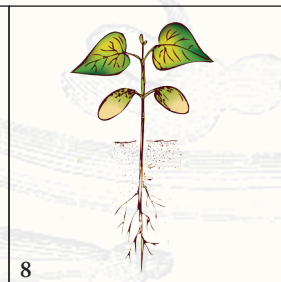
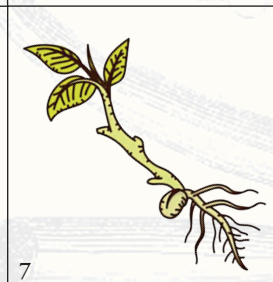
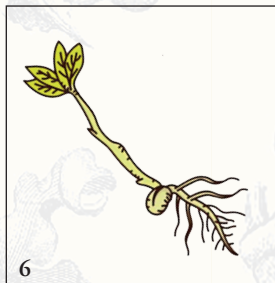


Antropologías feministas en México:

Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas

Lina Rosa Berrio Palomo
Martha Patricia Castañeda Salgado
Mary R. Goldsmith Connelly
Marisa G. Ruiz-Trejo
Montserrat Salas Valenzuela
Laura R. Valladares de la Cruz
(coordinadoras)



Antropologías feministas en México



Casa abierta al tiempo

Rector General
Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario General
José Antonio De Los Reyes Heredia

Coordinador General de Difusión
Francisco Mata Rosas

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Javier Ruiz López

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
Rodrigo Díaz Cruz

Secretario
Andrés Francisco Estrada Alexanders

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juan Manuel Herrera Caballero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

COMITÉ EDITORIAL DE LIBROS

Nora Garro Bordonaro / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Pablo Castro Domingo / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Pedro Castro Martínez / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Gustavo Leyva Martínez / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
Alicia Lindón Villoria / Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
José Manuel Valenzuela Arce / El Colegio de la Frontera Norte-Tijuana
Sarah Corona Berkin / Universidad de Guadalajara

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, para iniciar el proceso de arbitraje doble ciego por parte de especialistas externos, en la sesión trimestral de primavera de 2018, celebrada el 30 de julio de 2018. Dicho proceso dio un resultado final de “publicable en la versión actual”. Por lo que este Consejo Editorial lo ha aprobado para su publicación el 09 de octubre de 2019.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria Académica, Silvia Pomar Fernández
Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García
Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara
Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Rafael Reygadas Robles Gil
Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

René David Benítez Rivera (presidente)
Germán A. de la Reza Guardia / Roberto García Jurado
Enrique Guerra Manzo / Abigail Rodríguez Nava
Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades

Mauricio Sánchez Menchero
Director

Elke Koppen Prubmann
Secretaria Académica

María Elena Olivera Córdova
Secretaria Técnica

Norma Benítez Reyes
Secretaria Administrativa

María del Consuelo Yerena Capistrán
Jefa del Departamento de Publicaciones

Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas

Lina Rosa Berrio Palomo
Martha Patricia Castañeda Salgado
Mary R. Goldsmith Connelly
Marisa G. Ruiz-Trejo
Montserrat Salas Valenzuela
Laura R. Valladares de la Cruz
coordinadoras



Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Antropologías feministas en México : Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas / Lina Rosa Berrio Palomo, coordinador, et al. – Ciudad de México : Universidad Autónoma Metropolitana ; Universidad Nacional Autónoma de México ; Bonilla Artigas Editores, 2020

568 pp. ; 15 x 23 cm. --

ISBN 9786078636853 (Bonilla Artigas Editores) (impreso)

ISBN 9786078956395 (Bonilla Artigas Editores) (pdf)

ISBN 9786072818477 (UAM) (impreso)

ISBN 9786072830899 (UAM) (pdf)

ISBN 9786073034333 (UNAM)

1. Antropología feminista.
2. Roles sexuales – aspectos sociales.

I. Berrio Palomo, Lina Rosa, coord.

II. Castañeda Salgado, Martha Patricia, coord.

III. Goldsmith Connolly, Mary R., coord.

IV. Ruiz-Trejo, Marisa G., coord.

V. Salas Valenzuela, Monserrat, coord.

VI. Valladares de la Cruz, Laura R., coord.

LC: GN33.8 A

DEWEY: 305.4 A

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades, para iniciar el proceso de dictaminación en la sesión trimestral de primavera 2018, celebrada el 30 de julio de 2018 y quedó aprobado para su publicación el 09 de octubre de 2019.

D. R. © 2020, Bonilla Distribución y Edición S. A. de C. V.

Hermenegildo Galeana #111, Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080, Ciudad de México, México
editorial@bonillaartigaseseditores.com.mx | www.bonillaartigaseseditores.com

D. R. © 2020, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso.

Colonia Vicentina, Iztapalapa, 09340, Ciudad de México, México

D.R. © 2020, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, 04960, Ciudad de México, México

D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México.

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades

Torre II de Humanidades, 4o piso., Circuito Escolar Ciudad Universitaria, Coyoacán,

04510, Ciudad de México, México

www.ceich.unam.mx

Cuidado edición: Bonilla Artigas Editores

Diseño editorial y de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

ISBN: 978-607-8636-85-3 (Bonilla Artigas Editores) (impreso)

ISBN: 978-607-8956-39-5 (Bonilla Artigas Editores) (pdf)

ISBN: 978-607-28-1847-7 (UAM) (impreso)

ISBN: 978-607-28-3089-9 (UAM) (pdf)

ISBN: 978-607-30-3433-3 (UNAM)

Impreso y hecho en México

Contenido

13 Introducción

SECCIÓN I. APORTES DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS

61 Antropología Feminista y Epistemología
Martha Patricia Castañeda Salgado

83 Acercamientos a las antropologías feministas
en Chiapas y Centroamérica
Marisa G. Ruiz-Trejo

119 Desplazando la mirada del resultado al proceso:
investigación colaborativa y co-producción de conocimiento
Gisela Espinosa Damián

SECCIÓN II. POSTURAS ÉTICAS EN LAS ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS

149 El trabajo del hogar remunerado:
reflexiones políticas y éticas a partir de mi colaboración
con organizaciones de trabajadoras en México
Mary R. Goldsmith Connelly

185 Tejer redes en el trabajo de campo con mujeres rurales
e indígenas de Rancho Nuevo de la Democracia:
los desafíos feministas
Verónica Rodríguez Cabrera

- 207 Empatía e identificación emocional
en investigaciones feministas sobre violencias contra las mujeres
Estela Casados González

SECCIÓN III. PROTAGONISTAS DIVERSAS, VOCES MULTISITUADAS

- 225 La dominación estructural en la construcción de rebeldías,
de nuestro feminismo y de nuestras alianzas
Mercedes Olivera Bustamante
- 245 Construyendo la equidad.
La experiencia de tres generaciones de mujeres indígenas en México
Laura R. Valladares de la Cruz
- 269 Colonialidad del saber y colonialidad del género
en la construcción del conocimiento.
Hacia epistemologías feministas y otras apuestas descoloniales
Carmela Cariño Trujillo
- 289 Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura
para una militancia en el presente
Georgina Méndez Torres
- 307 Devenires feministas de mujeres jóvenes en México
Nadia Rosso

SECCIÓN IV. LA ANTROPOLOGÍA Y EL FEMINISMO:

NARRACIONES EN PRIMERA PERSONA SOBRE EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA

- 335 A 45 años: lo que hice y lo que hago ahora
Sara Elena Pérez Gil Romo
- 351 Una mirada feminista en Antropología
Gilda Salazar Antúnez

- 373 Antropología de la alimentación infantil:
apuntes entre el feminismo, la interdisciplina y la vida misma
Montserrat Salas Valenzuela
- 401 Trayectoria profesional y laboral:
una narrativa feminista y personal
Adriana García Meza
- 415 Senti-pensando la antropología:
mi experiencia y contradicciones en el pensar-hacer
Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera

SECCIÓN V. EXPRESIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA VIOLENCIA

- 431 Cuerpos intervenidos, violencias naturalizadas.
Reflexiones sobre la violencia obstétrica e institucional
experimentada por mujeres indígenas en Guerrero
Lina Rosa Berrio Palomo
- 461 Apuestas para comprender los entrecruces de violencias:
reflexiones desde una investigación antropológica y colaborativa
con mujeres nahuas de Zongolica, Veracruz
Natalia De Marinis
- 483 El *continuum* de la violencia neocolonial
contra las mujeres indígenas en México y Canadá
Cristina Oehmichen-Bazán
- 519 ¿Combate a la trata de personas o criminalizar el trabajo sexual?
Etnografía de las políticas antitrata
y su relación con trabajo sexual y migraciones
en la frontera México (Chiapas)-Guatemala
Juliana Vanessa Maldonado Macedo
- 547 A manera de epílogo
- 557 Semblanzas de las autoras

Introducción

*Las del Fondo:*¹

*Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado,
Mary R. Goldsmith Connelly, Marisa G. Ruiz-Trejo,
Montserrat Salas Valenzuela y Laura R. Valladares de la Cruz*

La antropología feminista forma parte de las profundas modificaciones que la disciplina experimentó a nivel mundial a partir de la década de 1960. De entonces a la fecha, ha delimitado su campo de trabajo, sus temas de interés, ha propuesto metodologías y ha contribuido a las discusiones epistemológicas y éticas que deben enfrentar las ciencias sociales y las humanidades en nuestros días.

Este libro es el resultado de la confluencia de un grupo de colegas, colaboradoras y amigas que compartimos, entre otros muchos intereses, la vindicación de los avances de la antropología feminista en México. Desde 2016 hemos instalado entre nosotras un diálogo múltiple para convertir lo efímero de algunos encuentros en una experiencia que pudiera asentarse y fortalecerse con el paso del tiempo. El grupo se constituyó a partir del llamado de dos antropólogas feministas muy significativas para México, Mary Goldsmith y Patricia Castañeda, profesoras e investigadoras en dos de las más importantes universidades públicas del país, quienes también han participado activamente a nivel político. Al sumar otras integrantes, el grupo resultó heterogéneo y heterotópico, lo cual, en un sentido amplio, resulta representativo de la antropología feminista en el ámbito académico actual en México, ya que abordamos distintos campos, como política, salud, alimentación, trabajo, movimientos y procesos indígenas, cuerpo y corporeidades, entre otros.

¹ *Las del Fondo* es la autodenominación que acuñamos las coordinadoras de este libro para referirnos a nuestro grupo, debido a que nuestras conversaciones iniciales tuvieron lugar en la cafetería de una de las librerías del Fondo de Cultura Económica, en la Ciudad de México.

Como grupo, nos reunió el interés inicial de evidenciar que la antropología feminista en México cuenta con una trayectoria de varias décadas, que es pertinente e indispensable reconstruir su genealogía mediante la conjunción de voces múltiples, y que podríamos contribuir a esta tarea presentando las diversas maneras de construir y acercarse al objeto de estudio, de realizar análisis y de brindar resultados, incluso desde nuestras propias voces y experiencias. Fue así como decidimos convocar a una serie de paneles sobre antropologías feministas en México, en el marco del IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, organizado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS), realizado en Querétaro en 2016, de donde se deriva la mayor parte de los trabajos incluidos en este libro. En dicho Congreso también se llevó a cabo el Segundo Conversatorio de Antropología Feminista, en el cual se reunieron una treintena de mujeres, quienes participaron activamente en la creación de tres productos: una línea del tiempo con base en las experiencias de las asistentes de varias generaciones (1940-2016), una silueta de mujer para marcar en ella nuestras líneas de trabajo y el impacto en nuestros cuerpos, y un mapa de México señalando nuestros lugares de vivir y nuestros lugares de laborar. Esta forma de trabajo se basa en experiencias previas de grupos activistas y de base, encaminadas a la participación activa y protagónica y al reconocimiento de la importancia de la experiencia y la vivencia en el quehacer colectivo. Ciertamente, las relaciones previas en vías intercomunicadas nos permitieron encontrarnos: unas, profesoras de otras; algunas, pares académicas con historias compartidas en el mundo universitario; otras, coincidiendo en las calles en movilizaciones y marchas por diversos derechos, en seminarios, espacios académicos, conversaciones de cafetería y también en largas entrevistas acumulando horas y horas de grabaciones con quienes construyen y son la historia viva de nuestra disciplina.

Contribuir a delinear el panorama actual de la antropología feminista en México nos remite ineludiblemente a reconocer el contexto nacional y latinoamericano. La compleja situación política, la violencia persistente contra las mujeres, el racismo, la inseguridad, el despojo, las diversas expresiones de la desigualdad, configuran escenarios ante los cuales la antropología feminista perturba con preguntas que nom-

bran y materializan los entrecruzamientos de la dominación. Ser y experimentar la antropología feminista implica trabajo teórico, político y también personal. Por ello, en voces simultáneas apuntamos que continuamos valorando la importancia de nuestras actividades compartidas, y la perspectiva de activar redes de especialistas en estudios antropológicos feministas y de género para contribuir a la comprensión de los problemas nacionales y a la generación de conocimientos orientados a su solución, en colaboración con distintos actores sociales.

Para darle contenido a esta obra, nos hemos preguntado cuáles han sido los replanteamientos introducidos en la antropología mexicana con la irrupción de los feminismos, cuáles han sido los aportes de éstos a la antropología, así como de la antropología a los movimientos feministas, qué abordajes epistemológicos plantea, cuáles son las reflexiones éticas que suscita.

Al mismo tiempo, nos interesa destacar los nombres, las genealogías, las experiencias de las antropólogas cuyas trayectorias profesionales y personales se distinguen por consolidar y ampliar el campo de la antropología feminista a través de sus prácticas docentes, de investigación y de vinculación con las distintas expresiones de las movilizaciones feministas, tanto en México como en otros países de América Latina.

Sin ser nuestro propósito la caracterización en profundidad de la antropología feminista y su sinuosa trayectoria en el México actual, este libro constituye un acto de reflexividad de muchas mujeres que han sido parte de esta historia y ofrece, por tanto, un abanico de lo que son las experiencias y andares de un conjunto de antropólogas feministas, de un feminismo culturalmente situado. Buscamos contribuir al debate teórico y político en los que se imbrican teorías, metodologías y estudios de caso, desde la diversidad de lugares geográficos, institucionales y momentos de vida. La diversidad en los modos de escritura, en los temas abordados y en las distancias / cercanías en torno a las problemáticas presentadas, constituyen manifestaciones contemporáneas de los feminismos y sus pluralidades, pero, sobre todo, nos permite colocar en un primer plano las diversas formas como las mujeres se constituyen en sujetas de conocimiento, actoras sociales y protagonistas de sus propias vidas. Somos conscientes de la amplitud de voces que conforman la antropología feminista en México y sabemos

que no todas están aquí incorporadas, justamente por el contexto en el cual comenzamos esta iniciativa como fue el IV COMASE; sin embargo, reconocemos sus aportes y esperamos que esta obra sea una posibilidad de seguir construyendo colectivamente nuestra historia.

Las antropologías feministas para nosotras

En *Feminism and Anthropology* (1988), obra señera sin duda, Henrietta L. Moore afirma que la relación entre feminismo y antropología surgió de la preocupación por la negación de las mujeres y el tratamiento ambiguo que habían recibido dentro de la disciplina, dado que su presencia etnográfica era innegable, pero no se les otorgaba representatividad. De acuerdo con la autora, esta situación respondía a tres sesgos (reportados ya en los análisis sobre antropología de la mujer que antecedieron a su obra): el sesgo androcéntrico, el de jerarquías de género y el etnocéntrico occidental. Esta constatación constituyó un hito en la delimitación de lo que ahora consideramos el campo de estudio de la antropología feminista.

El androcentrismo imperante en las ciencias sociales y en particular en nuestra disciplina ha generado disputas académicas y profesionales que buscan dismantelarlo a partir del estudio de lo que realmente es la vida y el hacer de las mujeres en contextos diversos (Daich, 2014: 5). Para ello, la antropología feminista ha introducido una perspectiva crítica frente a los debates disciplinarios en los que se siguen reproduciendo lógicas de pensamiento androcéntricas (Lamphere, 2014). Esta tendencia comenzó como un replanteamiento a la manera en que “el feminismo podría reformular cómo la antropología pensaba a las mujeres y varones de otras culturas” (Lamphere, 2014: 112) y poco a poco se fue convirtiendo en “una crítica a la descripción objetivista que obligó a las antropólogas feministas y a otros a posicionarse dentro de sus textos, a tomar la reflexividad en serio y a inventar nuevas formas de escribir de manera dialógica” (Lamphere, 2014: 117). De esta manera, “la antropología feminista no sólo planteó nuevos objetos y nuevas problemáticas, sino que obligó también a replanteamientos teórico-conceptuales que afectan a toda la disciplina y a las ciencias sociales en

general” (Daich, 2014: 6). Además, trabajos como “Pioneras Afroamericanas en antropología” de Ira E. y Faye Harrison (1999) marcaron un momento importante para la antropología feminista al cuestionar el etnocentrismo y el racismo de la propia disciplina y al demostrar cómo las primeras carreras de las intelectuales afroamericanas tuvieron experiencias muy diferentes a las de las feministas blancas debido a las fronteras y parámetros históricos que han jerarquizado y demarcado los asuntos antropológicos.

En América Latina, las antropologías feministas se han convertido en una “subcomunidad académica” (Castañeda, 2015: 14) diversa, heterogénea y crítica. Antropólogas feministas negras como Mara Viveros Vigoya (2016) han aportado elementos para analizar la complejidad de las relaciones de poder introduciendo las nociones conceptuales de intersecciones de género, clase, etnia y raza, basadas en los feminismos negros y feminismos latinoamericanos descolonizadores.

En México, esta perspectiva crítica se ha visto favorecida por la experiencia de participación de muchas antropólogas en movimientos políticos así como por sus esfuerzos por transformar la academia; así, ha ido cristalizando paulatinamente su pertenencia a una comunidad epistémica amplia –nacional e internacional- que ha introducido innovaciones en la teoría antropológica, en los conceptos y categorías de análisis, en la selección de los temas y sujetos, en las metodologías y las técnicas de investigación, en la manera de concebir la relación que se genera con las personas con quienes se trabaja, así como en el llamado a reconocer la subjetividad y las corporalidades de quienes investigan.

Ahora bien, las confluencias, debates, articulaciones y desencuentros entre diferentes corrientes teóricas y políticas dentro de la antropología y del feminismo han dado lugar a que se delineen distintas posturas que se traducen en antropologías feministas particulares. Cada una de ellas se centra en formas específicas de ser mujeres, hombres, sujetos no binarios o sujetos feminizados; en el análisis de las condiciones de opresión y desigualdad que les son más significativas en sus contextos culturales, económicos y políticos, así como en el desarrollo de postulados teóricos que conectan a la antropología con intereses compartidos con la teoría social y los distintos feminismos. Al mismo tiempo, se han preocupado también por los problemas estructurales y

las situaciones de coyuntura en la medida en que ambos afectan a las personas y los colectivos de formas específicas con base en la organización social de género. Los capítulos que conforman este libro dan cuenta de esos énfasis.

Breve panorama histórico

El estudio de la historia de la participación de las mujeres en la conformación y consolidación de la antropología mexicana está en ciernes. Como parte de esos esfuerzos iniciales ahora contamos con algunas publicaciones a través de las cuales podemos conocer y reconocer la vida de antropólogas pioneras que abordaron principalmente temáticas relativas a los sistemas de parentesco, familia, simbolismo, lingüística, antropología física, etnohistoria y cosmovisiones, entre las cuales podemos mencionar a Isabel Ramírez Castañeda, Gertrude Duby, Johanna Faulhaber, Calixta Guiteras Holmes, Eulalia Guzmán, Beatriz Barba, Isabel Kelly, Isabel Horcasitas y Rosa María Lombardo Otero (Goldsmith y Sánchez, 2014; Rodríguez-Shadow y Campos, 2010).² A su vez, se ha explorado la importancia de las mujeres en la etnografía y se han analizado las contribuciones de aquellas que comenzaron a escribir en la década de los sesenta y setenta, entre quienes se encuentran Mercedes Olivera, June Nash, Esther Hermitte, Lourdes Arizpe, Marta Lamas, Marcela Lagarde, entre otras (González, 1993; Castañeda, 2012; 2014; Ruiz-Trejo, 2016).

Reconocemos que muchas de las antropólogas pioneras³ enfrentaron obstáculos o problemas similares que hasta la fecha atañen a las

² Existen trabajos sobre la antropología mexicana en los que se incluyen antropólogas, pero desde una perspectiva que podemos caracterizar con “pretensión de neutralidad valorativa” porque no problematizan las condiciones en que desarrollaron sus carreras profesionales, como es el caso de la compilación de Carlos García Mora y Lina Odena Güemes (1988a y b).

³ Si bien la mayoría de esas pioneras navegaban entre la etnografía, la etnología y la etnohistoria, también es relevante mencionar que hubo quienes realizaron trabajos pioneros en las otras especialidades antropológicas, es decir, arqueología, antropología física y lingüística. Véase Castañeda, 2012. *Las del Fondo* colaboramos en la *EDITATONA* (marzo 2018) actividad convocada por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos de México, para

mujeres en este campo (Goldsmith y Sánchez, 2014), afrontaron la falta de reconocimiento y realizaron malabarismos entre vida familiar y trabajo; incursionaron en temas muy variados y con marcos teóricos distintos; algunas fueron más prolíficas que otras y hasta hoy en día son reconocidas. Todas, con un quehacer profesional que respondió a las condiciones particulares en que se practicaba la antropología en México.

Con la antropología estrechamente vinculada a la creación y consolidación del estado-nación posrevolucionario (González, 1993; Castañeda, 2012; 2014; Ruiz-Trejo, 2016), los trabajos iniciales de la antropología sobre mujeres en México se ocuparon de las mujeres indígenas, en el marco amplio de la conformación de la identidad nacional basada en la política indigenista. Un punto de inflexión en este proceso fue la aparición del texto *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), en el que Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia criticaron el quehacer de la antropología institucionalizada, lo que contribuyó a una mayor apertura a perspectivas políticas y teóricas de nuestra disciplina. En el grupo se encontraban dos antropólogas, aunque sólo una de ellas escribió sobre las mujeres (Olivera 1976, 1979), con trabajos que marcaron la *antropología de las mujeres* de toda una generación.

Con el fin del indigenismo como política de Estado, las relaciones entre el gremio antropológico y el Estado mexicano se fueron modificando, hasta configurar un panorama laboral fragmentado entre el mundo de la academia y las instituciones gubernamentales, que escasamente contrataban antropólogos o antropólogas, por lo cual se generaron pocos estudios sobre mujeres, y aunque algunas se reconocían como feministas, esta postura política no siempre se reflejaba de manera explícita en sus trabajos.

Fue en el marco (y como producto) de los movimientos estudiantiles y sociales de 1968, cuando la ola feminista global impactó en la práctica y en las posturas de algunas antropólogas mexicanas que estudiaron problemáticas de la mujer, en sus propuestas teóricas y en el

incorporar los perfiles de muchas de estas antropólogas pioneras en Wikipedia, la Enciclopedia de Contenido Libre.

cuestionamiento profundo sobre *nuestros cuerpos y nuestras vidas*, que podemos identificar como el preludio de una reflexión sistemática de algunas colegas con respecto al feminismo, la cual perdura hasta la actualidad.

Así, podemos encontrar entre los referentes de las antropólogas feministas pertenecientes a las primeras generaciones de especialistas formadas a partir de la década de 1970 las meta-narrativas del conjunto de las ciencias sociales, las escuelas y tradiciones antropológicas anglosajonas, y también las perspectivas marxistas latinoamericanas que ofrecieron herramientas para analizar las diversas manifestaciones de la desigualdad en la sociedad mexicana; algunas de esas jóvenes colegas se nutrieron de la lectura de libros y artículos publicados en otras latitudes, mientras otras tuvieron la oportunidad de desplazarse para formarse en centros de estudios más allá de nuestras fronteras; finalmente, otras tantas se formaron en el día a día de la práctica antropológica, con profesoras / investigadoras mexicanas y extranjeras que realizaron su trabajo de campo en nuestro país. En esos primeros años se dio un camino paralelo al de homólogas de otras latitudes al inscribir nuestras aportaciones en los “estudios de la mujer”, “la antropología de la mujer” o la “antropología de género”.

El nuevo siglo nos encuentra profundizando estos procesos de interlocución, ahora con colegas tanto del *norte* como del *sur global*, debido a que están especializadas en procesos socioculturales y políticos de México, y porque compartimos inquietudes como feministas de las mismas generaciones o de generaciones sucesivas. Los referentes teóricos se multiplicaron a través de las distintas derivaciones del postmodernismo y el postestructuralismo, así como de la adopción de las posturas postcoloniales y decoloniales. A este proceso se suma la producción de pensamientos que se reivindican como “propios” por parte de intelectuales indígenas, lesbianas, trans y personas no binarias, afrodescendientes y de las feministas populares.

Como productoras de antropologías *situadas*, han sido los cambios en el modelo económico en México, las nuevas formas de extractivismo y acumulación de capital, los cambios en el mercado internacional, las variadas y novedosas formas de organización de la sociedad civil, las modificaciones en el mundo del trabajo, los programas sociales

y de bienestar, el crecimiento del narcotráfico y otras formas de delincuencia organizada, el contexto nacional de violencias en particular hacia las mujeres que han reconfigurado el mapa político de México en las pasadas tres o cuatro décadas, los que han definido los asuntos que estudiamos y las formas en que construimos nuestros problemas de investigación, vinculados a los grandes problemas nacionales, complejos y difíciles de resolver.

Temáticas

Las críticas a la antropología mexicana como una disciplina de Estado y colonialista, y al feminismo como un movimiento de mujeres blanco-mestizas, de clases medias, heterosexuales y urbanas, han logrado cambiar el foco de la producción de conocimiento y se han incorporado cada vez más las voces de las mujeres indígenas, negras, lesbianas y trans. Este viraje lo han propiciado, en buena medida, las propias antropólogas cuyas condiciones sexo-genéricas, étnicas, raciales y territoriales las facultan para hacer críticas fundamentadas a las orientaciones androcéntricas y etnocéntricas tanto de la disciplina como de algunos enfoques feministas.

Lo anterior ha traído como consecuencia que abordemos los temas “clásicos” de la antropología feminista, como la sexualidad, la participación política y los derechos, en particular, los derechos sexuales y reproductivos (Barrera, 2002; Viera, 2016; Castro, 2013; Berrio, 2017; Berrio y Lozano, 2017; Berrio y Singer, 2016), derivando en propuestas de política pública sobre equidad, trabajo y violencia. Pero también hemos propuesto nuevos abordajes a los temas recurrentes de la antropología convencional (parentesco, migración, ritualidad), al tiempo que planteamos temas novedosos y difíciles de abordar, como la violencia feminicida (D’Aubeterre, 2000; González, 1999, 2012, Huacuz, 2018; Oral, 2006; Vizcarra, 2002).

Los profundos cambios económicos y sociales que ha experimentado la sociedad mexicana en las últimas décadas han impactado a los grupos de antropólogas y antropólogos más atentos a su vínculo con la población, lo que les ha conducido a reorientar sus temáticas y las

formas de trabajo, tanto empírico como teórico. En ese contexto, uno de los principales problemas que enfrenta la antropología general hoy día son las condiciones en que se realiza trabajo de campo, en particular cuando se trata de entornos violentos, problema que atañe de forma directa a las prácticas activistas y académicas feministas. Sobre las distintas manifestaciones de la violencia y otras dimensiones de la realidad, la antropología y en particular la antropología feminista aporta preguntas sobre cómo están operando los diversos actores sociales, las intersecciones en la subalternidad, las manifestaciones específicas de desigualdad, las reacciones sociales ante las transformaciones de las condiciones sexo-genéricas, la emergencia de nuevos sujetos políticos o la pluralidad de manifestaciones de la creatividad cultural. En paralelo, antropólogas feministas comprometidas dan acompañamiento a personas afectadas directamente por situaciones derivadas de los grandes problemas nacionales, como lo hace el Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIASF) en relación con las familias de personas desaparecidas, así como el acompañamiento y asesoría a la organización de trabajadoras del hogar o a familiares de víctimas de feminicidio.⁴

En este sendero, queremos destacar al menos dos de los campos temáticos en los que se han dado cambios fundamentales en las décadas recientes. Por un lado, tenemos los estudios sobre mujeres indígenas en América Latina, inevitablemente vinculados con los procesos de movilización indígena que recorrieron el continente americano de norte a sur desde las últimas décadas del siglo xx. Una de sus novedosas expresiones fue la activa participación de las mujeres indígenas, quienes expresaron, además de su compromiso con las luchas autonómicas de sus pueblos, una agenda política que reivindicaban espacios de dirección en organizaciones y sus pueblos de origen, así como aquellas vinculadas con demandas de género específicas (Hernández, 2001, 2008; Millán, 2014; Castañeda y Del Jurado, 2014; Valladares, 2008). Dos décadas después podemos señalar que existe un giro epistemológico y

⁴ Los capítulos de Gisela Espinosa, Mary Goldsmith y Vanessa Maldonado incluidos en este libro son buenos ejemplos de estos acompañamientos.

metodológico significativo, protagonizado por las propias mujeres indígenas (Méndez, López, Marcos y Osorio, 2013; Vargas, 2011).

El segundo tema atañe a la necesidad que han tenido las antropólogas feministas y de género de repensar sus enfoques y categorías ante los cuestionamientos que han planteado personas cuyas identidades y condiciones sexo-genéricas no son binarias. La producción de antropólogas trans o que adhieren a las diversidades o disidencias sexuales está modificando los lugares de confort de las perspectivas de género binarias, además de introducir formas de investigación centradas en la autoetnografía y en estudios en los que la colectividad política, plural y heterogénea es la unidad de análisis (Gómez, 2004; Pons, 2017; Soler, 2017; Ruiz-Trejo, 2013).

Posiciones teóricas

Las antropólogas feministas que conforman la comunidad epistémica de nuestro país ejemplifican el caleidoscopio de posiciones teóricas que se adoptan dentro de este campo de estudios. En la década de 1970, los principales énfasis provenían del feminismo radical, del feminismo socialista y de la antropología crítica marxista. Años más tarde, las posturas postmodernas, postestructuralistas y de influencia psicoanalítica desarrolladas dentro del feminismo y la antropología tuvieron una fuerte influencia en México, de la mano de la adopción de las críticas postcoloniales a la antropología hegemónica. Otra tendencia importante entre las antropólogas feministas en México es la que se reconoce en el feminismo ilustrado.

La emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional pero, sobre todo, la promulgación en 1993 de la *Ley Revolucionaria de Mujeres* introdujo aires de revuelta entre las antropólogas feministas que hacían investigación con mujeres indígenas, dando paso al reconocimiento de la autoridad epistémica de las intelectuales y las antropólogas indígenas. Con ello, observamos una amalgama del feminismo decolonial con el feminismo indígena a través de lo que Ochy Curiel (2009) caracterizó como feminismo descolonizado. En ese concierto, el diálogo de saberes y la ecología de saberes (Spivak, 1988) se suman,

junto con el posicionamiento de las antropologías del sur, a las voces críticas de todas las formas de dominación social, incluyendo las que se ejercen dentro de la academia y en las relaciones entre mujeres que no comparten las mismas condiciones de género, clase, raza y etnia.

El panorama contemporáneo se nutre, además, de los feminismos populares, los feminismos comunitarios, los feminismos emancipatorios latinoamericanos, los transfeminismos, los feminismos transnacionales y las tendencias neomarxistas que se vuelven a mostrar indispensables para la comprensión y análisis del momento actual del capitalismo, la globalización y el neoliberalismo.

Este sucinto recuento, sin duda somero, es el trasfondo de la diversidad de posturas teóricas que suscriben las autoras presentes en este libro. Esta diversidad fue buscada de forma intencional por las coordinadoras en un intento incluyente y demostrativo de que cada uno de los feminismos es necesario y pertinente para los objetivos que se han propuesto, pero también para generar conocimientos situados respecto a problemáticas tan complejas que no admiten una vía de explicación única.

Contexto actual de las antropologías feministas en México

Los movimientos feministas en México han luchado con distintas consignas: derecho al voto y representatividad política, derechos sexuales, reproductivos y no reproductivos, en contra del acoso, la violación, el feminicidio, el racismo y también se han unido a las luchas campesinas e indígenas en contra del extractivismo minero y por la defensa de la vida y de la tierra.

La problemática de las mujeres se ha colocado como una de las agendas prioritarias para los Estados contemporáneos y se ha institucionalizado la perspectiva de género, demanda largamente reivindicada. Sin embargo, prevalecen escenarios de inequidad en todos los ámbitos de la vida cotidiana, sustentados en una organización social jerárquica y una cultura política de género que limitan el pleno ejercicio de derechos que garanticen a las mujeres tener una vida libre de violencias.

En el ámbito de los derechos, constatamos que existen avances importantes en materia normativa a favor de las mujeres a nivel internacional y nacional, contamos con la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, 1979), la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres (Convención De Belém Do Pará, 1994), así como el establecimiento del Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW, 1976) y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), creado en 1985, hoy ONU Mujeres.

En el ámbito nacional contamos con el artículo primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el cual se establece el principio *pro persona* y se señala que las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con la Constitución y los tratados internacionales en la materia, favoreciendo en todo tiempo la protección más amplia a las personas. A ello coadyuvan la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación, la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres y la Ley General de Víctimas. Por su parte, el Código Penal Federal en su título décimoquinto señala los delitos contra la libertad y normal desarrollo psicosexual, se define el hostigamiento sexual, el abuso sexual, el estupro y la violación, estableciendo penas para cada uno de estos delitos. Es decir, contamos con un marco normativo que, por un lado, reconoce derechos a las mujeres y otras normas que sancionan la violación a los mismos, pero que compite con situaciones concretas en las que la equidad, el respeto a los derechos, la dignidad y la vida libre de violencia siguen siendo una asignatura pendiente.

En ese marco, continuar estudiando, documentando y proponiendo cambios en las normas y la construcción de una cultura de igualdad en la diferencia seguirán siendo no solo necesarias sino urgentes, por ello consideramos que la producción de conocimientos especializados tiene como uno de sus objetivos servir como insumos para crear normas y políticas públicas pertinentes y efectivas en términos de género, diversidad étnica y sexual. Así mismo, la generación de conocimientos situados que produce la antropología feminista desde diversos

ámbitos, como el académico, las organizaciones de la sociedad civil o el activismo político, es indispensable frente al escenario de enorme violencia que se vive en el país, teniendo una de sus expresiones más ominosas en la violencia que se ejerce estructuralmente contra las mujeres.

Como productoras de antropologías situadas, es la reconfiguración del mapa sociopolítico, económico y cultural vivido de México en las últimas décadas, la que ha definido los asuntos que estudiamos y las formas en que construimos nuestros problemas de investigación, en muchos casos vinculados a los grandes problemas nacionales, complejos y difíciles de resolver.

Las antropólogas feministas contemporáneas nos ubicamos en un panorama de *resonancia mórfica* en el que están sucediendo fenómenos sociales y gremiales interesantísimos que no son exclusivos de nuestro país, pues en distintos lugares están sucediendo las mismas cosas al mismo tiempo, lo que los potencia. Ejemplo de ello es la apertura de espacios institucionales dentro de las agrupaciones profesionales para discutir los temas de la antropología feminista; se propician espacios de encuentro intergeneracional; se fomenta la producción y visibilización del conocimiento antropológico feminista; se incluye la enseñanza de este campo de estudios en algunos planes y programas universitarios de formación antropológica.

La antropología en México

En un país pluricultural, pluriétnico y profundamente desigual, las y los profesionales de la antropología hemos vivido escenarios sociales cambiantes que constantemente modifican nuestro quehacer. De ser una profesión estrechamente vinculada y al servicio del Estado como operadora del indigenismo para contribuir a la definición de la identidad nacional mexicana, ha pasado a ser una profesión más comprometida con movimientos sociales y civiles.

La disolución del vínculo orgánico de la antropología indigenista con el Estado, además de contribuir a una mayor apertura a perspectivas políticas y teóricas durante el periodo que se ha denominado de “quiebra política” (García Mora y Medina, 1986), dio pie a una notable

ampliación de los espacios en los que se ejerce la antropología en México, que hoy se muestra como un panorama diverso y fragmentado entre los organismos gubernamentales, las instituciones del mundo académico, las empresas privadas y las diversas organizaciones de la sociedad civil en las que el ejercicio profesional de la disciplina encuentra cabida.

El proceso de irrupción de la sociedad civil organizada en la escena política mexicana, especialmente a partir de la década de los noventa (de manera muy significativa el surgimiento del EZLN y por tanto el cuestionamiento a las narrativas oficiales sobre mestizaje e identidad nacional) provocaron una fuerte sacudida a las bases de la antropología mexicana, como ciencia social que busca conocer y entender las lógicas culturales que coexisten, al tener frente a sí manifestaciones sociales de comprensión apremiante, como las nuevas identidades, la migración interna y externa, los asuntos electorales, las reconfiguraciones espaciales, la crisis de las políticas agrarias y urbanas, la ampliación del marco de derechos, las desigualdades de género y en particular, la presencia de las mujeres en ámbitos en los que no habían sido reconocidas o simplemente estaban ausentes, derivó en una continua producción de nuevos sujetos de estudio y la resignificación de algunos antiguos procesos y sujetos, cada vez menos dentro de un marco culturalista, para reconocer, documentar, explicar y acompañar los procesos de resistencia de culturas vivas en el presente. Esta diversidad y dinamismo de los temas abordados, no se presentó en otras disciplinas sociales, o al menos no representó una reorientación tan significativa como la que experimentó la antropología.

Si bien la pregunta antropológica respecto a la alteridad persiste, en el marco de los procesos de expansión capitalista, asistimos a un proceso de recrudescimiento de complejas formas de violencia estructural, violencias de género, incluido el feminicidio y la trata de personas, inseguridad, corrupción y profundización de las desigualdades, que nos han obligado a hacernos nuevas preguntas y a transitar por otros caminos metodológicos, para encontrar, como señala Krotz (1994: 6) la igualdad en la diversidad y la diversidad en la igualdad.

La formación de antropólogas y antropólogos en México

Podemos constatar que la perspectiva de género y los enfoques feministas en el ámbito de la formación académica se han expandido de forma considerable, pues actualmente existen centros de investigación y programas de formación de posgrado y especialización cuyo núcleo de análisis son los estudios de género. Reconocemos como pioneros, los cursos en estudios de la mujer en la ENAH y la UNAM. En la línea formativa fue el Taller de Antropología de la Mujer, posteriormente Área de Sexualidad y Cultura, instaladas como instancias curriculares de introducción a la investigación dentro del plan de estudios de la Licenciatura en Antropología Social impartida en la Universidad Autónoma de Puebla. Su funcionamiento comprendió de 1980 al 2000, y tuvo continuidad en el Seminario de Género y Procesos Socioculturales que se impartió en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la misma universidad, del 2000 al 2017.

El Área de Género: Mujer Rural de El Colegio de Posgraduados a partir de mediados de la década de los ochenta, también fue pionera en la formación de especialistas en el estudio de la situación de las mujeres rurales y las correspondientes políticas focalizadas.

En la Escuela Nacional de Antropología e Historia se imparten cursos y seminarios sobre antropología de género. A nivel posgrado se incentiva la elaboración de tesis desde esa línea y desde la antropología feminista. En 2018 se impartió un seminario con ese nombre específico.

En 2015, en Chiapas, el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica abrió el primer Doctorado en Estudios e Intervención Feminista, con una clara orientación hacia la transformación social.

La investigación y la formación en estudios de género y estudios feministas, en general se da en el marco de centros y programas interdisciplinarios. Sin pretender ser exhaustivas, mencionamos algunos de estos. En la UNAM destacan el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), que alberga al Programa de Investigación Feminista, así como el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), además de que en los distintos Institutos y Facultades de la propia universidad se imparten especialidades, diplo-

mados, cursos, seminarios, y se realizan investigaciones desde una perspectiva de género y/o feminista.

Lo mismo podemos decir de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), en cuyas cinco unidades laboran especialistas que desde hace varias décadas y desde diferentes disciplinas –como la sociología, la antropología, psicología, literatura, entre otras– abordan sus temas de investigación desde una perspectiva feminista y de género. En la Unidad Xochimilco se fundó en 1984 el área de investigación “Mujer, identidad y poder”; desde 1989 se ofreció el Curso de Actualización en Estudios de la Mujer, que en 1994 se convirtió en la Especialización en Estudios de la Mujer y en 1998 en la Maestría en Estudios de la Mujer, siendo una de las primeras ofertas de posgrado sobre el tema en el país y en América Latina y el Caribe. A partir de 2017 se abrió el Doctorado en Estudios Feministas en esa misma unidad. En ambos programas hay una fuerte influencia de la antropología feminista, aun cuando no se centren en este único campo.

En El Colegio de México, el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) fundado en 1983, hoy denominado Programa Interdisciplinario de Estudio de Género (PIEG), ofrece la Maestría en Estudios de Género, junto con una oferta de cursos de verano, un Seminario Permanente de Investigación y cuentan con la revista *Estudios de Género* con lo cual contribuyen a la formación de especialistas en la materia.

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México también ha desarrollado, desde hace más de una década, diplomados y cursos que han formado a profesionales en la perspectiva de género. Su Maestría en Políticas Públicas y Género (MPPG) es un programa pionero que atiende la demanda de profesionalización para incorporar la perspectiva de igualdad de género en el análisis, formulación, implementación y evaluación de las políticas públicas.

En el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, encontramos un número importante de colegas que se definen como antropólogas feministas y desarrollan en las seis unidades regionales líneas y proyectos de investigación que abordan subcampos temáticos muy diversos, pero coinciden en su abordaje desde una apuesta feminista. En la sede Ciudad de México se desarrollan

dos líneas de investigación para las cuales la antropología feminista es central: la de Géneros, Violencias, Sexualidades y Migraciones y la de Antropología Jurídica, Género y Derechos Humanos, en las cuales participan estudiantes de maestría y posgrado.

En este siglo a lo largo del país, se han creado centros y programas: Por su parte, la Universidad Veracruzana cuenta con el Centro de Estudios de Género y una Maestría en Estudios de Género y la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de Género. En El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de la Frontera Sur y El Colegio de Sonora, realizan importantes investigaciones, lo mismo que en otras universidades y centros de investigación del país en donde se ofrecen cursos y se forma a profesionistas con esta perspectiva.

En el transcurso de las pasadas dos décadas se titularon en nuestro país casi 7 000 profesionistas de la antropología “que se enfrentan a un mercado laboral precario y atomizado, en el cual son las mujeres jóvenes, egresadas de escuelas de provincia, quienes tienen menos posibilidades de encontrar trabajo estable” (Reygadas, 2019: 227). La precarización de las condiciones laborales se presenta simultáneamente con la *academización* del ejercicio profesional (estrategia de consolidación académica) (2019: 230) en una novedosa convergencia de los sujetos de estudio y los profesionales de la antropología.

En lo que se refiere a los espacios de formación en antropología, un último dato que nos parece importante señalar es el relacionado con las tesis de licenciatura y posgrado que se han presentado en las instituciones nacionales de formación en antropología y que están dedicadas al tema de mujeres. De acuerdo con el Catálogo de Tesis de Antropología, coordinado por Dr. Roberto Melville y la Dra. Eva Salgado como parte del proyecto Formación Antropológica en México, 2017-2018 del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), el cual cuenta con el apoyo de la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA), hasta el año 2017 sumaban casi cuatrocientas tesis dedicadas al estudio de la situación de las mujeres desde distintas perspectivas y cómo en la última década han tenido un repunte los estudios desde una perspectiva feminista. Consideramos que este catálogo es una fuente relevante

para conocer los temas, regiones, temáticas, enfoques y propuestas de los estudios antropológicos especializados en género y feminismo de nuestro país.⁵

Las contribuciones de las antropólogas feministas en México pueden conocerse a través de distintos tipos de publicaciones, entre las que destacan los artículos en revistas especializadas, tanto en antropología como son *Nueva Antropología*, *Desacatos* y *Alteridades*, como en feminismo y estudios de género, como lo fueron *Fem*, *La Revuelta*, *La Correa feminista*, *CIHUAT* y *La Boletina*, así como *Debate Feminista*, *La Ventana* y *GénEros*.⁶ Actualmente hay una multiplicación de revistas, canales digitales, videos y otras formas de divulgación electrónica a través de las cuales se expande la cultura feminista académica.

Redes y diálogos de las antropólogas feministas

Las antropólogas feministas mexicanas han sostenido diálogos continuos con sus colegas de otras latitudes, lo cual responde tanto a la vocación internacional de la antropología y del feminismo, como a sus enfoques comparativos y a la conformación de comunidades epistémicas globales.

En ese contexto, las reuniones académicas, los congresos, coloquios, simposios y otros espacios de exposición han fortalecido las elaboraciones teóricas, pero, sobre todo el intercambio de experiencias, personales, políticas y de investigación. En ese contexto vale la pena destacar como eventos importantes el congreso *La Mujer y la Antropología Mexicana* (Universidad Autónoma de Puebla, 1983), las mesas sobre antropología de la mujer realizadas en los congresos de la Sociedad Mexicana de Antropología a partir de la segunda mitad de la década-

⁵ Los títulos e instituciones de origen pueden consultarse en <<http://mx.antropotesis.alterum.info>>.

⁶ La información y la obtención de artículos se podrá hacer mediante el uso de dos plataformas: por medio de una búsqueda avanzada, en la plataforma del programa ALEPH o bien a través del acceso y navegación gráfica en el Portal de Archivos Históricos del Feminismo del Centro de Investigación y Estudios de Género de la UNAM (CIEG). <<http://archivos-feministas.cieg.unam.mx/>>.

da de 1980, la Primera Reunión Latinoamericana de Antropología de la Mujer (El Colegio de México, 1990), los paneles y conferencias presentadas en el XIII Congreso de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (CICAE, 1993), las mesas redondas convocadas en diversas ocasiones por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, los paneles, simposios y talleres organizados en las sucesivas ediciones del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE), así como numerosas actividades académicas impulsadas por las instituciones formadoras de antropólogas y antropólogos en todo el país.

La presencia de antropólogas feministas también ha sido muy relevante en asociaciones profesionales como la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, e instancias interdisciplinarias, como la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente, la Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género, por mencionar solo algunas del orden nacional.

A nivel internacional, destaca la organización de tres Coloquios Latinoamericanos de Antropología Feminista (Buenos Aires, Argentina, 2013; Ciudad de México, México, 2015 y El Salvador, Brasil, 2018), la participación en ediciones recientes del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, y de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, entre otras.

Las asociaciones profesionales también han reconocido la importancia de la antropología feminista y de género a través de comisiones, secciones y grupos de trabajo, como lo muestran el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (a pesar del nombre en masculino), la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, la American Anthropological Association, el World Council of Anthropological Associations, la Asociación Brasileña de Antropología y la Asociación Latinoamericana de Antropología, entre muchas más.

A ellas se suman las asociaciones, sindicatos y redes de muy diversa índole en las que participan las antropólogas feministas como académicas, como asesoras y como activistas, destacando entre éstas los fructíferos diálogos con las antropólogas feministas de la región, especialmente con las colegas del Cono Sur, de Brasil, del área andina, de Centroamérica y del Caribe, quienes a su vez han recorrido caminos similares para abrir espacios y posicionar nuestras preocupaciones es-

pecíficas, metodologías, temas y posicionamientos dentro del propio campo disciplinario.

La historia de la región está marcada por experiencias de dictaduras, regímenes autoritarios, violencias estructurales, que han implicado para muchas colegas, la salida de los respectivos países y la inserción en nuevos espacios académicos, organizativos, políticos, o bien para otras, la participación en espacios de apoyo solidario a las diversas luchas sociales de la región. Estas movilidades han posibilitado a su vez la circulación de ideas, constituyen parte del pensamiento colectivamente construido y contribuyen a dar un sello tanto en términos temáticos como en el tipo de metodologías utilizadas y en la caracterización como una antropología feminista que a su vez se plantea dar respuesta frente a los embates de las miradas más conservadoras y el avance de los procesos de derechización en América Latina.

Sin embargo, las redes que quizás sean más significativas y entrañables son las que van generando las antropólogas feministas entre sí y con quienes trabajan. De ahí han surgido infinidad de proyectos, actividades, publicaciones, iniciativas de políticas públicas, posicionamientos políticos, amistades y complicidades.

Presencia de las antropólogas feministas en México

En congruencia con la premisa feminista de *investigar para transformar* y de investigar *los temas que las mujeres quieren y necesitan* (Harding, 1987), consideramos necesario mencionar al menos a cuatro destacadas e influyentes antropólogas feministas mexicanas –con amplia presencia internacional– que, desde posicionamientos teóricos y políticos distintos, han impulsado numerosos proyectos formativos, investigaciones, procesos legislativos y acompañamiento a mujeres en situaciones de extrema precariedad, contribuyendo con ello al avance de los derechos de las mujeres. Las cuatro cuentan con una trayectoria académica y de investigación ampliamente reconocida, por lo cual aquí nos interesa poner de manifiesto la importancia que reviste su presencia pública, entre otras cosas, como evidencia de la relevancia social y política que llega a alcanzar la antropología feminista en nuestro país.

Mercedes Olivera ha sido una de las antropólogas más reconocidas en el sureste de México y en América Latina no sólo por sus trabajos teóricos sobre la situación de las mujeres, sino también por su conexión activa con los movimientos indígenas y campesinos. Sus preocupaciones por los conflictos por la tierra, la explotación en los campos agrícolas y la manera en que las mujeres indígenas han experimentado dobles y triples opresiones, la violencia sexual y el feminicidio, la llevaron a fundar el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C. desde donde se han ideado diversas reivindicaciones por la igualdad de género, clase y etnia en las regiones indígenas y campesinas y colaboraciones con procesos creativos y autonómicos. Su quehacer en la antropología de las mujeres ha partido de la idea de generar puentes entre la investigación y la transformación social.

Marcela Lagarde y de los Ríos, en calidad de diputada federal por el Partido de la Revolución Democrática, creó y presidió la Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada en el marco de la LIX Legislatura del Parlamento Mexicano (2003-2006). Desde ahí impulsó la Investigación Diagnóstica sobre la Violencia Feminicida en la República Mexicana, la cual fue el apoyo académico para la elaboración de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. De forma previa a ese cargo y con mayor fuerza a partir de él, elaboró las definiciones de violencia feminicida y feminicidio (Lagarde, 2010) que se han convertido en un referente conceptual y político a nivel latinoamericano.

Marta Lamas, con María Consuelo Mejía, Patricia Mercado, Sara Sefchovich y Lucero González, creó en 1991-1992 el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), el cual ha tenido una presencia constante en la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Su participación en el debate que se suscitó en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal en torno a la iniciativa de ley para despenalizar el aborto fue por demás relevante. Asimismo, sus aportes en la sistematización de la historia de la discusión y en la presentación de los argumentos político-académicos que guiarían las acciones de las activistas en la exigencia de la modificación a la ley, fueron decisivos para cumplir con el objetivo central de GIRE en ese momento: propor-

cionar información seria a la sociedad y a las autoridades para lograr la aceptación del derecho de las mujeres a la maternidad voluntaria (Lamas, 2003). En abril de 2007, la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México, aprobó la reforma local al Código Penal y la adición a la Ley de Salud, las cuales declararon legal la interrupción del embarazo durante las primeras doce semanas de gestación.

Rosalva Aída Hernández Castillo, además de ser una prolífica investigadora, es colaboradora habitual del periódico *La Jornada*, espacio en el cual debate temas de actualidad desde su postura feminista decolonial y de apoyo permanente a las luchas sociales, en particular indígenas. En los años más recientes ha vertido su labor en dos áreas significativas: el trabajo con mujeres privadas de su libertad (Hernández, 2015) y el acompañamiento a madres y familiares en búsqueda de personas desaparecidas, en particular en el norte del país. En relación con este último proceso, su participación en la conformación del Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIASF) y los subsecuentes resultados del trabajo de este grupo a través de la *Guía de búsqueda de personas desaparecidas con enfoque en la verdad y la justicia* (2018) es un buen ejemplo de la devolución a la comunidad de un conjunto de conocimientos prácticos que orienten sus acciones políticas.

Desafíos para el trabajo de campo antropológico en el contexto actual

Con el recrudecimiento de la violencia en el país y su repentina generalización, en particular a partir del periodo en que Felipe Calderón Fournier ocupó la Presidencia de la República (2006-2012), en las aulas y en las prácticas en terreno se han puesto sobre la mesa de discusión los retos que lleva consigo hacer trabajo de campo antropológico en el contexto actual, en particular cuando se trata de estudiantes jóvenes o de investigadoras en proceso de consolidación. Si bien es cierto que los riesgos atañen a mujeres y hombres, no se puede negar que la agudización del vínculo entre violencia estructural y violencia de género pone en situaciones de mayor vulnerabilidad a las antropólogas y a quienes

ejercen la antropología perteneciendo a grupos subalternos o feminizados. A ello se suma el impulso que ha recibido la cultura de la denuncia en lo que toca a acoso y hostigamiento sexual, con lo que el estudiantado (mujeres y hombres, pero, sobre todo las primeras) cuentan con mayor decisión para poner en evidencia a profesores y colegas que les agreden en contextos de trabajo de campo.⁷

Estas situaciones han traído consigo, por una parte, la adopción de nuevas formas de obtención de información empírica y ajustes a las prácticas de campo; por otra, una mayor disposición de las instituciones educativas y laborales para implementar códigos de seguridad y códigos de ética que pretenden regular las relaciones entre pares y entre quienes ocupan posiciones jerárquicas e inequitativas. La preocupación por encontrar soluciones a estos problemas ha dado protagonismo a las antropólogas feministas y a las antropólogas de género debido a que son profesionales expertas en esos temas, con alta calificación para asesorar, diseñar, acompañar, evaluar e institucionalizar los mecanismos que conduzcan a la construcción de relaciones equitativas dentro de los espacios en que se ejerce la antropología, así como para definir los mecanismos de articulación que pueden procurar seguridad en el trabajo de campo a quienes realizan investigación empírica en contextos adversos.

Aportes del libro

La presente obra, como señalamos previamente, proviene en su mayoría de trabajos presentados inicialmente como ponencias (y luego convertidos en capítulos) en el IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, organizado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS), realizado en Querétaro en octubre de 2016, en el cual se llevaron a cabo cuatro Simposios de Antropología Feminista: Epistemologías feministas y prácticas corporales; Ética y antro-

⁷ *Las del Fondo* hemos signado comunicados en apoyo a las denuncias de acoso que han hecho estudiantes a sus profesores y de colegas a sus pares, en departamentos de antropología y centros de investigación de distintas universidades de México.

pología feminista; Tres generaciones de antropólogas feministas: voces presentes y futuras; y Retos de la antropología feminista ante las nuevas expresiones de violencia y despojo.

El libro, una colección de veinte textos, está organizado en cinco secciones, a través de las cuales se despliegan contribuciones de antropólogas feministas pertenecientes a distintas generaciones (etarias e intelectuales), con distintos enfoques teóricos, preocupaciones epistemológicas y políticas particulares, con diferentes adscripciones institucionales y laborales, así como con distintas formas de activismo, dentro y fuera de la academia.

El trabajo de cada capítulo se enriqueció gracias a la generosa lectura que hicieron un conjunto de antropólogas feministas con reconocidas trayectorias, dos por cada capítulo, así como por los cuatro dictámenes anónimos que recibió el libro en su conjunto. De manera que, además de las coordinadoras y las autoras, es el producto del trabajo de más de 60 especialistas. Lamentamos las ausencias de queridas colegas que, por diversas razones, no participan en esta publicación, pero que han estado presentes de forma permanente en nuestras formaciones, nuestros diálogos, nuestros desacuerdos y nuestras reflexiones.

A continuación, presentamos una breve descripción de cada sección y de los capítulos que están comprendidos en ellas.

Apuntes desde las epistemologías feministas

La sección “Aportes desde las epistemologías feministas” surgió del interés de las coordinadoras de este libro por hacer una reflexión profunda sobre si las epistemologías y las metodologías feministas han contribuido a generar una antropología crítica y diferente a la del canon antropológico e intentar analizar cómo lo han hecho, a través de qué herramientas y cómo ha ido cambiando la manera de entender el “objeto de estudio” pero también cómo se ha pasado de la distancia estricta entre “sujeto de investigación” y “objeto de estudio” a la comprensión de la articulación y a la transformación de éstos. Las autoras de esta sección se han preocupado por analizar la manera en cómo se han producido las teorizaciones y las metodologías de la antropología fe-

minista en México. La circulación de teorizaciones ha traído conceptos y propuestas metodológicas de los Estados Unidos y de Europa y, al mismo tiempo, las antropologías feministas en México han tenido puntos de partida, contextos y discusiones muy diferentes a los que se han dado en las universidades del Norte Global. Una de las características ha sido el compromiso y la responsabilidad de las antropólogas feministas con los grupos y comunidades con los que han trabajado, pero, sobre todo sus apuestas críticas para repensar constantemente no solamente la disciplina, sino el propio subcampo. En este sentido, este apartado reúne una serie de capítulos de autoras interesadas en repensar las cuestiones epistemológicas, teóricas y metodológicas que la antropología ha aportado a los feminismos, así como las contribuciones que los movimientos de mujeres, feministas, indígenas, negras, campesinas y de la disidencia sexual han hecho a la antropología. En ese sentido, Martha Patricia Castañeda Salgado contribuye en esta sección con el capítulo titulado “Antropología feminista y epistemología”. En él, la autora expone algunos de los puntos clave que las antropologías feministas han heredado de las reflexiones epistemológicas y las rupturas que se han generado a partir de los cuestionamientos teóricos sobre la producción de conocimiento. Castañeda retoma algunas de las características de las antropologías feministas, así como algunos de sus nodos problemáticos. Considera, entre otras cosas, que una de las cualidades distintivas de las antropólogas feministas es generar conocimientos implicados, resultado de su inclinación a retomar la relación sujetos-prácticas como un punto de partida central para la investigación que realizan.

El segundo capítulo, de la autoría de Marisa G. Ruiz-Trejo, quien pertenece a una generación de investigadoras interdisciplinarias que inició sus estudios en antropología en 2008, en “Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica”, realiza un recorrido sobre lo que podemos denominar estudios de mujeres y de género en América Latina, así como las particularidades de la antropología feminista en Chiapas y Centroamérica. Antropología que está marcada desde los años setenta por los conflictos sociales, los enfrentamientos bélicos, golpes de Estado, militarización, paramilitarización, el genocidio en Guatemala y las políticas contrainsurgentes en El Salvador y Nicaragua, conflictos que provocaron el desplazamiento forza-

do de una buena parte de su población, el arribo a campos de refugio en Chiapas y el recrudecimiento de la violencia. Este contexto adverso tuvo, entre sus muchas consecuencias, la reducida incorporación de las mujeres a la vida académica. Sin embargo, la autora muestra cómo a pesar de esas hostiles condiciones existe un fértil debate que se traduce en aportes teóricos sugerentes a la reflexión sobre los feminismos en antropología. En su texto destaca los aportes de las pioneras en etnografía (1940-1960), las contribuciones de antropólogas influenciadas por las corrientes feministas marxistas (1970-1989) y las aportaciones teóricas de investigadoras indígenas, afrodescendientes, lesbianas y trans (1990 a la fecha). Se trata de un texto sugerente ya que además de aportar un recuento de la antropología cultivada por mujeres centroamericanas y chiapanecas en el último siglo, nos invita a conocer los debates múltiples y las expresiones del feminismo decolonial contemporáneo en la región.

Por su parte, el capítulo de Gisela Espinosa se desarrolla en el Valle de San Quintín. Lleva por título “Desplazando la mirada del resultado al proceso: investigación colaborativa y co-producción de conocimiento” y es un aporte desde la “objetividad fuerte” a la comprensión de la situación de las ex jornaleras que forman parte la asociación civil Naxihi na Xinxe na Xihi (Mujeres en Defensa de la Mujer), en constante lucha por los derechos laborales, derechos sexuales y reproductivos y acceso a una vida libre de violencia para las mujeres. El trabajo de Espinosa es una experiencia que supuso una alianza entre la academia y las mujeres exjornaleras. El texto aporta reflexiones sobre la colaboración como un proceso y la manera de “co-producir conocimiento”. Es un trabajo que ilustra de forma clara el complejo proceso del trabajo de campo y la manera en que se organizan los datos, se sistematiza la información y se llega a la escritura colaborativa. El último apartado de este capítulo: “Reflexiones a la luz de la experiencia”, sintetiza las condiciones, las premisas y los múltiples resultados de esta investigación colaborativa.

Posturas éticas en las antropologías feministas

En los tres capítulos que conforman la segunda sección de este tomo, se aprecia cómo la ética es un eje para quienes desarrollan la antropología feminista. Si bien las tres autoras se avocan a temáticas distintas –trabajo del hogar remunerado, las mujeres indígenas rurales y la violencia contra las mujeres– comparten algunas posturas y preocupaciones éticas comunes a la antropología feminista, la antropología colaborativa y la antropología emancipadora. Las tres asumen de manera explícita su compromiso ético-político con las mujeres sujetos de investigación. Implica un proceso constante de reflexividad crítica con respeto a las diferencias, similitudes, privilegios y el poder. Las tres proponen ejercer responsabilidad y respeto en la interpretación y la representación de las experiencias de las sujetos. Se comprometen a ser co-participes en las luchas por la justicia definidas a partir de las problemáticas de las propias mujeres y propiciar relaciones no jerárquicas entre las y los participantes.

En el primer capítulo de esta sección, “El trabajo del hogar remunerado: Reflexiones políticas y éticas a partir de mi colaboración con organizaciones de trabajadoras del hogar en México”, Mary Goldsmith escudriña las dimensiones éticas y políticas del trabajo del hogar remunerado, que es emblemático de las desigualdades persistentes que atraviesan la sociedad mexicana. Narra con tintes autoetnográficos su acercamiento a la cuestión del trabajo del hogar remunerado y describe cómo se construyó su posicionamiento como investigadora, activista y colaboradora con el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar, el Sindicato Nacional de Trabajadoras y Trabajadores del Hogar y otras organizaciones. Hace un recorrido histórico de los debates en torno al trabajo doméstico remunerado y el feminismo en América Latina, así como un análisis de recientes discusiones teóricas, metodológicas y éticas sobre cuidados y el trabajo del hogar. Aborda los puentes e intersticios entre las prácticas y ética de la antropología feminista y algunas propuestas éticas feministas de corte más general con el fin de contar con un marco conceptual para la discusión posterior. Para ahondar en estas cuestiones, analiza las interacciones entre organizaciones de trabajadoras del hogar, empleador/as, feministas y el go-

bierno mexicano. A lo largo de su texto, considera tres problemáticas que han sido debatidas (y lo siguen siendo) por investigadoras, activistas, feministas, organizaciones de trabajadoras: si es moral contratar a una trabajadora del hogar, si es posible construir relaciones no opresivas en el trabajo del hogar remunerado y si se puede erradicar las condiciones de servidumbre y discriminación.

En el segundo capítulo de esta sección, “Tejer redes en el trabajo de campo con mujeres rurales e indígenas de Rancho Nuevo de la Democracia: los desafíos feministas”, Verónica Rodríguez Cabrera examina las implicaciones éticas, teóricas y metodológicas del trabajo etnográfico y el quehacer feminista con mujeres en la Montaña Baja de la Costa Chica del Guerrero, en el sur de México. Rodríguez argumenta que la etnografía, sobre todo la que privilegia el punto de vista del actor, es una herramienta potente para comprender las experiencias cotidianas, saberes y conocimientos de las mujeres indígenas y rurales en toda su diversidad, así como para develar los problemas que enfrentan, sus potencialidades y capacidades para responder a éstos. Afirma que la investigación feminista al reconocer las experiencias y situaciones concretas de las mujeres ha puesto en duda los paradigmas dicotómicos, universalizantes y monolíticos. Sin embargo, observa que esta crítica feminista difícilmente se incorpora a las acciones gubernamentales. Más bien las políticas públicas focalizadas a las mujeres indígenas y rurales (conceptualizadas como grupos vulnerables) son orientadas por una versión simplista de la perspectiva de género y responden al cumplimiento de metas y objetivos financieros y gubernamentales, no a las necesidades y demandas de las propias mujeres. Por necesidad, las mujeres indígenas y rurales se encuentran frente a la paradoja de aceptar los recursos gubernamentales (que prometen mejorar sus condiciones) y a la vez sujetarse a nuevas formas de control que conllevan estos programas. La desilusión, la desconfianza y el desgaste de las comunidades y de las mujeres en particular, frente a las promesas incumplidas de políticas y proyectos forman parte del escenario en el cual Rodríguez desarrolla su trabajo.

Para ahondar en la etnografía feminista que apuesta a la perspectiva del actor, Verónica Rodríguez analiza minuciosamente cinco aspectos de su trabajo de campo: la compatibilización de los objetivos de la

investigadora-activista con las expectativas de las mujeres; la construcción de vínculos de confianza que propician un diálogo íntimo, profundo y a veces doloroso que conlleva la responsabilidad ética de guardar la confidencialidad de las involucradas y de comprometerse con la búsqueda de posibles caminos que respondan a los problemáticos vislumbrados; la participación constante en la vida cotidiana donde una se vuelve parte de la historia que narra; las confrontaciones entre mundos de vida de las investigadoras y las sujetas de la investigación donde se visibilizan creencias, valores, privilegios, poderes y recursos diferenciados; y los procesos de devolución que van más allá de la simple entrega del manuscrito final. Rodríguez destaca en cada uno los retos éticos y metodológicos para la antropología feminista.

En el último texto que conforma esta sección, “Empatía e identificación emocional en investigaciones feministas sobre violencias contra las mujeres,” Estela Casados González además de presentar algunos resultados de su estudio sobre la violencia hacia las mujeres en el estado de Veracruz, explora la implicación de las antropólogas feministas en sus pesquisas sobre la violencia. Ante el recrudecimiento de la violencia en general y hacia las mujeres en particular y la ausencia de datos oficiales confiables sobre la violencia en contra las mujeres en dicha entidad, resultó imperativo construir un registro y diagnóstico de los casos de feminicidios, desapariciones, homicidios y otras modalidades de violencia de género. Casados, coordinadora del proyecto “Asesinatos de mujeres y niñas por razón de género. Feminicidios en la entidad veracruzana”, describe cómo las integrantes del equipo de la Universidad Veracruzana detectaron y rastrearon los casos a través de portales informativos, medios impresos, páginas gubernamentales y redes sociales. Sistematizaron y analizaron cada caso a partir de la teoría feminista y de género. El diagnóstico elaborado en 2015 fue fundamento para solicitar la Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres, solicitud que fue aprobada el año siguiente.

Para evitar riesgos a la integridad de las investigadoras, que incluyó a estudiantes y egresadas de la carrera de antropología, se decidió recopilar la información exclusivamente a través de medios digitales e impresos. Por lo tanto, a diferencia del trabajo etnográfico de campo, en este proyecto no hay un contacto personal directo entre el equipo de

investigadoras y las mujeres violentadas, ya que se relacionan a través de los documentos. Casados plantea que uno de los retos que enfrentan es encontrar un manejo ético de la información sobre las víctimas, donde se preservan el respeto a la dignidad y el valor de las mujeres.

A través del proceso de registrar, sistematizar y analizar los casos de los feminicidios, homicidios y desapariciones, las integrantes del equipo del proyecto se percataron de que compartieron características y condiciones similares con las víctimas, lo cual produce una identificación con ellas. Como antropólogas feministas asumen el compromiso ético y político de visibilizar y denunciar la violencia y buscar justicia para sus víctimas; sin embargo, en la medida que se visibiliza la violencia ejercida contra las víctimas de feminicidio, homicidio y otras agresiones, se devela el grado de riesgo al que la propia investigadora está sujeta y los alcances aún limitados de la lucha feminista por la justicia.

Protagonistas diversas, voces multisituadas

La tercera sección de este libro está integrada por cinco trabajos preparados por antropólogas de diversas generaciones, quienes expresan sus posicionamientos políticos y académicos, ya sea como antropólogas feministas, como activistas sociales, acompañantes de procesos organizativos o analistas comprometidas con los procesos en los que participan o de los que forman parte. Reflexionan sobre sus experiencias de investigación, entrecruzadas con su participación en experiencias de resistencia/construcción, cuyo horizonte tiene como objetivo central la construcción de mundos con mayor equidad y libres de violencia contra las mujeres. Así mismo, estos capítulos muestran los vasos comunicantes con otros feminismos como son los de las afrodescendientes, las posturas descolonizadoras o decoloniales y sobre las especificidades de la construcción de los feminismos indígenas. Sobre esta última perspectiva los artículos muestran que en su diversidad forman parte un giro epistémico y político en clave feminista y autonómica que ha sido propuesto por indígenas y académicas de Guatemala, Bolivia, Ecuador y México, contextos de referencia de las autoras.

Inicia esta sección con el texto de Mercedes Olivera, “La dominación estructural en la construcción de rebeldías, de nuestro feminismo y de nuestras alianzas”. La autora propone la noción de feminismo “autonómico indo-campesino” para dar cuenta de la articulación de dos posicionamientos. Por una parte, las mujeres con quienes trabaja conciben a su práctica feminista como autonómica, porque busca construir su autodeterminación en el plano personal y la construcción de autonomías políticas en sus comunidades. Y, lo llaman indo-campesino porque las mujeres indígenas y campesinas han colocado en el centro de sus reivindicaciones sus problemas de sobrevivencia familiar, marcados por un creciente empobrecimiento –resultado de la polarización, discriminación y segregación de la dominación patriarcal-capitalista– y las consecuencias violentas que les ha acarreado en su vida cotidiana. Por lo cual asevera que estas urgencias lo diferencian de los feminismos urbanos que priorizan demandas relacionadas con el sexo y la sexualidad. El fundamento del análisis es la trayectoria de dos organizaciones de mujeres indígenas existentes en los Altos de Chiapas: la Coordinadora Diocesana de Mujeres y el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. Puntualiza sobre la existencia de una serie de confluencias entre las dos organizaciones analizadas, siendo la fundamental su lucha contra la dominación estructural del sistema capitalista y afirma que ésta puede ser base para una alianza de largo alcance. En particular, se refiere a la cercanía de ambas con las mujeres zapatistas, por lo que se trata de un capítulo revelador de la envergadura, contenido y tensiones de la organización de las mujeres indígenas zapatistas y las bases de apoyo en esta entidad.

El siguiente capítulo, “Construyendo la equidad: La experiencia de tres generaciones de mujeres indígenas en México”, fue preparado por Laura Valladares, antropóloga de la siguiente generación a la de Mercedes Olivera. Mientras ésta última inicia su praxis antropológica en los años sesenta, Laura lo hará a partir de finales de los ochenta del siglo pasado. En el capítulo presenta un panorama sobre el andar de las mujeres indígenas desde una mirada intergeneracional y transgeneracional. Elabora una suerte de genealogía a partir los cambios que se han registrado en tres generaciones de mujeres que tienen en común una participación política activa en defensa de los derechos políticos y cul-

turales de sus pueblos, transitando hacia una apropiación cultural de la perspectiva de género, hasta arribar a una propuesta teórica política de aquellas mujeres que se asumen como feministas desde distintas denominaciones: feminismo indígena, feminismo descolonial, feminismo comunitario o los ecofeminismos, entre otras auto adscripciones. La autora concluye que existe un enorme interés por la formación de mujeres líderes con una perspectiva de género a partir de sus propias culturas, con los conocimientos y compromisos que les permitan disputar cargos de representación, dirigir instituciones, organizaciones, desarrollar capacidades y habilidades de negociación y cabildeo, para su incidencia en los necesarios procesos de cambio, tanto al interior de sus propias colectividades étnicas, como en el marco de la defensa de la cultura, de sus derechos como mujeres, de sus pueblos y de sus territorios, los cuales están en peligro por la expansión del modelo extractivista vigente.

El tercer capítulo de esta sección corresponde a Carmen Cariño, quien lo intitula “Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. Hacia epistemologías feministas otras y apuestas descoloniales”. Este texto está dedicado a realizar un recuento pormenorizado de las discusiones y debates que forman parte de la corriente feminista decolonial, haciendo énfasis sobre lo que es denominado como *colonialidad del saber*; es decir la colonialidad, o las dependencias frente a los conocimientos occidentales y su imposición como conocimientos científicos, así como sus vínculos con lo que se denomina la *colonialidad del género* en la construcción del conocimiento científico. La autora se posiciona como parte de las mujeres indígenas que en los últimos años han llegado a las universidades y que forman parte de una generación de mujeres que buscan aportar sus reflexiones en la construcción de conocimientos “otros”, con un pie en la academia y con el otro en las luchas de sus pueblos y comunidades en la defensa de lo que denominan tierras-territorio-vida. Se autoafirma como mujer de origen *Nuu Savi* y campesino, activista y feminista descolonial, además de socióloga y antropóloga. Estos elementos identitarios cruzan su pertenencia y el lugar desde el que hace un recorrido basto sobre las y los autores que han contribuido a la construcción de una posición decolonial, feminista y anticapitalista. Concluye con un

llamado a “crear coaliciones, que generen conocimientos, ideas, que abran surcos y abonen a la lucha de los pueblos por la defensa de la vida, desde una perspectiva feminista, antirracista, anticapitalista, descolonial, dentro y fuera de la academia”.

El cuarto capítulo de esta sección ha sido preparado por Georgina Méndez, quien es una joven académica de origen Ch’ol con una importante trayectoria de trabajo con diferentes organizaciones indígenas. Su texto “Mujeres indígenas el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente” es una apuesta por la palabra y la agencia de las propias mujeres indígenas, con el énfasis colocado en las propuestas, narrativas y estrategias del activismo feminista de dos organizaciones de mujeres indígenas: la Escuela de Formación de Mujeres Líderes ‘Dolores Cacuango’ de Ecuador y el grupo de Mujeres Mayas KAQLA, de Guatemala, en particular en lo que toca a la capacitación y la formación de cuadros de mujeres indígenas. Retoma las propuestas de Joanne Rappaport (2005) cuando afirma que las tradiciones orales y escritas de las mujeres indígenas pueden ser consideradas como la militancia del presente, que dan continuidad a la memoria de las comunidades indígenas.

Cerramos con el capítulo “Devenires feministas de mujeres jóvenes en México”, de Nadia Rosso, la más joven antropóloga feminista que escribe en esta sección. El objetivo principal que se propone es acercarse a la identidad discursiva y a la narración de lo que se denomina como el devenir feminista de siete mujeres jóvenes. Se trata de un texto interesante que da cuenta de una de las nuevas estrategias metodológicas utilizadas en la antropología: el uso de las tecnologías de la información y la comunicación (TICS) como fuentes de información. El *corpus* de las narrativas personales de las mujeres que aceptaron participar en su pesquisa fue obtenido a partir del uso de las redes sociales y de manera virtual. Con esta forma de aproximación se separa de las que considera perspectivas adultocéntricas feministas, las cuales niegan o desconocen que las feministas jóvenes son actoras centrales de los feminismos en todas las latitudes. Afirma que la apropiación de las redes sociales por parte de las mujeres ha significado una toma de la palabra y con ello un quiebre en la organización del poder patriarcal que niega el uso de la palabra a las mujeres –en especial algunas mujeres: lesbia-

nas, racializadas, empobrecidas. Concluye señalando que la presencia y visibilidad de feministas en las redes ha escalado casi exponencialmente: perfiles, personajes, colectivas, páginas que dan foro a la expresión de ideas censurables por el poder. La autora concluye que la identificación de estas mujeres como feministas jóvenes no sólo transforma su propia identidad—incluida la identidad de género—y con ello la forma de vivirse en el mundo, sino también la forma de interpretar y entender todo su entorno.

La antropología y el feminismo: narraciones en primera persona sobre experiencias de investigación y de docencia

En la cuarta sección se presentan cinco textos escritos mayoritariamente en singular, pero también en plural, en los que las autoras describen sus diversas formas de ser y hacer como antropólogas y sus vicisitudes al enfrentarse a campos con claros dominios masculinos. Son mujeres de varias generaciones, que han vivido un país y un entorno laboral cambiante, dedicadas a campos diversos de nuestra disciplina. Aunque describen historias particulares, diferentes en años de formación y experiencia, comparten una postura transformadora y crítica, tanto en los ámbitos académicos, como en el activismo, o en ambos. En sus relatos, establecen diálogos múltiples entre la antropología y el quehacer feminista, expresados en sus particulares experiencias, entremezclando reflexiones y cuestionamientos en torno a los vínculos entre sus propias historias y los contextos.

Así, producen *narrativas personales* como historias evocadoras específicamente centradas en su formación académica, en sus investigaciones y en sus propias vidas. También podrían considerarse *etnografías reflexivas* pues, entre otros asuntos, describen las maneras en que cambiaron en su trabajo de campo (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Así, los textos se acercan a la propuesta autoetnográfica, “como proceso y como producto a la vez” (2015: 250), dado que las miradas retrospectivas que seleccionan sólo “son posibles porque ellas mismas son parte de una cultura y tienen una identidad cultural particular” (íbidem:

253). De esta forma, contribuyen a una forma legítima de construir conocimiento, ya que, si bien sus textos contienen remembranzas y evocaciones, van más allá de esto, pues proponen interpretaciones antropológicas de sus propios itinerarios vitales.

Sara Elena Pérez Gil Romo presenta el relato de su experiencia como investigadora en “A 45 años: lo que hice y lo que hago ahora”, desde que su objeto de estudio fue la desnutrición infantil y la cuantificación del consumo, hasta el presente, cuando la percepción del cuerpo y las prácticas alimentarias de las mujeres, se han constituido en temática de investigación, cruzada por la visión de género convertida en un “yo” y un “nosotras” compartido en torno a las representaciones sociales de la alimentación, los saberes sobre la comida y la comensalidad.

Con “Una mirada feminista en Antropología”, Gilda Salazar Antúnez nos presenta su reflexión en torno a la experiencia emocional e ideológica de más de cuatro décadas, que orientó sus decisiones vitales para definir su práctica profesional, vinculada a una práctica de militancia política y feminista. Experiencia convertida, en síntesis, en una manera particular de hacer antropología y construirse como antropóloga, en un ejercicio de creación del propio auto-concepto.

En el capítulo “Antropología de la alimentación infantil: apuntes entre el feminismo, la interdisciplina y la vida misma”, Monserrat Salas Valenzuela expone su posicionamiento respecto a cómo la alimentación infantil se puede constituir en un campo de estudios antropológicos desde una perspectiva feminista y/o de género. A partir de su experiencia de investigación en ese campo, propone una conceptualización feminista de las tareas alimentarias y de la crianza como crítica al planteamiento biomédico que considera a las mujeres como *informantes*, como blanco de programas y políticas, no como protagonistas de los procesos alimentarios, que toman decisiones basadas en la información, en sus experiencias, en el constante ir y venir de sus vidas.

Adriana García Meza nos ofrece en “Trayectoria profesional y laboral: una narrativa feminista y personal”, un recuento como antropóloga social feminista en las dos décadas recientes, en el que enfatiza las experiencias y expectativas profesionales, laborales y personales, los significados que los y las docentes en formación construyen respecto

a su trabajo académico en el marco de las políticas modernizadoras de la educación superior y cuestionando su práctica como formadora de docentes en un ámbito siempre trastocado por el género y el feminismo. Además de reflexionar en torno al ámbito pedagógico de su vida, la autora evoca en el relato su participación activa en el colectivo feminista poblano “Las Bigotonas”, entre 2009 y 2010.

Finalmente, Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera, joven antropóloga feminista, en “Senti-pensando la antropología: mi experiencia y contradicciones en el pensar-hacer”, convoca a posicionar nuestra disciplina fuera del salón o la universidad, llevarla a la calle y a la vida cotidiana. Ofrece una interesante crítica al *sujeto universal* (masculino y blanco) planteado por la antropología clásica respecto a quienes hacen trabajo de campo, y propone, por tanto, tomar en cuenta las diversas experiencias de mujeres antropólogas, des-universalizando al sujeto. Lo anterior conduce a pensar los riesgos y medidas de seguridad en campo que las antropólogas feministas necesitamos desde nuestra subjetividad particular.

Expresiones contemporáneas de la violencia

En esta última sección, se abordan las distintas maneras como asistimos a un proceso de recrudescimiento de diversas formas de violencia estructural que afectan a amplios sectores de la población en su articulación con procesos de despojo, extractivismo, expulsión territorial y ocupación de espacios comunes. A través de ellos se expresa la preocupación académica y política de las autoras por documentar y analizar, desde una perspectiva feminista, esas formas específicas que hoy día asumen las violencias y los conflictos en la región. Los textos hablan de violencias armadas en las cuales participan actores estatales y paraestatales, articulados con iniciativas de expansión económica en territorios que se convierten en fuente de disputa por su importancia en el flujo de capitales. Igualmente se abordan temas relacionados directamente con los cuerpos de las mujeres, como el feminicidio, la trata de personas y la violencia obstétrica como parte de las violencias naturalizadas en las que el Estado es un actor central, bien por acción, por complicidad o por omisión.

El primer trabajo corresponde a Lina Berrio, quien en su texto denominado “Cuerpos intervenidos, violencias naturalizadas. Reflexiones sobre la violencia obstétrica e institucional experimentada por mujeres indígenas en Guerrero”, aborda la violencia obstétrica en los servicios de salud y sus impactos en las vidas de mujeres Na Saavi y Meph’á de la Costa Chica de Guerrero. Entrecruces de violencias de género, violencias estructurales y prácticas de discriminación y racismo, son el telón de fondo que este trabajo permite pensar; abonando a una reflexión sobre una de las vetas más prolíficas de producción académica y activista desde el feminismo, como es el campo de la salud y el género, así como la defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

La autora argumenta que la violencia obstétrica es otra forma de violencia institucional ejercida al interior de los servicios de salud, por lo que hay una responsabilidad del Estado en la producción de dichas violencias en tanto le corresponde garantizar los derechos humanos y, particularmente, los derechos reproductivos de las mujeres. Estas violencias que afectan a las mujeres durante sus embarazos, partos o puerperios; no pueden entenderse desligadas de las violencias estructurales que agudizan desigualdades en personas específicas, en un contexto de transformación y debilitamiento del estado. El análisis feminista sobre el contexto posfordista de precarización de la vida y de agendas neoliberales que apuntan a la descentralización y reducción gubernamental, permite analizar la articulación entre violencia y salud en su dimensión institucional. Al igual que otros capítulos del libro, su trabajo muestra cómo las dimensiones de clase y etnicidad se suman de manera contundente a la de género y permiten comprender los impactos diferenciados de la violencia en ciertos sujetos específicos.

Natalia de Marinis da continuidad a esta reflexión con su texto denominado “Apuestas para comprender los entrecruces de violencias: reflexiones desde una investigación antropológica y colaborativa con mujeres nahuas de Zongolica, Veracruz”, en el cual muestra la experiencia de organizaciones de mujeres de la sierra de Zongolica, particularmente la de la “Casa de la Mujer Indígena de Zongolica”, analizando los procesos de prevención y atención que organizaciones locales como ésta desarrollan acompañando a cientos de mujeres indígenas víctimas de violencia.

A partir del caso de Ernestina Ascencio, quien falleciera luego de una brutal agresión y violación por parte de integrantes del Ejército, se reconstruyen las vivencias y emociones de otras mujeres nahuas, evidenciando lo que significa en los espacios locales el incremento exacerbado de la violencia contra las mujeres desde la propia experiencia de quienes las acompañan en las acciones de prevención o demandas jurídicas, mostrando los enormes desafíos a los cuales se enfrentan estas acompañantes defensoras de derechos humanos de las mujeres. Igualmente analiza los ámbitos de la justicia y los entrecruces de violencia que enfrentan las mujeres indígenas de la sierra al interior de sus hogares, en sus comunidades y en los espacios institucionales; visibilizando cómo las múltiples formas de violencia se conectan de manera interseccional. Ello permite repensar los márgenes como sitios ambiguos construidos a partir de límites porosos entre diferentes expresiones de violencia actuales e históricas; márgenes que a su vez están definidos por la construcción histórica racializada de las identidades en los bordes de la sociedad mayor. La autora comparte también, algunas preocupaciones sobre las posibilidades de aterrizar metodológicamente la perspectiva interseccional en nuestros trabajos, para concretar y potenciar políticamente esta perspectiva.

La sección continúa con un trabajo de Cristina Oehmichen Bazán. Su investigación va más allá de las fronteras nacionales, permitiendo encontrar puentes de continuidad con fenómenos similares en otros países de la región. En su texto “El *continuum* de la violencia neocolonial contra las mujeres indígenas en México y Canadá”, enmarca la violencia experimentada por las mujeres indígenas en el contexto de los fenómenos de despojo y expropiación enfrentados por los pueblos indígenas y las poblaciones rurales debido al avance del capital hacia regiones que antes no habían sido codiciadas y que ahora se convierten en objeto de despojo. La autora plantea una necesaria y valiosa reflexión sobre las relaciones de los pueblos originarios con los estados nacionales de México y Canadá, para comprender las violencias crecientes enfrentadas por las mujeres en ambos países, la naturaleza de cada una de estas violencias, así como las condiciones de desigualdad que hacen posible la reproducción de las asimetrías de género y las agresiones contra las mujeres indígenas en ambos países.

Desde la frontera sur e incorporando la mirada de mujeres guatemaltecas residentes en Tapachula, Vanessa Maldonado nos introduce con su trabajo “¿Combate a la trata de personas o criminalización del trabajo sexual? Etnografía de las políticas anti-trata y su relación con el trabajo sexual y migración en la frontera México (Chiapas)-Guatemala” al cuestionamiento, desde la antropología feminista, de la producción y consecuencias de un discurso hegemónico sobre trata de personas en contextos neoliberales. A partir de un trabajo antropológico realizado a ambos lados de la frontera sur con mujeres guatemaltecas vinculadas al trabajo sexual en Tapachula, quienes habían experimentado previamente situaciones de violencia o trata, argumenta que se ha elaborado un discurso que mezcla el ejercicio del trabajo sexual y la prostitución con la trata sexual, contribuyendo así a estigmatizar a las mujeres en esa región fronteriza. Su etnografía y las historias recuperadas de mujeres guatemaltecas migrantes permiten evidenciar las dinámicas y relaciones vinculadas a las representaciones hegemónicas sobre la trata, el trabajo sexual y las migraciones indocumentadas.

Concluimos el libro con un conjunto de consideraciones en torno a los ejes conceptuales y temáticos que logra abarcar, así como un reconocimiento de los caminos no andados en él, así como los que aparecen en el horizonte. Confiamos en que los textos aquí reunidos contribuyan a las reflexiones entre antropólogas feministas, pero también a establecer diálogos con personas interesadas por adentrarse en nuestro campo desde otras posturas antropológicas, desde fuera de la disciplina y, en particular, con todas aquellas que encuentran en los feminismos las posibilidades de imaginar y de poner en práctica relaciones humanas emancipatorias.

Ciudad de México, San Cristóbal de las Casas y Oaxaca,
septiembre de 2019.

Bibliografía

- BARRERA BASSOLS, D. (2002) *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*. México: GIMTRAP.
- BERRIO Palomo, L. (2017a) Diez años de intervenciones y políticas públicas para reducir la mortalidad materna en Guerrero. Balances necesarios. En: *Salud y mortalidad materna en México. Balances desde la antropología y la interdisciplinariedad*. Freyermuth Enciso, Graciela (coord). CIESAS. Ciudad de México: Colección México Temas Nacionales, 168-251
- BERRIO Palomo, L. y Lozano Daza, A. (2017b) De lo local a lo federal: repensando las estrategias de incidencia en políticas públicas para la incorporación de agendas en salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas. La experiencia de Kinal Antzetik D.F en la Coalición por la salud de las Mujeres. En: *Hacia mayor equidad en salud: el papel de las organizaciones de la sociedad civil y su incidencia en las políticas públicas para la salud de las mujeres indígenas en México*. Juárez, Clara y Hevia, Felipe (coords.) IDRC, Alternativas y Capacidades/CIESAS. Ciudad de México, 105-155
- BERRIO Palomo, L. y Singer, E. (2016) La salud sexual y reproductiva. Un ámbito de disputa en la construcción de ciudadanía para las mujeres indígenas. En: *Mujeres frente a las paradojas de la ciudadanía*. Cejas, Mónica (coord.). Ciudad de México: UAM-Xochimilco / Editorial Terracota 115-144.
- CABNAL, L. (2010) Sobre feminismos comunitario autonómico: Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: feminismo comunitario*. Bolivia: ACSUR, Las Segovias, 10-25.
- CASTAÑEDA Salgado, M. P. (2015) Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria. En: *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias*. Chávez Carapia, Julia (coord.). México: ENTS-UNAM, 119-141.
- _____ (2014) Antropologías feministas en contexto: Tránsitos y recorridos en tres países latinoamericanos. En: *I Coloquio Latinoameri-*

- cano de *Antropología Feminista*. Daich, Deborah (comp.). Buenos Aires, Argentina: Librería de Mujeres Editoras, 41-64.
- _____ (2012) Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, 36, diciembre, Universidad de Buenos Aires, 33-49.
- CASTAÑEDA Salgado, M. P. y Del Jurado, F. (2014) La Agenda Política de las Mujeres Indígenas de México: una propuesta de cambio para el México actual. En: *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la Humanidad*. Delgado Ramos, Gian Carlo (coord.). México: CEIICH-UNAM. 217-232.
- CASTRO Espinosa, M. (2013) *La construcción de la ciudadanía de las niñas y las jóvenes en el Distrito Federal. El avance en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, una vía para enfrentar la violencia sexual como violencia de género*. Tesis de Maestría en Antropología. México: UNAM.
- CUMES, A. (2015) La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En: *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras*. AA.VV. Chiapas, México: Retos, 135-158.
- CURIEL, O. (2009) *Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Disponible en: <<http://insaut.blogspot.mx/2014/07/descolonizando-el-feminismo-una.html>> [consulta 15 de diciembre 2018].
- DAICH, D. (2014) Presentación. Por una antropología feminista. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, Deborah (comp.). Buenos Aires. Argentina: Librería de Mujeres Editoras, 3-12.
- DAVIS, A. (2005) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- D'AUBETERRE Buznego, M. E. (2000) *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac*. Puebla: El Colegio de Michoacán / BUAP.
- ELLIS, C., Adams, TE., y Bochner, A. (2015) Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, 14, 249-273
- GARCÍA Mora, C. y Medina, A. (eds.) (1986) *La quiebra política de la antropología Social en México. Antología de una polémica: la polarización, 1971-1976*. México: UNAM.

- GRUPO DE INVESTIGACIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y FORENSE (2018) *Guía de búsqueda de personas desaparecidas con enfoque en la verdad y la justicia*. México: GIASF / Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra / Cooperación Alemana / GIZ.
- GOLDSMITH Connelly, M. R. y Sánchez Gómez, M. J. (2014) Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*, 20, 121-135.
- GÓMEZ Regalado, A. (2004) Trascendiendo. *Desacatos*, 15-16, 199-208.
- GONZÁLEZ Montes, S. (2012) La violencia de género en el campo mexicano: contribuciones recientes a su conocimiento. *Estudios Sociológicos*, 30, Extraordinario, 213-238.
- _____ (1993) Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina. En: *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. Soledad González Montes (coord.) México: El Colegio de México. pp. 17-54.
- _____ (1999) Las “costumbres” de matrimonio indígena en el México indígena contemporáneo. En: *México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos. V Reunión de investigación sociodemográfica en México*. 4 México: El Colegio de México / Sociedad Mexicana de Demografía, 87-141.
- GÜEMES, L. O. y García Mora, C. (coords.) (1988a) *La antropología en México. Panorama histórico. 9. Los protagonistas* (Acosta-Dávila). México, INAH.
- _____ (1988b) *La antropología en México. Panorama histórico. 9. Los protagonistas* (Díaz-Murillo). México: INAH.
- HARDING, S. (1987) *Is there a Feminist Method? Feminism and Methodology*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1-14.
- _____ (1991) *Thinking from the Perspective of Lesbian Lives. Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, New York: Cornell University Press. pp. 249-267.
- _____ (2016) *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- HARRISON, E. y Harrison, F. (1999). *African American Pioneers in Anthropology*. University of Illinois Press.
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. (coord.) (2015) *Bajo la sombra del guamu-chil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*.

- México: CIESAS / International Work Group for Indigenous Affairs. 2ª edición.
- _____ (coord.) (2008) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS.
- _____ (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 24. 206-229.
- HUACUZ ELÍAS, M. G. (2018) *¿Violencia de género o violencia falocéntrica? Variaciones sobre un sistema complejo*. México: INAH.
- KROTZ, E. (1994) Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4, 8, 5-11.
- LAGARDE y de los Ríos, M. (2010) Violencia de género. Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. En: Reflexiones sobre la violencia. México. Sanmartín Esplugues, José, et.al. (coords.). Siglo XXI Editores / ICRS. 59-91.
- LAMAS, M. (2003) La lucha por modificar las leyes de aborto en México. En: *Interrupción voluntaria del embarazo. Reflexiones teóricas, filosóficas y políticas*. Castañeda Salgado, M. P., (coord.). México, CEIICH-UNAM, 83-105.
- LAMPHERE, L. (2014) Releyendo y recordando a Michelle Zimbalist Rosaldo. *Mora*, 20. 109-119.
- LUGONES, M. (2008) Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En: *Género y descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Ediciones del Signo. 13-42.
- MÉNDEZ, G., López, J., Marcos, S. y Osorio, C. (coords.) (2013) *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios, A.C.
- MILLÁN, M. (2014) *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación?: el zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: UNAM.
- MOORE, H. L. (1988) *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- OLIVERA Bustamante, M. (1979) Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio económico. *Anales de Antropología*, 13, 1. 199-215.

- _____. (1976) Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 9, 43-55.
- ORAL, Karla K. (2006) Somos todo aquí y allá: trabajo reproductivo y productivo de mujeres en una comunidad transnacional en Chihuahua, México. *La Ventana*, 24, 405-437.
- OYEWUMÍ, O. (2017) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la Frontera-GLIFAS.
- PONS Rabasa, A. (2017) Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva. En: Pons Rabasa, Alba y Siobhan Guerrero McManus, (coords.) *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México: IJ-UNAM, 23-52.
- QUIJANO, A. (1992) Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*. 11-20. Perú. Disponible en: <<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>> [consulta 26 de septiembre de 2019].
- REYGADAS, L. (2019) *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México, UAM-I/UIA/CEAS/INAH (en prensa).
- ROSTAGNOL, S. (2014) Haciendo antropología feminista o la búsqueda de legitimidad desde los márgenes. En: Daich, Deborah (comp.), *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Buenos Aires, Argentina: Librería de Mujeres Editoras. 27-40.
- RUIZ-Trejo, M. G. (2016) Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 15, 11-34.
- _____. (2013) Reflexiones autoetnográficas: luchas desde la diferencia crítica y luchas por lo común. *Revista de Antropología Experimental*, 13, 23-40.
- SCHEPER-HUGHES, N. y Phillippe Bourgois, (eds.) (2003). *Violence in war and peace: an anthology*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- SOLER Casellas, S. (2017) Hacia una etnografía de la inclinación: afecto y cuerpo en la economía informal del centro de la Ciudad de México. En: *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en*

- la investigación feminista*. Pons Rabasa, Alba y Siobhan Guerrero McManus, (coords.). México: IJ-UNAM, 79-98.
- SPIVAK, G. C. (1988) ¿Puede hablar el subalterno? En: *Marxism and the interpretation of Culture*. Cary, N. y Larry, G. (eds.). University of Illinois Press: Chicago, 271-315.
- TARDUCCI, M. (2014) La antropología feminista como activismo desde la academia. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, D. (comp.). Buenos Aires, Argentina: Librería de Mujeres Editoras. 13-26.
- VALLADARES de la Cruz, Laura R. (2008) Los derechos humanos de las mujeres indígenas: De la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, 18. 35. 47-65.
- VARGAS, L. V. (2011) *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)*. México: Instituto Nacional de las Mujeres.
- VIERA, M. (2016) Somos peligrosas. Cuerpo y sexualidad en rockeras. En: *Feminismo, cultura y política. Prácticas irreverentes*. Cejas, M. I, (coord.). México: UAM-Xochimilco / Itaca, 189-212.
- VIVEROS, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Vizcarra Bordi, I. (2002) *Entre el taco mazahua y el mundo: La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. Toluca: UAEM.
- WARMAN, Arturo, Bonfil, G., Nolasco, M., Olivera y Valencia, E. (1970) *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

SECCIÓN I
APORTES DESDE
LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS

Antropología Feminista y Epistemología

*Martha Patricia Castañeda Salgado*¹

Presentación

La antropología feminista cuenta con varias décadas de desarrollo a nivel internacional, a través de procesos localizados y con dinámicas particulares de acuerdo con el contexto institucional y nacional. Responde, también, a las diferentes discusiones que los feminismos han planteado, así como a las críticas que se han hecho a las tendencias dominantes en materia de teorías antropológicas. Ha sido impulsada mayoritariamente por antropólogas, definidas todas ellas por distintas condiciones sociales, etáreas, sexo-genéricas, étnicas y raciales. Se trata, pues, de una multiplicidad de trayectorias, lo que da por resultado distintas formas de expansión, amplitud y reconocimiento.

Para América Latina es indispensable considerar que los ritmos y consolidación de este campo son disímiles puesto que responden, además, a la densidad de los procesos políticos, sociales y económicos que han afectado a cada país en particular y a las distintas regiones que se van conformando de manera dinámica con base en la geopolítica del continente y a nivel mundial. Las mujeres han participado en todos estos movimientos y vivido sus consecuencias, por lo que las antropologías y los feminismos deben ser estudiados a partir de las profundas implicaciones que tiene la relación de mutua influencia entre feminismo, sociedad y política.

En México encontramos esta influencia también, aunque en términos únicamente de la disciplina es posible identificar el despliegue

¹ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. marthap@unam.mx. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-7977-0355>>.

de la antropología feminista a partir de las críticas al indigenismo, a la antropología “de Estado”, del surgimiento de la antropología crítica y, por supuesto, con la emergencia del feminismo como movimiento político. Además, es posible ubicarlo en el ámbito de la paulatina instalación del feminismo académico y el despliegue de la antropología aplicada que trascendió los límites institucionales para encontrar en las organizaciones sociales y las organizaciones no gubernamentales espacios decisivos desde los cuales emprender procesos de investigación-acción.

Este capítulo pretende identificar algunas de las pautas que ha seguido la consolidación de la antropología feminista en cuanto a la introducción de procesos epistemológicos críticos y de ruptura con la antropología convencional, portadora de fuertes sesgos androcéntricos. Para ello, haré uso de algunas de las aproximaciones propuestas por autoras de distinta localización geopolítica y con posicionamientos teórico-políticos que las colocan en una relación interna a la antropología de diálogo-debate con otras tendencias disciplinarias y con los aportes de los feminismos de los que ellas hacen eco.

Considero relevante hacer una precisión inicial. Usaré el término “antropología feminista” para referirme a un campo de estudio, y el de “antropologías feministas” para remitir a las expresiones particulares que se desarrollan dentro de ese campo.

Caracterización de la Antropología feminista

En el ensayo “Theory in Anthropology since the Sixties” (1984),² Sherry B. Ortner se propuso explorar el estado de la cuestión en el ámbito anglosajón bajo la perspectiva de que en ese momento percibía “el clásico síntoma de liminalidad -confusión de categorías, expresiones de caos y antiestructura” (1993: 8) que podría ser el antecedente de un “nuevo orden” en el campo de la teoría antropológica, al cual vinculó con una orientación hacia la teoría práctica. Para desarrollar y explicar

² Para este texto me baso en la traducción al español publicada como “La teoría antropológica desde los años sesenta” (1993).

este punto de partida, la autora se propuso analizar las relaciones que identificó como significativas, bien porque tuvieran lugar entre escuelas o aproximaciones teóricas, bien por los temas que éstas proponían en el marco de las “grandes tendencias de pensamiento”, todo ello con una doble dimensión temporal: “dentro de periodos de y a través del tiempo” (8).

Ese emplazamiento relacional me resulta por demás sugerente para intentar una aproximación a una caracterización de la antropología feminista y de los procedimientos epistemológicos que han venido proponiendo a lo largo de varias décadas, a través de dos líneas de exposición. Por una parte, retomo una revisión general de la trayectoria de la antropología feminista anglosajona en cuanto referente que influyó de manera fuerte (y en algunos casos decisiva) a las antropologías feministas desplegadas en países de habla hispana. Por otra parte, retomaré algunas propuestas de antropólogas feministas mexicanas y latinoamericanas cuyas contribuciones son centrales para comprender una parte de la trayectoria de las antropologías feministas en nuestros contextos más próximos.

En el caso de la antropología feminista anglosajona se estableció un doble emplazamiento en el cual, a partir de la década de 1960, los desplazamientos y transposiciones entre funcionalismo, estructuralismo, marxismo, posmodernismo y neomarxismo configuraron las tendencias básicas de la antropología general en el ámbito internacional frente a las cuales tomaron postura las antropólogas que introdujeron las distintas posturas feministas a las discusiones centrales de la disciplina. Como bien señala Ortner, esta dinámica se tradujo en una bifurcación o en un traslado de enfoques más preocupados por la teorización a otros más interesados en la acción y la práctica.

Desde el punto de vista del feminismo, Nancy Fraser (2015) ubica tres grandes “actos” o tendencias en el feminismo de la segunda ola, cuyos contenidos se aproximan a los que se pueden observar en distintas expresiones de la antropología feminista anglosajona. El primer acto corresponde a una “fuerza insurreccional”, sintetizada en el lema “lo personal es político”, en el que el movimiento feminista “puso de manifiesto el profundo androcentrismo del capitalismo e intentó transformar la sociedad desde la raíz”. En el segundo, el interés se trasladó hacia

ponderar la diferencia: “Pasando ‘de la redistribución al reconocimiento’, el movimiento trasladó su atención a la política cultural en el preciso momento en el que el neoliberalismo ascendente declaraba la guerra a la igualdad social”. Por último, asistimos al tercer acto, en el cual hay una recuperación del carácter insurreccional, “al tiempo que fortalecería el marco conceptual que lo caracteriza: la crítica estructural al androcentrismo capitalista, el análisis sistémico de la dominación masculina, y una revisión de la democracia y la justicia que tenga en cuenta las cuestiones de género” (Fraser, 2015: 17). En el ámbito antropológico, estas tendencias podrían ser identificables en la irrupción de la antropología de la mujer como el punto de partida para demostrar el androcentrismo que había privado en la disciplina al menos hasta bien entrados los años de la década de 1960, seguida de discusiones centradas en la particularidad cultural de las elaboraciones de género estudiadas en distintas latitudes del planeta para dar pie, desde los albores del siglo XXI hasta nuestros días, a profundos cuestionamientos feministas engarzados con análisis provenientes de otras teorías emancipatorias.

En el ámbito latinoamericano podemos identificar tendencias semejantes, pero con énfasis particulares debido a las distintas configuraciones socioeconómicas y políticas de las sociedades comprendidas en él, así como al lugar que ocupa cada país y región en el orden mundial. Los conflictos internos, las dictaduras, los procesos de democratización y las luchas en contra de las injusticias sociales constituyen marcas que han afectado de forma diferenciada a cada país latinoamericano, sus academias, las temáticas y orientaciones de las disciplinas que se cultivan en las universidades y, por supuesto, el ejercicio de expresiones situadas de la antropología feminista (Castañeda, 2014).³ Lo anterior no obsta para que podamos identificar tendencias y corrientes de pensamiento que conviven, dialogan y discrepan desde tiempo atrás, dando lugar a las antropologías feministas que se cultivan hoy

³ Para el caso de México, los capítulos que conforman este libro son botones de muestra de la influencia que tiene el contexto en las elecciones de las antropólogas feministas en relación con los sujetos y las temáticas que abordan. Eso explica que, aun cuando haya continuidad en las líneas de investigación, también haya modificaciones de acuerdo con los requerimientos de las personas y colectivos con quienes se trabaja, junto con los problemas apremiantes que ofrece el contexto.

día al interior de las comunidades epistémicas conformadas en torno a ellas, tanto a nivel local o nacional como en una perspectiva internacional y transnacional.

Nodos problemáticos de la antropología feminista

De manera sucinta, se puede afirmar que el campo de la antropología feminista es el resultado del establecimiento de relaciones de mutua influencia entre antropología y feminismo, así como de síntesis conceptuales y epistémicas que les hacen confluír.⁴ Esas relaciones se expresan en nodos problemáticos a partir de los cuales se busca ofrecer explicaciones conceptuales amplias respecto a las distintas problemáticas que atañen a la humanidad escindida, en distintos lugares y en diferentes momentos históricos. Algunos de los nodos más relevantes son:

- a) Las discusiones sobre la cultura a partir de desplazar el foco de atención hacia quienes la crean. La vertiente antropológica centrada en la acción coincide con la epistemología feminista en el postulado de colocar a los sujetos, particularmente a las mujeres, en el centro de la formulación de los problemas a abordar. Como he mencionado en otro texto (Castañeda, 2010), este es un movimiento radical de la antropología feminista, pues trastoca el orden disciplinario al dejar de considerar a las mujeres como reproductoras de la cultura para abocarse a conocerlas y reconocerlas como creadoras de cultura.
- b) Un segundo nodo fundamental es la relevancia que se concede a la visión holística e integral que obliga a comprender todo lo que atañe a mujeres y hombres siempre en el contexto vital

⁴ En un texto previo, Carmen Gregorio Gil y yo planteamos: “Entendemos la antropología feminista como un enfoque crítico y cuestionador de la disciplina, que acuñando teorías y prácticas feministas vindica la generación de nuevos conocimientos no androcéntricos ni heterosexistas sobre la experiencia humana. Al mismo tiempo, postula la importancia de la acción como referente tanto de la investigación como de la aplicabilidad de sus resultados. Se trata, pues, de la configuración de un campo de conocimiento que aporta discursos novedosos sobre temas clásicos y líneas de reflexión sobre temas emergentes” (Castañeda y Gregorio, 2012: 9). A lo largo del capítulo me guiaré por esta definición.

en el que se desenvuelven y en el que las problemáticas sociales tienen sentido.

- c) El tercer nodo corresponde a las discusiones sobre la otredad. De acuerdo con Sherry B. Ortner (1993), la otredad sigue siendo un motivo central de indagación antropológica. Pero la particularidad de la antropología feminista es que no sólo “tratamos” de entenderla (como dice la autora), sino que nos interesa sobremanera entender cómo podemos vivir en ella y con ella. En ese sentido, la antropología feminista mantiene las vertientes de investigación crítica del “nosotras/las otras” “nosotros/los otros” dentro de la cultura propia y fuera de ella, reconociendo que la alteridad es radical y permanente, aún cuando estudiemos nuestra propia cultura. Se trate de la cultura propia o de una distinta, el reconocimiento de las asimetrías entre quienes participan en la investigación se postula como el primer paso para el establecimiento de relaciones de horizontalidad, entendidas como postura política, no como negación de las diferencias y los privilegios que intervienen en las relaciones de intersubjetividad propias de los procesos de generación de conocimientos.
- d) La crítica radical a la simultaneidad entre androcentrismo y etnocentrismo (Moncó, 2011), así como sus consecuencias para las mujeres y otros sujetos sexo-genéricos, por considerarlos expresiones clave de la articulación entre diferentes lógicas de dominación que en la vida práctica se expresan a través del racismo, la discriminación y el sexismo.
- e) La identificación de los nudos en los que se expresan las distintas formas de dominación, subordinación y subalternidad a partir de sus respectivos puntos de origen, los cuales dan lugar a la desigualdad, las jerarquías, las inequidades y las asimetrías sociales, económicas, políticas, culturales entre las sociedades que conforman la humanidad, al interior de éstas y, en particular, entre mujeres y hombres.
- f) Lo anterior se vincula de forma directa con la preocupación compartida por la antropología y el feminismo por dilucidar cómo se producen los procesos de naturalización que dan pie a

que los hechos de la cultura dejen de ser reconocidos como hechos humanos. Las elaboraciones en torno al género son, quizás, el más claro ejemplo de estos procesos, pero no los agotan.

- g) Quizás el nodo más relevante en el que se configura la antropología feminista es el que atañe a la interpretación política de la cultura y su correspondiente escritura (Karim, 1993), interpretación desde la cual se estudian los complejos mecanismos del poder y la dominación que dan por resultado la humanidad escindida por razones de género, de raza, de etnia, de clase social, de ubicación geopolítica o de concepciones del mundo. Me atrevería a decir que, entre los intereses analíticos que distinguen a la antropología feminista de otras antropologías, el más significativo es precisamente el abordaje del poder y la dominación como ejes de producción de desigualdad generalizada y culturalmente legitimada a través de las culturas de género.

En relación con lo anterior, varias autoras han afirmado que es más fácil identificar las contribuciones del feminismo a la antropología, que a la inversa. Pienso que no es así. El breve recuento de algunos de los nodos fundamentales en torno a los cuales se configura la antropología feminista muestra que hubo y sigue habiendo un constante trasiego de ideas, conceptos y preocupaciones, tanto teóricas como empíricas.⁵ Sin embargo, quizás valga la pena mencionar algunas de las contribuciones de la antropología al feminismo, actualmente tan integradas a éste que es difícil reconocerlas en su raigambre disciplinaria:

- El cuestionamiento a la universalidad de la dominación masculina⁶
- El desarrollo de la acepción cultural del género

⁵ Una reflexión interesante respecto a la no precedencia de un pensamiento sobre otro sino de su mutua influencia la ofrecen Mónica Tarducci (2005) y Adriana Piscitelli (2005).

⁶ Existe una amplia bibliografía anglosajona, hoy considerada clásica, que dio cuenta de estas innovaciones en la antropología durante las décadas de 1960 y 1970. Varias de las compilaciones fueron traducidas y se convirtieron en lecturas obligadas en los cursos de Antropología de la Mujer y de Antropología de Género en las universidades latinoamericanas en las que se empezaron a desarrollar estas perspectivas. Para una revisión de este proceso en sus primeras etapas, véase Mary Goldsmith (1986), Elsa Muñiz (1997) y Maria Lygia Quartim de Moraes, 2005.

- La crítica a la cultura, en particular a la propia
- El uso de términos y conceptos culturalmente situados
- La contribución a la crítica del concepto “Mujer” a través de innumerables evidencias etnográficas de la pluralidad de “mujeres”
- El valor de la comparación y del reconocimiento de la diferencia⁷
- El interés por el estudio de las identidades
- La crítica al etnocentrismo y al androcentrismo, junto con el reconocimiento de la diversidad cultural y sexo-genérica
- El análisis crítico de los procesos de simbolización y significación de las diferencias, en el marco de contextos culturales e históricos que dan lugar a mentalidades, ideologías y concepciones del mundo que legitiman las desigualdades y los múltiples ejercicios de los poderes de dominio⁸
- El desarrollo de metodologías de acompañamiento a los sujetos de género, a los sujetos emergentes y a los movimientos sociales
- El desarrollo de la etnografía como un análisis de la cultura pública⁹
- La perspectiva aplicada con vistas a acompañar y documentar procesos de cambio social

En el momento actual, las trayectorias y experiencias de las antropólogas feministas latinoamericanas expresan de forma por demás elocuente la fuerza que adquieren estas contribuciones en los procesos de democratización, construcción de ciudadanía y posicionamiento político de las vindicaciones de mujeres y grupos sociales históricamente subalternizados, lo cual refuerza la idea contemporánea de desarrollar prácticas antropológicas a partir de y con los sujetos culturales.

⁷ Para una comprensión profunda de esta perspectiva, véase Henrietta L. Moore, 1994.

⁸ Marcela Lagarde, 2002.

⁹ Esta acepción la desarrolla Sherry B. Ortner (2006), para señalar el cambio de orientación que experimentó la etnografía a finales del siglo XX.

Discusiones sobre la teorización en la antropología feminista

Los debates acerca del estatuto científico de la antropología se han dado por décadas. La irrupción de la antropología crítica, claramente orientada por el marxismo, cuestionó varios de los pilares sobre los que había pretendido erigirse su científicidad y rigor. Preguntas como ¿es la antropología una ciencia o una disciplina? ¿Teoriza o describe y analiza?, recibieron una multiplicidad de respuestas, a cuál más relevante, pues de ellas dependía la ubicación de la antropología en las áreas del conocimiento científicas o humanistas.

Podríamos incursionar en una analogía de esas discusiones a partir de preguntarnos: ¿hay teorización propia en la antropología feminista? ¿O es una perspectiva culturalmente situada del feminismo? O bien, ¿es el feminismo una línea argumentativa de la antropología?

Desde mi punto de vista, la antropología feminista sí ha desarrollado una teorización propia. En sus inicios, en el ámbito anglosajón al menos dos grandes líneas de estudio dieron pie a ejercicios etnográficos y etnológicos que con el tiempo desembocaron en elaboraciones conceptuales trascendentes. La primera de ellas fue la necesidad de discutir la premisa levi-straussiana de la equivalencia de la mujer con la naturaleza. La segunda fue el cuestionamiento a la universalidad de la dominación masculina. En cambio, en los ámbitos latinoamericanos, atravesados por profundos conflictos internos, la denuncia del carácter colonial e imperialista de la antropología en general, dio pie a que las antropologías feministas en ciernes se inclinaron por estudiar las formas de explotación de las mujeres indígenas y trabajadoras. Algunos ejemplos de estos esfuerzos teóricos son: el sistema sexo-género de Gaille Rubin (1975), la teoría de los cautiverios de las mujeres de Marcela Lagarde (1990), la teoría de la triple opresión de las mujeres indígenas entre cuyas elaboraciones iniciales destaca la de Mercedes Olivera (1979), o la caracterización del contrato heterosexual propuesta por Ochy Curiel (2013).

En el momento actual, la antropología feminista se ha multiplicado y diversificado, entre otras cosas, gracias a la investigación realizada por antropólogas indígenas, lesbianas y transgénero, quienes están desarrollando teorizaciones a partir de críticas frontales al etnocentrismo,

al clasismo, al racismo, al colonialismo y al génerocentrismo que detectan en las elaboraciones antropológicas feministas que universalizan o sobregeneralizan sus nociones a partir de las posiciones de privilegio que detentan sus autoras, derivadas no sólo de su condición social sino también de las orientaciones teóricas en las que se formaron y de las instituciones académicas con orientaciones eurocéntricas en las que estudiaron (Méndez, 2018; Alfarache, 2003; Gómez Regalado, 2016).¹⁰ La renovación que esta tendencia trae consigo se centra en la problematización de ideas como alteridad, otredad, unicidad, mismidad, la crítica a los fundamentos pretendidamente antropológicos de la heterosexualidad y nuevas concepciones en torno a la constitución de lo humano. A ello han aportado también algunos antropólogos que reconocen en la antropología feminista un campo de estudios críticos desde el cual pueden plantear cuestionamientos centrales a la condición de género masculina, las relaciones de poder, la violencia de género ejercida por los hombres y otras expresiones de los ordenamientos derivados del género en el conjunto de la vida social (Huerta, 2005, 2012).

Hay una circunstancia contemporánea que atañe a la antropología general (y a la mayor parte de las disciplinas sociales y humanísticas): debido a las restricciones para acceder a una plaza de trabajo académica o de investigación, una parte importante del ejercicio profesional antropológico no tiene lugar dentro de instituciones académicas o especializadas. En consecuencia, hay también un conjunto de elaboraciones conceptuales y contribuciones categoriales que se producen fuera de la academia, lo que trae consecuencias tales como la dificultad para registrar sus trayectorias. Sin embargo, las antropologías feministas tienen una larga experiencia de trabajo fuera de la academia, incluso podrían ser consideradas pioneras en cuanto al impulso de prácticas antropológicas extracurriculares debido a la íntima relación que muchas de sus exponentes han tenido con la militancia y el activismo feminista (Leyva, 2010).

Por otra parte, discurre la antropología feminista aplicada, la cual suele establecer puentes entre la institucionalidad, el activismo y el tra-

¹⁰ La bibliografía es vasta, por lo que en este párrafo sólo refiero algunos textos producto de las antropologías feministas mexicanas, a manera de ejemplo.

bajo fuera de la academia. De un tiempo a la fecha, las formas de hacer antropología aplicada se han multiplicado y han dado cabida, en muchas ocasiones, a la llamada “investigación a la carta”, en la cual la instancia que solicita los servicios de las antropólogas feministas lo hace para cubrir necesidades específicas, que van desde la sistematización de información hasta la elaboración de conocimientos directamente orientados a ofrecer soluciones a problemas concretos (Bullen, 2012).

En ambos casos, la elaboración conceptual no sólo ha sido excéntrica en relación con la academia, sino también profundamente interdisciplinaria, además de haber incursionado en la conformación de lo que actualmente se designa como comunidades epistémicas o comunidades de conocimiento. Con ello, nuevos desafíos epistemológicos se han planteado para sostener marcos de mutua inteligibilidad entre las distintas formas de generar conocimientos antropológicos.

Epistemología y generación de conocimientos antropológicos feministas

Al hablar de epistemología nos referimos a los procedimientos a través de los cuales se produce conocimiento dentro de una disciplina, campo o área de conocimiento científico. Desde una perspectiva científica, la orientación empirista de la antropología es una de las características que ha conducido a pensar que los conocimientos que genera son de alcance medio, es decir, que no llegan a un nivel de abstracción tal que se les pueda considerar conocimiento científico. Además, al derivar del análisis de situaciones delimitadas no sólo en términos de tiempo y espacio sino, sobre todo, por connotaciones socioculturales, se plantea que no son conocimientos generalizables.

Los emplazamientos epistemológicos de la antropología feminista son otros. En las décadas recientes, los aportes de Rosalva Aída Hernández (2015), Marisol de la Cadena (2008) o Astrid Ulloa (2012), por ejemplo, perfilan con claridad la legitimidad y el valor de los conocimientos situados, siguiendo la pauta señalada por Donna J. Haraway (1988). Haciendo una extensión de esa idea, quizás deberíamos reconocer que los conocimientos antropológicos feministas hacen eco

de esa pauta, privilegiando el lugar de las mujeres –y en general de los sujetos– como locus a partir del cual se delimitan los conocimientos.

Es preciso señalar que la prioridad del sujeto es un tema que ha recibido distintos tratamientos de acuerdo con la postura adoptada por quien investiga a lo largo de las últimas décadas. Con ello hemos asistido al desplazamiento de la categoría “Mujer” a “mujeres”, de la crítica al modelo hegemónico heterosexual blanco al reconocimiento de las mujeres atravesadas por la etnia, la raza y otros marcadores sociales, a la polémica respecto a caracterizar a las mujeres a partir de su condición o tomar como puntos de referencia sus acciones y prácticas. En ese sentido, la noción misma de “poner a las mujeres en el centro”, tendencia que identificó Sandra Harding (1987) como característica de la investigación feminista, es, en sí misma, una primera manifestación de situacionalidad que las antropólogas feministas explicitan en sus consideraciones epistemológicas.¹¹

Quienes practican la antropología feminista siguen recurriendo a uno de los principios básicos de la disciplina: hacer trabajo de campo es el primer paso para la producción de conocimiento antropológico. Pero ese “hacer” se ha resignificado y adaptado a las condiciones contemporáneas, en las que lxs antropólogxs feministas no trabajan necesariamente con grupos o colectivos diametralmente distintos al propio. Por el contrario, cada vez es más frecuente que las investigaciones se realicen dentro de los mismos grupos de pertenencia o algunos otros afines; dentro del territorio compartido, no en las antípodas.

Hacer investigación de campo, etnográfica, ya no como alguien ajena/ajeno o distante a la cultura estudiada sino como una/uno más, supone que varias de las recomendaciones clásicas se recompongan. Así, el *rapport* cede el paso a la confianza y la confidencialidad; “pasar a formar parte del paisaje” significa, en realidad, ser parte del paisaje; integrarse al grupo y, al mismo tiempo, distanciarse emocionalmente de éste, supone un ejercicio de “ajenación” de distinta calidad.

¹¹ Las antropólogas indígenas protagonizan hoy día una crítica radical a quienes “pusieron en el centro” a las mujeres indígenas en calidad de informantes, mostrando las diferentes visiones que emanan cuando son ellas quienes conjugan las posiciones de indígenas en investigadoras, rompiendo la estructura clásica de la relación antropóloga-informantes. Véase Castañeda, 2018.

Autoras como Jone Hernández, Mari Luz Esteban y Margaret Bullen (2017) sostienen que, frente a las pretensiones de objetividad y neutralidad valorativa de la antropología clásica, lo que se hace en la antropología feminista es identificar cuáles son los distintos registros que permiten politizar (o despolitizar) el conocimiento antropológico. En ello se implica la relevancia de preguntarse por qué y para quién se pretende generar dicho conocimiento.¹²

En la generación de conocimiento etnográfico o etnológico, como en toda generación de conocimiento se cumple la premisa de la epistemología feminista de que el género importa (Blazquez, 2008; 2012). El género y la posición teórica-política, así como las otras condiciones sociales que constituyen a quien investiga y a las personas con quienes investiga. En el campo de la antropología feminista es relevante identificar quién conoce, cómo conoce, con quién, por qué y para qué conoce. Formular esas preguntas y responderlas refrenda la vocación científica de la antropología y rehumaniza a la disciplina, pues se parte del sujeto cognoscente para comprender los alcances y limitaciones de lo que conoce pero, sobre todo, para reconocer que lo hace siempre dentro de contextos de interacción constante con quienes le interpelan en tanto son también sujetos de conocimiento. En consecuencia, en el plano epistemológico la otredad no es unidireccional, por el contrario, recorre múltiples vías e impacta los resultados, pues se conoce hasta donde la otra o el otro lo permite.

A la vez, en la investigación antropológica feminista se siguen poniendo en práctica los procedimientos metodológicos que permiten describir, analizar, categorizar, teorizar, pero, sobre todo, aplicar el conocimiento obtenido en la formulación de propuestas de distinto orden que conduzcan a una transformación del orden social. Para ello, las antropólogas feministas que se desenvuelven en distintas tendencias teóricas y políticas han desarrollado andamiajes epistemológicos y metodológicos en los que se han resignificado esos procedimientos estandarizados para dar pie a formas novedosas de generar conocimientos

¹² En esta línea de reflexión, el multicitado artículo de Rosalva Aída Hernández, "Entre el etnocentrismo feminista y el etnocentrismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género" (2001) puso en evidencia algunas de las tensiones y contradicciones que se generan a partir de cuestionamientos como los aludidos en el texto.

en co-labor, a través del diálogo de saberes, de los grupos de reflexión y de las prácticas corporales, entre otras.¹³ En esos emplazamientos, los cuerpos, las sexualidades, las subjetividades, las experiencias y las emociones adquieren un estatuto heurístico (Gómez, 2015; Leyva y otros, 2015; Viveros, 2013; Ruiz-Trejo y Dauder García, 2018).

Los conocimientos antropológicos feministas son el resultado de procesos relacionales que recorren múltiples direcciones, intuitivas, empíricas, prácticas y teóricas. Como lo advirtió Marcela Lagarde en su momento (1990), implica adentrarse en los mundos de vida, en las tensiones entre lo vivido, lo recordado, lo evocado, lo olvidado, lo omitido y lo inventado. Supone una dialéctica permanente entre la posición y la descolocación de quien investiga y las personas con quienes lo hace. Supone también una reflexión permanente respecto a las formas de ser y de estar delineadas por la cultura frente a las formas de devenir o llegar a ser de acuerdo con las articulaciones, interacciones e intersecciones de las distintas condiciones y ordenadores sociales que permiten a mujeres, hombres y otros sujetos sexo-genéricos vivir, subsistir o sobrevivir.

Los conocimientos antropológicos feministas se generan en puntos críticos de convergencia de la vertiente teórica y política en la que se coloca quien investiga con los posicionamientos de las personas con quienes lleva a cabo la investigación. En ese sentido, las corrientes de la teoría social, de la antropología y del feminismo son articuladas por quienes hacen antropología feminista en un caleidoscopio de teorizaciones documentadas, a la vez, por las distintas posturas epistemológicas feministas que se desarrollan hoy día, como son la teoría feminista del punto de vista, el empirismo feminista, el postmodernismo feminista, la *critical racist theory*, el feminismo decolonial y las vertientes feministas de las teorías queer y transfeministas. Posturas epistemológicas que, a su vez, están profundamente influenciadas por las ne-

¹³ Los capítulos que conforman este libro ofrecen una excelente aproximación a estos procesos de generación de conocimientos, sus epistemologías y metodologías. Las bibliografías respectivas permiten, además, acercarse a la producción que se está realizando en distintas latitudes, en diferentes lenguas, por parte de una multiplicidad de autoras y autores que contribuyen al enriquecimiento de las antropologías feministas desde enfoques disciplinares, interdisciplinarios y transdisciplinarios.

cesidades, vindicaciones y exigencias conceptuales y políticas de las mujeres, hombres, grupos, colectivos, comunidades, organizaciones, con quienes trabajamos.

El activismo de las antropólogas feministas es una práctica que pluraliza las posturas teórico-políticas a la vez que constituye una fuente de la que surgen renovadas necesidades de conocimientos. A menudo las investigadoras y académicas feministas son también militantes, acompañantes, aliadas políticas de las mujeres y grupos con quienes comparten preocupaciones sociales, esperanzas y utopías.¹⁴ En consecuencia, los conocimientos antropológicos feministas suelen ser, además, el resultado de una profunda implicación de quien investiga y, cada vez más, un producto social elaborado mediante un diálogo constante de saberes y conceptualizaciones establecido con quienes participan en la investigación, que en no pocas ocasiones son quienes definen los temas y marcan las pautas del proceso investigativo.

En consecuencia, la premisa con la que surgió la antropología feminista de generar conocimientos en torno a las condiciones de desigualdad, opresión y discriminación de las mujeres, se ha complejizado a través de las antropologías feministas, que abordan, además, las diversidades, las diferencias, las resistencias, los procesos de descolonización, las contrahegemonías y los procesos de emancipación.

A manera de conclusión

A decir de Sherry B. Ortner (1993), la antropología feminista es uno de los primeros ejemplos de orientación teórica de la antropología hacia la práctica. Esta noción, centrada en la capacidad de acción de las personas, adquiere una connotación específica en el caso de numerosas antropólogas feministas para quienes la investigación y la generación de conocimientos no es solamente un ejercicio intelectual, académico o científico valioso. Es también un ejercicio de planteamiento de problemas e identificación de soluciones igualmente valioso y potente

¹⁴ Los textos de Mercedes Olivera, Gisela Espinosa, Meztli Rodríguez, en este volumen, son ejemplos, entre muchos otros, que dan concreción a estas afirmaciones.

a través del cual se manifiesta la utilidad del conocimiento, cualquiera que sea el ámbito en el que éste se despliegue.

En consonancia con lo que ocurre en numerosos espacios feministas, en particular en América Latina, en los que la irrupción de una nueva generación de jóvenes rebeldes, transgresoras y críticas ha traído consigo nuevos aires al feminismo, las antropologías feministas muestran una vitalidad renovada como efecto de la presencia creciente de jóvenes antropólogas que están estableciendo nuevas formas de investigar, de ser activistas, así como de incursionar en la apertura de nuevos espacios laborales.

Han transcurrido décadas desde que Marilyn Strathern publicó su célebre artículo “An awkward relationship between anthropology and feminism” (1987), en el que advertía sobre la dificultad de hacer compatibles la autonomía y proclividad a la integración del feminismo con las delimitaciones disciplinarias. Los trabajos desarrollados por antropólogas feministas de varias generaciones han mostrado, en efecto, las tensiones que avizoraba Strathern, pero también nuevas formas de interrelación entre las corrientes antropológicas y los feminismos.

Veinte años después, Lourdes Méndez planteó que la antropología feminista tenía retos teóricos y de práctica etnográfica por moverse dentro del ámbito de una disciplina no sólo androcéntrica sino masculina, pero también debía enfrentar retos sociopolíticos asociados con la –aparente– desaparición del movimiento feminista, la “institucionalización del feminismo liberal”; y “las demandas institucionales de producir investigaciones desde la ‘perspectiva de género’” (Méndez, 2007: 232). Si bien la autora hizo este planteamiento pensando en el contexto del Estado Español, esas tensiones se dejaban sentir también en el contexto mexicano y latinoamericano.

A contracorriente de ese escenario adverso, procesos sociopolíticos como la emergencia de las mujeres zapatistas en México, la denuncia de la violación sexual de indígenas guatemaltecas durante el conflicto armado, la vorágine del feminicidio en Argentina, el viraje radical de las políticas públicas brasileñas que afectan de forma directa a las mujeres y a la comunidad LGTBQII o las exigencias de verdad y justicia frente a la violencia de Estado en Colombia o Perú, aunados a la expansión del extractivismo, la acumulación por despojo, la trata de personas, el

narcotráfico y el comercio sexual coexisten con las luchas por la vida en primera persona, la vocación por la vida, las resistencias creativas cotidianas, la denuncia del racismo y múltiples formas de discriminación, la demanda de derechos, la búsqueda de autonomía y autodeterminación de las mujeres y sus núcleos de pertenencia, han obligado a dar un viraje a la investigación antropológica feminista.

Esas y muchas circunstancias más representan desafíos que las antropólogas feministas latinoamericanas (en constante revisión y diálogo con las propuestas de colegas de otras referencias geopolíticas) enfrentan con epistemologías, formas de investigación y de participación social renovadas, en consonancia con la renovación de los feminismos y con la necesidad de conocimientos implicados cada vez más abarcadores, más rigurosos, mejor documentados y más propositivos.

En consecuencia, el horizonte de futuro de la antropología feminista en México y América Latina parece haberse expandido en los tiempos recientes, por lo que es de esperar que la generación de conocimientos situados, los diálogos con quienes encarnan la pluralidad de la experiencia humana, las reelaboraciones epistemológicas y las proposiciones teóricas sean cada vez más decisivas, a la vez que decisivas para las reorientaciones que se seguirán presentando en sus elementos constitutivos.

Bibliografía

- ALFARACHE, A. (2003) *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*. México: CEIICH-UNAM.
- BLAZQUEZ, N. (2012) Epistemología feminista: temas centrales. En: *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Blazquez N., Flores, F. y Ríos, M. (coords.) México: UNAM, 21-38.
- _____ (2008) *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: CEIICH-UNAM.
- BULLEN, M. (2012) Antropología feminista, antropología aplicada. Encuentros y desencuentros *Revista de Antropología Experimental*, 12, 91-102.

- CASTAÑEDA, M. P. (2018) Mujeres indígenas en México: de ‘objetos de estudio’ a autoridades antropológicas. En: *Post-Event to IUAES World Congress “What About Women in the History of Anthropology?”* Celebrada del 23-27 julio 2018 en Salvador, Bahía (Brasil).
- _____ (2014) Antropologías feministas en contexto: Tránsitos y recorridos en tres países latinoamericanos En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, D. (comp.). Buenos Aires: Colectiva de Antropólogas Feministas. Librería de Mujeres Editoras, 41-65.
- _____ (2010) Etnografía Feminista. En: *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Blazquez Graf, N., Flores Palacios, F. y Ríos, M. E., (coords.). México: CEIICH-CRIM, UNAM, 217-238.
- _____ (2006) La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVIII, (197), 35- 47.
- CASTAÑEDA, P. y Gregorio, C. (2012) Introducción. En: *Mujeres y hombres en el mundo global*. México. Gregorio Gil, C. y Castañeda Salgado, M.P. (coords.) CEIICH-UNAM / Siglo XXI: 9-19.
- CURIEL, O. (2013) *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, Colombia, Brecha lesbica y en la frontera/Impresol Ediciones.
- DE LA CADENA, M. (2008) Política indígena: un análisis más allá de la política. *World Anthropologies Network E-Journal*, 4, 139-171.
- GOLDSMITH, M. (1986) *Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer en Nueva Antropología*, VIII, 30, 147-171.
- GÓMEZ, D. M. (2015) De amor, vientre y sangre: Politización de lazos íntimos de pertenencia y cuidado en Colombia. *En Otras Palabras*, 23, 103-119.
- GÓMEZ, A. (2016) Guendaranadxi: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana.
- HARAWAY, D. J. (1988) Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 4, 13, 575-599.

- HARDING, S. (1987) "Introduction: Is there a Feminist method". En: *Feminism and methodology*. Harding, S. (ed.) Bloomington / Indianapolis, Indiana: Indiana University Press, 1-14.
- HERNÁNDEZ, R. A. (2015) Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X., et al., México: Cooperativa Editorial Retos, Programa Democracia y Transformación Global, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa, Proyecto Alice-Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Taller Editorial La Casa del Mago, Tomo II, 83-106.
- _____ (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el etnocentrismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 12, (4), 206-230.
- HERNÁNDEZ, J. M., Esteban, M.L. y Bullen, M. (2017) El feminismo como estímulo y sustento de la antropología vasca: 30 años de una fructífera relación. En: *Etnografías feministas. Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*. Esteban, M. L. y Hernández García, J. M. (coord.) Barcelona: Ed. Bellaterra, 13-34.
- HUERTA, F. (2012) Socialización genérica de los jóvenes en las salas de videojuegos. Una aproximación desde la antropología feminista. En: *Mujeres y hombres en el mundo global*. Gregorio Gil, C. y Castañeda Salgado, M. P. (coords.). México: CEIICH-UNAM / Siglo XXI Ed., 232-244.
- _____ (2005) Finezas y sutilezas misóginas en 'el juego del hombre'. En: *Hombres ante la misoginia: miradas críticas*. Cazés, D. y Huerta, F. (coords.) México: CEIICH-UNAM, 191-211.
- KARIM, W. J. (1993) Epilogue. The "nativised" self and the "native". En: *Gendered fields. Women, men and ethnography*. Bell, D., Caplan, P. y Wazir, J. K. (eds.). Londres: Routledge, 248-251.
- LAGARDE, M. (2002) Antropología, género y feminismo. En: *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. Gutiérrez Castañeda, G. México: PUEG, 217-229.
- _____ (1990) Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México, UNAM.

- LEYVA, X. (2010) ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política En: *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Leyva, Xóchitl, et.al. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, pp. s/n. Disponible en <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/45156667/Leyva_Academia_versus.pdf>.
- LEYVA SOLANO, X et.al. (2015) *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México: Cooperativa Editorial Retos, Programa Democracia y Transformación Global/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas/Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa/Proyecto Alice-Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra/Taller Editorial La Casa del Mago.
- MARTÍN, A. (2006) *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ed. Cátedra.
- MÉNDEZ, L. (2007) *Antropología Feminista*. Madrid: Ed. Síntesis.
- MÉNDEZ, G. (2018) *El fin de la ventriloquia: estrategias políticas y organizativas de mujeres indígenas en Ecuador, Guatemala y México*. Tesis doctorado en Ciencias Antropológicas no publicada. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- MONCÓ, B. (2011) *Antropología del género*. Madrid: Ed. Síntesis.
- MOORE, H. L. (1999a) Anthropological Theory at the Turn of the Century. En: *Anthropological Theory Today*. Moore, H. L. (ed.) Oxford: Polity Press, pp. 151-171.
- _____ (1999b) Whatever happened to women and men? Gender and other crises in anthropology. En: *Anthropological theory today*. Moore, H, L. (ed.) Oxford: Polity Press, pp. 151-171.
- _____ (1994) *A Passion for Difference: Essays on Anthropology and Gender*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1988) *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MUÑIZ, E. (1997) De la cuestión femenina al género: un recorrido antropológico. *Nueva Antropología*, XV, (51), 119-131.
- OLIVERA, M. (1979) Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*, 4 (9), 43-55.

- ORTNER, S. B. (2006) *Anthropology and social theory. Culture, power and the acting subject*. Durham, NC: Duke University Press.
- _____. (1993) *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Guadalajara, Jalisco: *Cuadernos de Antropología*. Editorial Universidad de Guadalajara.
- PISCITELLI, A. (2005) As viagens das teorias no embate entre práticas acadêmicas, feminismos globais e ativismos locais. En: Quartim de Moraes, M. L., *Gênero das fronteiras do Sul*. Campinas. Pagu/ Núcleo de Estudos de Gênero: Unicamp, 143-163.
- QUARTIM DE MORAES, M. L. (2005) *Gênero das fronteiras do Sul*. Campinas: Pagu/ Núcleo de Estudos de Gênero / Unicamp.
- RUBIN, G. (1975) The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En: *Toward an Anthropology of Women. Monthly Review Press*, Reiter, R. R. (ed.), 157-210.
- RUIZ-TREJO, M. y García Dauder, S. (2018) Los talleres “epistémico-corporales” como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Universitas Humanística*, 86, 55-82.
- STRATHERN, M. (1987) An awkward relationship between anthropology and feminism. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 12, 2, 276-292.
- TARDUCCI, M. (2005) El aporte de la antropología a los estudios de género: reflexionando desde la experiencia. En: Quartim de Moraes, M. L., (coord.). *Gênero das fronteiras do Sul*. Campinas: Pagu/ Núcleo de Estudos de Gênero / Unicamp, 57-62.
- ULLOA, A. (2012) Producción de conocimientos en torno al clima: Procesos históricos de exclusión/apropiación de saberes y territorios de mujeres y pueblos indígenas. DesiguALdades.net Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America. Hoja de trabajo, núm. 21.
- VIVEROS Migoya, M. (2013) Alteridad, género, sexualidad y afectos. Reflexiones a partir de una experiencia investigativa en Colombia. *Cadernos Pagú*, 41, 41-52.

Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica

*Marisa G. Ruiz-Trejo*¹

Introducción

En este capítulo, abordaré algunas discusiones feministas que han contribuido a reformular la manera en como la antropología y otras disciplinas han pensado a las mujeres y a otros sujetos en Chiapas y en Centroamérica. Expondré algunos de los temas que las antropólogas de distintas generaciones han seleccionado, desde principios de siglo xx a la fecha, para identificar cómo han ido cambiando sus intereses, y analizaré algunos de los conceptos que las autoras han utilizado en sus investigaciones, así como las “incomodidades corporales” (Ahmed, 2015) que han tenido como mujeres y feministas en un espacio científico androcéntrico, en donde las voces y la experiencia de los varones privilegiados han sido el foco de atención durante largo tiempo.

Desde mediados del siglo xx, Chiapas y Centroamérica han sido un espacio social heterogéneo, con heridas abiertas por los conflictos armados, que han impedido de manera más abrupta el acceso de las mujeres a los espacios de investigación antropológica y de las Ciencias Sociales en general. No obstante, existe una enorme producción de investigaciones hechas por mujeres y feministas diversas.

Si los feminismos han sido los referentes más críticos de ellos mismos y han hecho aportes críticos a la antropología, esta disciplina también

¹ IEI-Universidad Autónoma de Chiapas. marisaruitrejo@unach.mx. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-4012-5601>>. Este capítulo se desarrolló durante mi estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (financiamiento becas posdoctorales UNAM), y se terminó de escribir como parte del proyecto de investigación “Estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en Chiapas y Centroamérica”, PRO-DEP/511-6/18-98, Folio UNACH PTC-177.

ha brindado herramientas a los feminismos diversos (Castañeda, 2006). Por eso, uno de los objetivos de este trabajo es recuperar algunas de las obras de antropólogas, etnógrafas, investigadoras, pero también de pensadoras feministas diversas y hacer una reflexión epistemológica y política sobre la importancia de los contextos de producción de conocimiento antropológico, las subjetividades y repensar las vivencias intergeneracionales.

Las herramientas de investigación de este trabajo cualitativo han sido variadas. Ha sido valiosa la búsqueda y el análisis documental y de archivo. Además, me he basado en 20 entrevistas semi-estructuradas a investigadoras feministas, varias de ellas antropólogas,² realizadas desde el año 2012 a mayo 2019. No todas las entrevistas fueron incorporadas en este artículo porque forman parte de un trabajo más amplio, pero han sido importantes para tener una reflexión más crítica y profunda, abordando los cruces entre las trayectorias académicas, políticas y vitales de las investigadoras y entender cómo sus subjetividades y corporalidades influyen en las teorizaciones que producen.

En las entrevistas, indagué qué ha significado “ser antropólogas feministas” para distintas generaciones. Algunas de estas entrevistas tuvieron la particularidad de haber sido difundidas a través del programa radiofónico del Colectivo “Contratiempo: historia y memoria”, del cual formé parte, y en el que trabajamos por la democratización del conocimiento histórico.³ Además, en 2016, comencé una serie de entrevistas audiovisuales titulada “Conocimiento Feminista en Chiapas y

² Además de conversaciones informales que he mantenido con muchas de ellas, desde 2012, he entrevistado a las siguientes investigadoras feministas, la mayoría de ellas antropólogas de Chiapas, Centroamérica, Estados Unidos y El Caribe: June Nash, Mercedes Olivera, María Eugenia Bozzoli, Martha Patricia Castañeda, Aída Hernández, Morna Macleod, Xochitl Leyva, Carolina Rivera Farfán, Lucía Rayas, Petrona de la Cruz, Walda Barrios, Yolanda Aguilar, Clara Arenas, Marta Casáu, Victoria Tubin, Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes, Emma Chirix, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Ana Silvia Monzón, Ana Lucía Ramazzini, Yuderlys Espinosa, Diana Gómez, Pamela Calla, Leticia Rojas, Lucas Platero, María Rosón, Tito Mitjans Alayón, Lia García, Diana Sotomayor y Barbara Idalysée Abadía, entre otras.

³ “Contratiempo: historia y memoria”. Es un espacio radiofónico de reflexión sobre el pasado <www.contratiempohistoria.org>. No sólo se trata de difundir un conocimiento planteado en el proceso de escritura de un producto académico, sino también en otros espacios como medios de comunicación, talleres, redes, etc. Se trata de otros canales de devolución/revolución, con distintos fines y momentos.

Centroamérica”, como parte de la investigación posdoctoral que realicé en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEg), más tarde Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM. Las entrevistas se videograbaron con la intención de hacer circular y *democratizar radicalmente la investigación antropológica* (Ruiz-Trejo, 2016). También me he basado en las reflexiones colectivas de dos seminarios de investigación que coordiné en el CIEG de la UNAM y en donde trabajamos a partir de las ideas de muchas de las autoras a las que hago referencia en este trabajo.⁴ Las participantes de este seminario, muchas de ellas feministas, aportaron elementos muy valiosos a las discusiones y a los debates que en seguida presento. Dichos debates no pueden estar disociados de la relación que existe entre antropología y política porque son los movimientos feministas y las resistencias de los pueblos en pie de lucha quienes han generado críticas importantes a la manera en que se entiende esta y otras disciplinas, así como sus prácticas.

Algunos puntos fundamentales de la antropología feminista

Las primeras consideraciones feministas que surgieron de manera transversal a la disciplina han tenido implicaciones desde hace medio siglo. En el mundo anglosajón iniciaron en la década de los treinta del siglo pasado con Margareth Mead (Castañeda, 2012). Apuntando a la manera en cómo las voces de las mujeres han intentado ser “silenciadas”, se comenzó por cuestionar el hecho de que la mayoría de etnó-

⁴ Esos seminarios se realizaron entre marzo 2016 a agosto 2018 durante mi estancia posdoctoral en el CIEG que duró año y medio. Durante el primer año coordiné un seminario concurrido, al que asistieron más de 30 participantes; vinculado a mi proyecto de investigación, el seminario se tituló: “Estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica”. Durante el segundo año de estancia posdoctoral, coordiné el seminario “Memoria, justicia y feminismos en México y Centroamérica”, al que asistieron distintas estudiantes e investigadoras de posgrado. La mayoría de las sesiones están videograbadas: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLOA1m0zHNc7Vb7HZTrIzwN4P6fN1BngPT>>. En ambos seminarios utilicé metodologías de educación popular, alternativas y pedagogías de la liberación, una forma novedosa de trabajar textos académicos. Estos seminarios contribuyeron a que los y las participantes nos organizáramos colectivamente más allá de los espacios académicos en proyectos tan originales como una universidad popular, autónoma y autogestiva llamada “Pluriversidades Feministas”.

grafos y colaboradores fueran varones (Moore, 1961) y por recuperar memorias perdidas de pioneras en etnografía (Lamphere, 2014).

A partir de los años setenta, las críticas feministas identificaron formas dominantes como el androcentrismo en el nivel epistemológico, metodológico y político de la antropología (Daich, 2014). Así surgió la *antropología de la mujer* en la que se cuestionaban las razones por las cuales los varones dominaban las estructuras de poder. La *antropología de género* se preocupó por analizar las relaciones entre los hombres y las mujeres. Paralelamente surgió la *antropología feminista* que no sólo planteó nuevas problemáticas, sino nuevas revisiones a los propios feminismos, que cuestionaban las relaciones desiguales de género, pero que reproducían formas etnocéntricas, dejando fuera conocimientos teorizados por investigadoras de culturas que históricamente habían sido ubicadas en el lugar de “objeto de estudio”. De esta manera, la antropología feminista fue convirtiéndose paulatinamente en una “subcomunidad académica” (Castañeda, 2015: 14), ya que poco a poco se ha ido constituyendo como un grupo no homogéneo que comparte conocimiento y que, a su vez, tiene un carácter propio distinto al de toda la comunidad antropológica.

La antropología feminista se ha dedicado en gran medida al estudio de las experiencias de las mujeres, pero también de otros sujetos.⁵ Louise Lamphere (2014), una de las referentes en este subcampo en Estados Unidos, explica que “una crítica a la descripción objetivista obligó a las antropólogas feministas y a otros a posicionarse dentro de sus textos, a tomar la reflexividad en serio y a inventar nuevas formas de escribir de manera dialógica” (Lamphere, 2014: 117). Otras tesis explican que no sólo se ha centrado en el nivel de la aproximación empírica, planteando nuevos temas y objetos de estudios, sino que también ha obligado a hacer replanteamientos teórico-conceptuales que afectan a toda la disciplina (Moore, 1991; Esteban, 1999; Daich,

⁵ Existen críticas a la propia crítica feminista que plantean cómo la antropología actual ha contribuido a construir una identidad del sujeto occidental, sobre la base de construir «otredades» diferenciadas, cuyas características principales son: sexo-macho, raza-blanca, clase-burguesa y cuya opción sexual oficial debe ser la heterosexualidad. Esteban (1999) explica que la «mujer» occidental es construida como la otra, sobre un determinismo biológico que la constituye y desde un trasfondo no marcado blanco, burgués y heterosexual (1999: 11).

2014; Rostagnol, 2014). Algunos de los énfasis temáticos han variado según los contextos, según las perspectivas e intereses. Por ejemplo, en el trabajo de Ira Harrison y Faye Harrison (1999), así como en otro libro de Ira E. Harrison, Deborah Johnson-Simon y Erica Lorraine Williams (2018), sobre las trayectorias de las primeras generaciones de antropólogas afroamericanas. Así han constatado cómo las experiencias no fueron lo mismo para las mujeres negras quienes además de vivir grandes dificultades económicas y desventajas por el hecho de ser mujeres, se enfrentaron al racismo atroz de la sociedad americana dominante.

Esos son tan sólo algunos trazos de la historia de este subcampo antropológico. Sin embargo, la incorporación de la perspectiva feminista en la *antropología latinoamericana* cuenta con escasos relatos del proceso que ha seguido la conformación de esta mirada (Castañeda, 2012). Las especialistas que se han visto interesadas por hacer reflexiones epistemológicas han aludido a cómo frecuentemente han sido las obras de autoras anglosajonas las importadas al contexto latinoamericano (Castañeda, 2012: 33) y otras investigadoras han observado cómo casi siempre en las revistas de habla inglesa sobresale una reducida presencia de latinoamericanas como autoras y cómo a menudo son ubicadas en el lugar de “objeto de estudio” (Goldsmith, 1995: 203).

Mucho menos existen trabajos que profundicen en los caminos que ha seguido la conformación de la antropología feminista en contextos como el de Chiapas y Centroamérica. Un trabajo excepcional sobre el devenir de la antropología feminista en Guatemala es el de Walda Barrios (2015). Esta autora señala las dificultades que afrontó la disciplina durante los años del conflicto armado y los obstáculos y barreras que atravesaron las antropólogas y otras investigadoras sociales para poder incorporarse a los espacios académicos. María Candelaria Navas (2012), socióloga y luchadora social, ha tratado también las dificultades afrontadas por las mujeres en El Salvador en un contexto de conflicto armado y la manera en cómo muchas pasaron de guerrilleras a feministas.

No obstante, en casi todo el continente, la antropología feminista se ha ido consolidado como un subcampo de la disciplina en los años recientes a través de colectivas de antropólogas organizadas (Daich,

2014; Salas, 2017), que han promovido eventos clave como el I y II Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista (2013; 2015).⁶ Deborah Daich (2014) menciona para el caso argentino, la Colectiva de Antropólogas Feministas (CAF), radicada en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Monserrat Salas (2017) ha sistematizado la experiencia de “Las del Fondo”, nuestro Grupo de Antropólogas Feministas en México, integrado por Lina Rosa Berrio, Martha Patricia Castañeda, Mary Goldsmith, Laura Valladares, Monserrat Salas, del cual también formo parte, y quienes hemos impulsado este libro. En el Congreso Latinoamericano de Antropología se propuso una comisión de antropología feminista que aglutinará en una red a más de ochenta antropólogas feministas de todo el continente, lo que demuestra que esta “subcomunidad epistémica” (Castañeda, 2015: 61) se encuentra en un proceso de cohesión cada vez más fuerte.

Mujeres en la *antropología en las orillas*⁷ (1940-1970)

Desde principios del siglo xx, la selección de los problemas de investigación y la manera de construir y concebir el “objeto de estudio” en antropología ha ido cambiando, así como los propios sujetos de investigación. En Chiapas y Centroamérica se han producido numerosos trabajos de antropología que han analizado la historia del colonialismo, los problemas interreligiosos, la colonización de espacios territoriales, los cambios políticos y económicos, los procesos de conformación de las identidades, así como los movimientos sociales en

⁶ Del primero surgió una publicación que recoge el trabajo de diez autoras (2014) y gran parte de las participaciones del segundo se encuentran disponibles a través de: <<https://www.youtube.com/watch?v=rhkW8MPwggw>>.

⁷ Fábregas (2014) utiliza el término “antropología en las orillas” para hablar de la antropología producida en Chiapas y la Frontera Sur de México, un territorio que durante mucho tiempo permaneció desconocido para el resto de México. Esto debido a que abundaba bibliografía sobre la Frontera Norte, pero escaseaba sobre la Frontera Sur de México. Por eso, retomo aquí este concepto para hablar de los trabajos producidos por algunas mujeres en Chiapas y en Centroamérica.

resistencia, entre otros. Gran parte de los autores más conocidos son varones y existen escasas investigaciones sobre el trabajo de las primeras antropólogas, etnógrafas, investigadoras y pensadoras que abrieron brecha que, si bien no todas se identificaron abiertamente como feministas, su trabajo es una contribución importante para los debates de las antropologías feministas.

En ese sentido, en una primera etapa cronológica, encontramos la inclusión de las mujeres en la investigación antropológica. En esta etapa varias antropólogas, etnógrafas y fotógrafas merecen una mención especial: Gertrude Duby (1901-1993), Johana Faulhaber (1911-2000), Calixta Guiteras Holmes (1905-1988), Isabel Horcasitas de Pozas (1914-1998), Anne Chapman (1922-2010), Rosa María Lombardo Otero (1923-1953), Eva Verbitsky Hunt (1934-1980), Esther Hermitte (1921-1990), June Nash (1927-2019) y María Eugenia Bozzoli (1926).

Todas ellas se caracterizan por sus identidades sociales y políticas: varias de ellas europeas, estadounidenses y latinoamericanas blanco-mestizas y algunas de ellas refugiadas judías, exiliadas organizadas contra los regímenes fascistas, comunistas perseguidas y socialistas de clases altas y medias. En sintonía con las lógicas de la época, algunas de ellas no fueron reconocidas por sus aportaciones al campo antropológico, sino por “ser esposas” o familiares de algunos antropólogos de la época. Se trató de una etapa en la que se impulsó un cambio paradigmático que alteró la relación de los científicos sociales con los campos disciplinarios en los que se desenvolvían; los roles se invirtieron y las mujeres pasaron de ser “objeto de conocimiento científico” a ser “sujetos de investigación”. Sin embargo, persistió el interés por la construcción de la “otredad” en un sentido clásico que propone la separación estricta entre “sujeto” y “objeto” y no en todos los casos se tomó en cuenta la experiencia de las mujeres como interés de estudio. El trabajo de las pioneras resultó importante por lo que significaba para una mujer hacer “trabajo de campo” en una época en la que éste era realizado mayoritariamente por varones. La mayoría de los trabajos no hicieron alusión a la situación de las mujeres, pero sus investigaciones representaron un parteaguas y una riqueza en el quehacer antropológico con sus aportes sobre etnohistoria, simbolismo, sistemas de parentesco,

creencias, cosmovisiones, mujeres tzotziles y tzeltales en los Altos de Chiapas y lacandones en la Selva, lencas en Honduras y otros grupos de la región centroamericana. La mayoría de ellas usaron la noción de “informantes” como en las formas clásicas de la antropología. Además, es importante ubicar que la época en que produjeron sus trabajos estuvo marcada fuertemente por una antropología hecha por las escuelas de Harvard y de Chicago, en las que se priorizaban más los estudios de comunidad que los análisis sobre la explotación económica. Al mismo tiempo, muchos de estos trabajos constituyen una documentación histórica, ya que registraron detalladamente cuestiones concretas sobre la cosmovisión de los pueblos, información sobre fiestas, así como sobre la vida familiar.⁸

De esta manera, retomo la trayectoria de Gertrude Duby, de origen suizo, que llegó a México en 1940 huyendo del fascismo. Duby se instaló en San Cristóbal de las Casas, que se convirtió en su hogar, en donde produjo una gran parte de su obra dedicada a las dinámicas sociales de la Selva Lacandona, a favor de su preservación y en contra de la explotación maderera. Su trabajo como periodista fue singular para la época por los reportajes que hizo sobre mujeres zapatistas durante la revolución mexicana⁹. A pesar de que Duby es más conocida como fotógrafa y periodista, sus reportajes han sido escasamente analizados y existe un gran vacío analítico en relación a sus trabajos y fotografías etnográficas. En ese sentido, ella misma señaló que no podía llamarse a sí misma “antropóloga profesional” porque no tenía un título y, en cambio, consideraba que su práctica antropológica fue la convivencia durante cuarenta años con los problemas, condiciones, vivencias y

⁸ En trabajos anteriores, he abordado más puntualmente algunos de sus intereses, obras y aportes (Ruiz-Trejo, 2016) y actualmente preparo un artículo dedicado exclusivamente a las antropólogas de este periodo. Por eso, para no exceder los límites del presente capítulo, tan sólo haré una breve referencia a algunas de ellas, a algunos de sus trabajos, pero también a sus experiencias, ya que, desde las epistemologías feministas, las subjetividades y el contexto de la investigación no son menos importantes para el análisis de la producción de conocimiento.

⁹ Duby describió el papel de las mujeres en el ejército organizado como: espías, mensajeras, soldaderas, comandantes, reconstructoras de lugares y defensoras del lema “Tierra y libertad”. Archivo personal de Gertrude Duby (1945). “Zapatistas”, Centro Cultural Na-bolom, San Cristóbal de las Casas.

esperanzas de las comunidades indígenas (Duby, 1999: 13). Algo que llama la atención es que el libro *La Selva Lacandona* (Blom y Duby, 1957), firmado también por su esposo, tiene algunas partes escritas enteramente por ella, algo habitual de las parejas de la época.

Duby ha sido cuestionada por su privilegio de clase y por mantener relaciones laborales jerárquicas con una de sus trabajadoras, María Escandón, mujer que contribuyó con sus quehaceres cotidianos a la reproducción de la vida de la familia Duby, sin ningún reconocimiento (Wilson, 2016),¹⁰ experiencia que comparten muchas empleadas del hogar, cuyas actividades han sido base de la riqueza y producción del conocimiento antropológico. Por otro lado, el reportaje periodístico de Duby sobre Amelio Robles, un coronel trans de la revolución mexicana (Cano, 2012), su amistad con Marcey Jacobson, fotógrafa estadounidense lesbiana, su personalidad y su estilo de vestir (en ocasiones *à la garçon*), muestran ciertos guiños de su transgresión e irreverencia a los mandatos de género de la época.

Por otro lado, Calixta Guiteras, de origen cubano, comunista perseguida y encarcelada por el régimen dictatorial de Bastista,¹¹ se exilió en México y se formó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Posteriormente llegó a Chiapas influenciada por los estudios de la escuela funcionalista británica, que en aquel momento logró gran auge en México a través de los trabajos de antropólogos de la Universidad de Chicago como Sol Tax, así como su tutor Robert Redfield (Fábregas, 2015). Formada en los estudios de comunidad, Guiteras escribió una de las obras cumbre para la antropología mexicana de la época titulada *Los peligros del alma* (1965), un libro sobre la cosmovisión tzotzil en Chenalhó. Su interés por conocer las instituciones

¹⁰ La denuncia de los privilegios de clase de Carter Wilson (Universidad de California), constituye un debate importante para los estudios de género en México en los que muchas académicas han producido sus obras sobre la base de la explotación de mujeres indígenas que se han ocupado de las labores domésticas mientras ellas escribían. Sin embargo, la mayor parte de los antropólogos de México han producido sus libros y sus artículos con base en el trabajo de las mujeres, quienes han producido riqueza y han reproducido sus vidas, por lo que sería interesante que Wilson se fijara también en las grandes figuras de la antropología mexicana o estadounidense para ver quién ha estado sosteniendo sus proyectos intelectuales.

¹¹ Calixta fue hermana de uno de los ideólogos de la revolución cubana Antonio Guiteras, al que asesinaron por sus propuestas políticas.

y los hechos la llevaron a hacer minuciosos trabajos de campo (Diario de Chalchihuitan, Diario de Chanal y etnografía de Cancuc) para conocer la trama constituida por las múltiples instituciones grupales. Los riesgos y peligros de violencia sexual salen a la luz en su diarios (Ruiz-Trejo, 2016) pero uno de los puntos menos explorados es su amistad con la antropóloga Roberta Montagu. Recientemente Guita Shyfter, en su documental *Laberintos de la Memoria* (2006), abordó la historia de la adopción de una niña tzotzil que hicieron estas dos antropólogas, una práctica recurrente entre los antropólogos extranjeros que llegaban a Chiapas en aquella época.

Por otro lado, cabe mencionar el libro *La mujer tzeltal* (1944) de Rosa María Lombardo Otero, antropóloga, alumna de Alfonso Villa Rojas, es el primer trabajo publicado por una antropóloga en esta región relacionado con “la situación de la mujer”. Esto planteado en singular configuró una forma totalizadora de representar a las mujeres tzeltales de Oxchuc y minimizó las condiciones y experiencias diversas. En el caso de Lombardo Otero, si bien es cierto que accedió a espacios a los que los varones no solían entrar y generó intimidad para abordar temas usualmente callados por los varones (menstruación, vida sexual, parto, etc.), al mismo tiempo, demostró que el ser antropóloga no siempre generaba formas distintas de representación a las que la antropología culturalista dominante de la época ofrecía. En algunos fragmentos del libro, Lombardo expone un sentimiento de lástima por la “opresión de las mujeres” y las ubica en una posición pasiva: “el trato de la mujer a su esposo es de un gran espíritu de sumisión para lo que él ordene; casi nunca se atreve a contradecirlo, le sigue cuando él quiere y permanece en sus quehaceres cuando no le da una orden distinta” (Lombardo Otero, 1944: 34). Éste, como otros tantos enunciados del libro, refuerzan la mentalidad antropológica de la época que representaba a las mujeres indígenas pobres como sinónimo de opresión y atraso, frente a las mujeres blancas como sinónimo de emancipación y modernidad.

Sin duda, el trabajo de las pioneras en Chiapas y Centroamérica, como parte de la propia historia de las mujeres, es un campo aún inexplorado para la antropología y las epistemologías feministas de esta “subcomunidad académica” (Castañeda, 2015). En esa dirección, este artículo es un intento de reconocimiento a esas voces olvidadas, parti-

cularmente por las antropólogas más jóvenes y, al mismo tiempo, un ejercicio de reflexión crítica sobre el etnocentrismo y las formas clásicas de hacer antropología que las pioneras no siempre dejaron de reproducir.

Generaciones de antropólogas de la década de los setenta

La antropología feminista no puede desvincular las discusiones académicas, filosóficas y epistemológicas del momento y del contexto social que están viviendo las comunidades epistémicas. Los trabajos de las antropólogas latinoamericanas han corrido “un camino paralelo al de sus homólogas anglosajonas y estadounidenses al inscribir sus aportaciones en la tendencia de los ‘estudios de la mujer’ o la ‘antropología de la mujer’ (Castañeda, 2015: 5). La etapa constitutiva de la formación de las antropólogas feministas en América Latina hizo que sus referencias teóricas y etnográficas fueran básicamente anglosajonas y estadounidenses (Castañeda, 2015: 6). En ese sentido, en este apartado analizaré cuáles eran las circunstancias especiales que vivieron las antropólogas que maduraron profesionalmente en la década de los setenta, pero, sobre todo, recalcar las diferencias entre unos contextos y otros.

Michelle Rosaldo, Jane Collier y Louise Lamphere son las teóricas feministas más conocidas de la antropología feminista en Estados Unidos (Tarducci, 2014: 17). Ellas fueron pioneras en activar y articular, junto con otras posgraduadas, los modos en los cuales el feminismo podía incidir en la manera en que los y las antropólogas pensaban acerca de las mujeres y los hombres de otras culturas (Tarducci, 20014: 17).¹² Castañeda (2016) plantea que el feminismo académico anglosajón ha acompañado el proceso de institucionalización de la academia feminista en América Latina y que estas teorías han tenido algunos cruces cronológicos y temáticos de intereses, por lo que existen diálogos, cambios o adopciones.¹³ Sin embargo, es necesario entender que América

¹² Su curso “Women in Cross-Cultural Perspective” impartido en la Universidad de Stanford en 1971 es un referente para la antropología feminista anglosajona (Lamphere, 2014).

¹³ Las epistemologías feministas en México y Centroamérica. Sesión inaugural a cargo de la Dra. Patricia Castañeda, CEIICH, UNAM, Seminario de Estudios Críticos Fe-

Latina vivió un contexto bastante diferente que el de las antropólogas blancas de Estados Unidos a las que se refiere Tarducci (2014), quienes tuvieron ciertas condiciones de asentamiento y continuidades institucionales. Esta situación no fue la misma para las pioneras afroamericanas sobre cuyas vidas y obras ha trabajado ampliamente la antropóloga afroamericana Faye Harrison (1999) ni para las antropologías feministas negras trabajadas por Irma McClaurin (2001).¹⁴

Mientras, en 1971, Louise Lamphere realizaba un año sabático en Londres y tenía su escritorio asegurado en la Universidad de Harvard, y Michelle Rosaldo realizaba su trabajo de campo en Filipinas y tenía un medio tiempo en la Universidad de Standford en 1972, las antropólogas en América Latina debían enfrentarse a gobiernos de facto profundamente represivos (Tarducci, 2014:16). En el caso de Argentina, Tarducci (2014) señala:

Si nuestra Segunda Ola no pudo desarrollarse por las circunstancias especiales que vivió nuestro país, lo mismo sucedió con el mundo universitario. Recordemos que además de los golpes militares que diezmaron sus aulas y acallaron su creatividad, como el instaurado en 1966, también el proyecto que se quiso implementar en 1973 fue interrumpido violentamente en 1974 con la designación al frente de la Universidad de Buenos Aires de un personaje siniestro como Alberto Ottalagano y de Oscar Iwanisewich como ministro de Educación, ambos de confesa ideología católico-fascista. La carrera de Antropología en la Universidad de Buenos Aires fue cerrada durante el año 1975 para reabrirse como parte de la de Historia al año siguiente. Esta desconexión va a tener incidencia en la relación feminismo/antropología en el futuro en nuestro país (Tarducci, 2014: 16).

Por otro lado, en su propuesta genealógica disciplinar de etnógrafas y antropólogas feministas, Castañeda (2014; 2015) fijó la atención en

ministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica, coordinado por Dra. Marisa Ruiz-Trejo, PUEG-UNAM. 6 de septiembre de 2016. <<https://www.youtube.com/watch?v=mIZumIHrBs>>.

¹⁴ Agradezco a la Dra. Mary Goldsmith por su colaboración para construir esta apreciación sobre el desarrollo de la antropología feminista en Estados Unidos, y por abonar a mi vida en distintos sentidos.

cómo la teoría feminista latinoamericana no quedó formalizada bajo el término de discusión epistemológica, sino que se ha desarrollado bajo otros parámetros de discusión. Para Castañeda (2016), esto se debe al hecho de que, en gran medida, la academia anglosajona ha tenido las condiciones asentadas para hacer avanzar los estudios de la mujer o de las mujeres.

Mientras las estadounidenses participaban en grupos de concienciación, se presentaban como testigos en audiencias sobre el derecho al aborto y el feminismo comenzaba a ser incorporado a las disciplinas académicas en las que se habían formado (Lamphere, 20014), las latinoamericanas apenas llegaban a la academia y los tiempos eran menos gloriosos (Tarducci, 2014: 17). Los estudios feministas en América Latina, que en ese momento no se llamaban así, “nacieron temerosos y pidiendo permiso, desprovistos de la radicalidad que les hubiera otorgado un movimiento social fuerte y presente en la sociedad” (Tarducci, 2014: 17). En Centroamérica, eventos como el genocidio en Guatemala, la persecución de organizaciones populares en El Salvador y en Nicaragua, las desapariciones, torturas y encarcelamientos a líderes políticos en toda la región, crearon un ambiente de políticas de terror, provocando que miles de personas se refugiaran en Chiapas. Si ya de por sí la incorporación de las mujeres a las universidades y a los centros de investigación había sido difícil, todos estos sucesos redujeron las posibilidades de acceso de muchas de las jóvenes estudiantes de antropología y de otras disciplinas de la época, quienes vivieron situaciones dramáticas como amenazas, encarcelamientos clandestinos, violaciones sexuales, desapariciones e incluso asesinatos.

Tal vez todos estos hechos incidieron en la conformación de un imaginario dominante en el que se considera que la antropología feminista anglosajona produce “teoría” y la antropología feminista latinoamericana investigaciones empíricas. No es casual que mientras las antropólogas estadounidenses de esta generación tenían los recursos para realizar sus trabajos de campo en países “exóticos” considerados del “Tercer Mundo”, las antropólogas latinoamericanas permanecían dentro de los límites nacionales de sus países. En el artículo “Los estudios de género en América Latina” que escribió June Nash (1992), esto se hace bastante evidente, ya que todas las citas refieren a

autoras estadounidenses que realizaron trabajo de campo en los países latinoamericanos. En el caso de las etnógrafas mexicanas, muchas trabajaron sobre la situación de las mujeres en distintas comunidades indígenas del país (Castañeda 2015). El desplazamiento de las antropólogas en Estados Unidos para realizar sus trabajos de campo se dio del “Primer Mundo” al “Tercer Mundo” y en América Latina de lo “urbano” a lo “rural”, por lo que es entendible que las reflexiones conceptuales y etnográficas sobre el colonialismo en las prácticas concretas de la disciplina que vinieron después tuvieran caminos diferentes. Desde las epistemologías feministas, las condiciones en las que se produce el conocimiento no son una cuestión menor. Por eso y por la reconstrucción de este pasado histórico, es tan importante luchar contra esos imaginarios en los que las antropologías feministas del Norte-global son utilizadas en los centros de investigación del Sur-Global para analizar universalmente cualquier contexto y rechazar que las antropologías feministas latinoamericanas y caribeñas sean consideradas como aproximaciones que sólo pueden servir para analizar lo local.

Antropólogas marxistas en la década de los ochenta (s. xx)

Si bien existe mucha reflexión sobre la elaboración teórica antropológica feminista y sobre los estudios en torno a la diversidad cultural y a la complejidad social centroamericana, existe escasa reflexión sobre cómo se generaron esos conocimientos en distintos espacios sociales, contextos y momentos históricos en los que las antropólogas feministas han realizado sus quehaceres.

En ese sentido, una de las particularidades de los trabajos de las científicas sociales de principios de los ochenta en Chiapas y Centroamérica fue el contexto en el que desarrollaron sus investigaciones, las influencias que tuvieron de las corrientes feministas neomarxistas y de las luchas de liberación nacional centroamericana. Las posiciones de las antropólogas e investigadoras de la época se vieron marcadas por los peligros, riesgos y amenazas en medio de guerras civiles, militarización, exterminio, despojo y desposesión masiva. La segunda particu-

laridad de los trabajos de esa época fue el vínculo persistente que generaron entre su estar en la academia y su quehacer constante en las organizaciones civiles. Muchas de las teorizaciones feministas de aquel período no siempre se produjeron en las universidades, sino que las organizaciones sociales sirvieron como espacio para la investigación y la creación. Ambas particularidades constituyen *posiciones y puntos de enunciación alternativos* de la antropología feminista chiapaneca y centroamericana, ya que diferencian estas posturas teóricas de las que han sido producidas en contextos como el anglosajón.

Mercedes Olivera (1976; 1979), una de las referentes de la antropología feminista latinoamericana, desarrolló teorizaciones particulares, propias y críticas que contribuyeron en el desarrollo de la disciplina. Sus posturas se mantuvieron firmes incluso ante políticas impuestas por sus propios maestros. Así narra Olivera (2017):

Vine a Chiapas como Directora de la Escuela de Desarrollo (INI). Esto fue después de nuestra posición crítica al indigenismo, de todas nuestras discusiones con el Dr. Aguirre Beltrán y con todos los indigenistas de la época como Villarojas y otros compañeros maestros. Aguirre Beltrán ocupó el cargo de subsecretario de cultura y nos invitó a los rebeldes que habíamos sido sus alumnos a diferentes puestos de dirección. Guillermo Bonfil estuvo en el Instituto de Nacional de Antropología e Historia (INAH), Valencia llegó al Instituto Nacional Indigenista (INI), Salomón estaba en educación indígena, entre muchos otros. El INI decidió cerrar el centro coordinador y convertir el centro en una escuela de desarrollo. Se quedó la parte de educación y se anexó la Escuela Internacional de Antropología Social de Desarrollo, con alumnos de América Latina. Fue una invitación directa que me hizo el Dr. Aguirre Beltrán. Fue una mala interpretación de mi parte. Mi idea era que el Dr. Aguirre nos estaba dando oportunidad de mostrar nuestras críticas y nuestras posiciones en la práctica. Pero no fue así. El Dr. Aguirre lo que quería era incorporarnos, como realmente logró integrar a la mayoría de “Los Magníficos”, a la dinámica del sistema. Tal como pasó con Arturo Warman que se pasó absolutamente al otro lado. Yo estuve entonces tratando de hacer cambios en la escuela de desarrollo con la idea de que los indígenas pudieran revalorar su propia cultura, con la idea de fortalecer los idiomas a través de conocerlos y

poderlos hacer lenguas escritas. Toda una serie de ideas que yo tenía de la educación, pero, sobre todo, el pensar que los indígenas tenían derecho a su propia cultura, a sus propias decisiones, a tener sus formas de gobernarse y de vivir. Todo esto después se desarrolló más a través de la teoría, que partía de nuestras críticas. Yo quise poner en práctica todo eso. Cuando el Dr. se enteró, me pidió mi renuncia y renuncié (Entrevista a Mercedes Olivera, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 18 de junio de 2016).

Por otro lado, las antropólogas de aquella época no siempre apuntaron a transformar directamente las relaciones de género, debido a que sus luchas teórico-políticas estaban vinculadas a movimientos amplios de mujeres que reivindicaban los derechos más elementales, la verdad y la justicia (Casaús, 1995), el acceso a la tierra y se aunaron a los movimientos campesinos e indígenas. Tal vez por eso la *comprensión multidimensional de las opresiones* fue otro de los grandes aportes de las pensadoras de aquel momento que no sólo intentaron desmantelar las lógicas sexistas, sino que, influenciadas por un pensamiento anti-clasista (Nash y Safa, 1980), complejizaron sus propuestas que no podían desvincularse del racismo, producido en gran medida por las élites dominantes centroamericanas (Casaús, 1992). De hecho, una de las contribuciones de Mercedes Olivera (1976; 1979), a finales de los setenta, constituyó una de las bases de la *antropología desde una perspectiva interseccional* en América Latina (Castañeda, 2012) con la que se problematizó la explotación de las mujeres en el sistema capitalista y las dobles y triples discriminaciones que enfrentan como mujeres, indígenas y pobres, lo que da cuenta de su preocupación no sólo por las violencias por razones de género, sino el análisis articulado en cuanto a clase, raza y etnicidad. De esta manera, en una de las entrevistas que le hice, explicó la denuncia que, a finales de los setenta (s. xx), hizo sobre la situación de las mujeres acasilladas en las fincas cafetaleras del Soco-nusco en Chiapas y el mantenimiento del derecho de pernada:

Hice un estudio en las fincas en donde combinaba la investigación con la acción política. Era un momento en Chiapas de mucho conflicto dado que no se había dado la reforma agraria y todavía persistían las fincas en donde la situación servil de los trabajadores era de una crueldad tremen-

da, incluyendo el derecho de pernada. No se podía ver nada más y estudiar, era necesario que se transformara y que los campesinos tomaran conciencia. Cuando llegamos vimos que los campesinos iban con su petate y su gallina caminando por las veredas, y las mujeres llorando. Yo les preguntaba: “¿qué pasó?”. Y me respondían: “a mi patroncito se le metió el demonio, me quemó la casa y ya no nos quiere recibir”. Yo les respondía: “¡Qué barbaridad!, ¿a dónde van a ir ahora?”. Y me respondían: “a buscar otro patroncito, otro que sea bueno”. El servilismo estaba interiorizado en sus cuerpos a tal grado que me tocó ver cómo los papás, cuando las niñas comenzaban a menstruar, las adornaban, las vestían y les colocaban trenzas con listones y las iban a llevar a la casa del patrón. Ellos sentían como orgullo de que las hijas pasaran por la casa del patrón, es decir, por todas las violaciones. Son aprendizajes que teóricamente se aprenden en la escuela pero que le pasan a una. Cuando los ves en la realidad, se te mete en el cuerpo y también te hacen reaccionar de una manera que no puedes estar nada más escribiendo y analizado la situación, sino es una obligación moral y ética, mínima humana, intervenir en esta situación (Entrevista a Mercedes Olivera, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 18 de junio de 2016).

Además de denunciar la violencia sexual hacia las mujeres, el concepto de “opresión femenina” para esta misma autora es el efecto de un proceso histórico en el que la fuerza de trabajo que producen las mujeres no se reconoce como trabajo y, por tanto, no se paga (Olivera, 1979). Esta opresión no ha sido considerada como explotación económica del sistema y, sin embargo, constituye el pilar de su funcionamiento (Olivera, 1979: 206).¹⁵ Estos aportes siguen siendo vigentes en varios de los países centroamericanos, sobre todo, al contemplar las opresiones que interseccionan en el caso de las *relaciones clasistas* cuando la mujer se incorpora al trabajo productivo y contrata a otra mujer

¹⁵ La denuncia que Olivera hizo sobre la “opresión femenina”, a finales de los setenta, contribuyó al entendimiento de que las mujeres han estado relegadas a la producción y al mantenimiento de la fuerza de trabajo a través de las labores domésticas que sirven para la reproducción de la vida y, sin embargo, sus contribuciones no se reconocen como productivas, aunque sí es un trabajo útil del que el empresariado se ha aprovechado para obtener mayor plusvalía.

para que haga las “labores domésticas”, es decir, se da “explotación de la mujer por la mujer” (Olivera, 1979: 207). Además, Olivera aportó a la teoría feminista de la región la idea de que la categoría “mujer” no puede ser entendida de manera homogénea, ya que no es lo mismo la “opresión femenina” para unas mujeres que para otras.¹⁶

Por otro lado, las antropólogas centroamericanas se han enfrentado a contextos de mucha inestabilidad y eso ha marcado sus intereses temáticos.¹⁷ En Guatemala, los militares atentaron contra ciertos grupos indígenas, principalmente ixiles y q’eqchi’. Arrasaron con pueblos enteros, perpetrando violencia sexual sistemática contra mujeres que fueron sometidas a esclavitud doméstica y sexual, torturadas, violadas, arrebatadas de sus hijos/as, convertidas en viudas y muchas asesinadas (Casaús y Ruiz-Trejo, 2016).

A través de planes de seguridad se adoptaron medidas destinadas a impedir nacimientos, agrediendo a mujeres embarazadas, por lo que a mucha gente no le quedó más remedio que abandonar sus pueblos y huir. Muchas familias guatemaltecas se refugiaron en campos en Chiapas y comenzaron a organizarse colectivamente (Freyermuth y Hernández, 1992). Así también las antropólogas y pensadoras de la época se vieron afectadas, algunas tuvieron que huir y otras desaparecieron (Barrios-Klee, 2014). La desaparición de Alaíde Foppa en 1980 en Guatemala es un caso emblemático (Salinas, 2002). Alaíde Foppa fue una feminista reconocida en México, profesora de la UNAM y creadora

¹⁶ En su trabajo “De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas” (2004) retomó los aprendizajes materialistas que sus trayectorias académicas y políticas feministas le aportaron. Se trata de una mirada multidimensional que no sólo se enfoca en las violencias que viven las mujeres por cuestiones de género, sino que teoriza sobre esas situaciones que se combinan con dificultades por razones de clase y etnicidad. Esta posición analítica multidimensional sea tal vez uno de los enfoques más emblemáticos de la antropología feminista en Chiapas y en Centroamérica.

¹⁷ Aunque el conflicto armado en Guatemala se extendió 36 años (entre 1960 y 1996), un momento sin comparación comenzó en marzo de 1982, cuando las élites de poder, el ejército y algunos agentes del Estado guatemalteco obtuvieron el poder político, económico y social, a través de un golpe de Estado encabezado por Efraín Ríos Montt. Durante este período, el Ejército y los paramilitares cometieron matanzas en distintas comunidades. El 10 de mayo de 2013, la jueza guatemalteca Yassmin Barrios sentenció por genocidio a Efraín Ríos Montt en un juicio paradigmático. A pesar de que semanas más tarde el juicio fue anulado, la sentencia es recordada por distintas organizaciones en Guatemala como memoria de que “sí hubo genocidio”.

de distintos proyectos como: *Fem* (primera revista feminista en México) y “Foro de la Mujer”, un programa de radio. También la antropóloga Myrna Mack (1990), con el propósito de contribuir al fortalecimiento de la antropología en Guatemala, fuertemente afectada por la represión militar y paramilitar, desarrolló un trabajo sobre la población desplazada por el conflicto armado interno (Mack, 1990). Durante la preparación de la segunda publicación sobre ese mismo tema, fue brutalmente asesinada, con 27 puñaladas, por un comando especial del Estado Mayor Presidencial el martes 11 de septiembre de 1990 (Entrevista a Clara Arenas, Ciudad de Guatemala, marzo 2017). En ese sentido, tal como explica Barrios-Klee (2014):

la represión sobre la universidad pública desatada entre 1980 a la firma de los Acuerdos de la Paz, con altas y bajas en su intensidad en donde estudiantes, trabajadores/as administrativos y personal docente y de dirección fueron asesinados, representó un estancamiento en el posible desarrollo de la antropología y en general de las ciencias sociales en el país (2014: 68).

No obstante, las antropólogas no dejaron de implicarse y de generar los primeros grupos organizados que retroalimentaron los movimientos de mujeres en Chiapas y en Centroamérica y su militancia motivó también los debates que vinieron después en la antropología feminista (Hernández, 2001). Una gran parte de las investigaciones de los ochenta se realizaron no tanto en las universidades y centros de investigación, sino en las organizaciones sociales y civiles a las que muchas de ellas se habían incorporado. Por último, cabe destacar que los medios de comunicación feministas, como la radio, los periódicos y las revistas en las que participaron muchas de las antropólogas e investigadoras (*Foro de la mujer*, primera radio feminista en México; *La voz de las Mujeres*, primera radio feminista en Guatemala, *Fem*, primera revista feminista en México, etc.), también retroalimentaron muchos debates de la antropología hecha por mujeres y por feministas en los años ochenta, aunque aún hace falta llenar este vacío analítico. A continuación, abordaré algunas de dichos debates.

¿Son los feminismos a las antropologías lo que las antropologías a los feminismos?

En este apartado, retomaré no sólo los replanteamientos que la antropología hizo a partir de la irrupción de los feminismos, sino también a la inversa, cómo los feminismos aportaron herramientas a la antropología, particularmente en la década de los ochenta. Esto nos lleva a pensar en un vínculo entre antropología y feminismo en el que la pregunta de si existe una antropología feminista, ya es un cuestionamiento resuelto en los ochenta en el mundo anglosajón, aunque no tanto en el caso del sureste mexicano y centroamericano. Estas son algunas de las preguntas que hemos abordado a partir de las prácticas de construcción colectiva en el grupo de antropólogas “Las del fondo”. Este capítulo no agotará las discusiones, pero ofrezco algunas pinceladas sobre cuál ha sido el papel que han tenido algunas feministas en el campo de la antropología en Chiapas y Centroamérica. Estudiar la antropología feminista chiapaneca y centroamericana implica necesariamente una revisión de los movimientos de mujeres y de los espacios institucionales, aunque eso lo reservaré para futuras publicaciones. Lo que me interesa aquí es mostrar algunas *alianzas entre las antropologías y los feminismos* y exponer cómo los propios feminismos han sido los mayores referentes polémicos de ellos mismos y de las disciplinas académicas.

Uno de los momentos paradigmáticos se dio a mediados de los años ochenta cuando se intentaron crear ciertas articulaciones entre antropología y feminismos. En ese sentido, Walda Barrios creó el “Taller Ansetik” en la Universidad Autónoma de Chiapas que en 1984 reunió, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, a mujeres universitarias, mujeres urbanas, campesinas y guatemaltecas refugiadas en México. A finales de los ochenta surgieron otras organizaciones contra la violencia sexual como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, Colem (Caligaris, 2000). Las tensiones en los grupos surgían constantemente motivadas por posiciones teórico-políticas enfrentadas:

Si el derecho a una vida sin violencia era factor de unidad, las estrategias para lograrlo no siempre coincidían. Comenzó muy pronto a dominar el

liderazgo de mestizas de clase media, profesionistas, heterosexuales y no originarias de San Cristóbal que imprimió una huella importante en los estilos organizativos y las estrategias de acción. Este grupo asumió la dirección de aquel proceso de autoconcientización y definió la ansiada equidad a partir de sus propias perspectivas. Pronto las mujeres de las Comunidades Eclesiásticas de Base, que habían tomado parte de la gestación del movimiento, se convirtieron en aliadas del grupo más que en integrantes activas y aquellas interesadas en demandas del movimiento lésbico también se separaron (Garza, 2000: 119).

Todas estas experiencias generaron replanteamientos importantes al interior de los feminismos al plantear cuestionamientos importantes sobre los universalismos que históricamente han reproducido los propios feminismos y, al mismo tiempo, de pensar cómo evitar las representaciones homogenizantes de las culturas. Aída Hernández, otra de las antropólogas interesadas por la situación de la frontera sur de México y que llegó a Chiapas en los años ochenta, me explicó al respecto sobre su participación y la de otras antropólogas en el centro de apoyo a mujeres y menores vinculado al Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas:

Muchas de ellas no se identificaban con nuestras luchas por la legalización del aborto porque ni siquiera tenían hospitales. Ellas estaban luchando por un acceso a la salud en un sentido amplio, y es esto lo que me hizo ver que si el feminismo planteaba una visión universalista de derecho y una sola manera de entender la emancipación se convertía en otra forma de colonialismo [...] [Yo] decía “¿pero qué pasa con el poder al interior de la comunidades? Ellos [los antropólogos] me decían “eres una feminista aculturada que no entiende las culturas indígenas”. Al revés, cuando yo les decía [a las feministas] en el centro de apoyo de las mujeres: “muchachas, no podemos partir de un discurso universalista de derechos sin entender el contexto cultural de estas mujeres”. Ellas me decían: “es que eres una antropóloga relativista”. Entonces no quedaba bien ni con dios ni con

el diablo, como decimos en México (Entrevista a Aída Hernández, 21 de octubre, Madrid, España, 2013).¹⁸

Siguiendo a Hernández, las mujeres indígenas y organizadas han denunciado las imposiciones de ciertas investigadoras urbanas al trabajar en contextos comunitarios rurales, en los que sus terapias psicológicas o sus luchas de acceso a la justicia ordinaria y a los derechos liberales no contemplan el reconocimiento de los derechos colectivos, el derecho a la tierra y al territorio.

Otro ejemplo de los aprendizajes de la antropología feminista es el que surgió en 1990 con la organización de Mamá Maquín¹⁹ en el campamento de refugiados en Cieneguitas, Chiapas (Soriano, 2008: 136). Algunas antropólogas colaboraron con dicha organización a través de la ONG Centro de Información y Análisis para la Mujer Centroamericana (CIAM), que había sido contratada por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (Entrevista a Mercedes Olivera, San Cristóbal de las Casas, 18 junio 2016). Sin embargo, fueron cuestionadas por las mujeres refugiadas por la perspectiva feminista que tenían como investigadoras, por sus actitudes paternalistas y, de esa manera, se vieron obligadas a enfrentar las relaciones desiguales de poder que existen entre mujeres debido a sus condiciones de clase, raza o etnia, y a sus experiencias históricas (Mora, 2004).

Mirar el proceso que ha permitido conformar el campo de la antropología feminista en Chiapas y Centroamérica requiere de identificar las distintas dinámicas que se han presentado entre los feminismos. Las revisiones que las antropólogas han hecho a sus propios feminismos y los cuestionamientos que las mujeres en pie de lucha han hecho a las antropólogas también han servido para replantear sus discursos y prácticas en contextos de diversidad cultural que frecuentemente han

¹⁸ Esta entrevista fue difundida a través del programa de radio “Contratiempo”. Ver Ruiz-Trejo, 2013.

¹⁹ Mama Maquín acompañó el proceso de retorno de las familias refugiadas. “El nombre de la organización también hace referencia a la mártir (inevitable en el contexto de la guerra), a la mujer que murió a causa de la represión; esta experiencia se remonta al año de 1978, a una de las primeras masacres en la que más de cien personas murieron, entre ellas Adelanía Caal Maquín, a la que llamaban “Mama Maquín”, quien fue asesinada en Panzós y de ella viene el nombre del grupo de mujeres guatemaltecas refugiadas” (Soriano, 2006: 136).

reproducido formas colonizadoras. La relación entre antropologías y feminismos necesita ser analizada más ampliamente para que la descolonización de la epistemología y la descolonización de los feminismos nos sirva a todas para construir más alianzas y diálogos que permitan otros mundos posibles.

Memoria y justicia como tema de análisis y de acción

La antropología en Centroamérica se ha enfrentado al proceso del largo postconflicto y muchas de las investigadoras feministas tuvieron la experiencia política de trabajar en procesos de memoria histórica a través del registro de testimonios de mujeres sobrevivientes y de mujeres que vivieron violencia sexual durante el conflicto armado (Aguilar, 2010). Varias participaron en las comisiones de esclarecimiento histórico y la antropología feminista les llegó con un pie en la academia y con otro en el activismo político. El contexto les dio a las antropólogas e investigadoras sociales de la época una gama de posibilidades de entender la vida y de toma de conciencia de lo que significaba partir de las historias de guerra y de los conflictos armados. Estas historias produjeron entendimientos desde otra perspectiva que no era la de izquierda o la revolucionaria, sino una comprensión diversificada de lo que significaba “ser mujeres”, el cuerpo y la sexualidad, y el paraguas se abrió a una dimensionalidad compleja, diferente a la que se dio en otros contextos (Entrevista a Yolanda Aguilar, Centro Q’anil, Ciudad de Guatemala, 27 marzo 2017). En ese sentido, Yolanda Aguilar, quien se identifica como “antropóloga holística”, ha hecho interesantes aportes desde el *autoconocimiento*, herramienta usada desde la antropología feminista, para los procesos de sanación en el contexto de postconflicto:

Cuando encontré la valentía y la disposición para el tránsito hacia otro estado, me llamé junto a otras *actoras de cambio*; pero cuando encontré suficientemente trabajada mi propia historia, supe que era el momento de compartir dicha experiencia sanadora junta a otras y otros (Aguilar, *s/f*).

Además de su propuesta conceptual “actoras de cambio”, su trabajo merece una especial mención por los términos de “amorosidad creadora”, de “comunidades emocionales para la paz” y de su idea de recuperar la alegría para ayudar a sanar las experiencias postraumáticas (Aguilar, 2010). Por otro lado, a principios de los noventa, Guatemala, El Salvador y Nicaragua firmaron Acuerdos de Paz. El proceso de pacificación liberal, como ha sucedido en muchas otras partes de América Latina, atrajo a numerosas ONG, lo que generó cambios que marcaron un antes y un después en los movimientos de mujeres y feministas.

No obstante, las secuelas del conflicto perduraron durante los años posteriores generando grandes heridas sociales. En ese sentido, la violencia ha sido uno de los retos de los análisis de las investigadoras que se han dedicado a rescatar los testimonios de muchas sobrevivientes (Barrios-Klee, 2014a; 2014b). Algunas antropólogas han dedicado sus estudios a reflexionar sobre los desplazamientos de poblaciones y los conflictos interreligiosos, a partir de 1994.

Por otro lado, la masacre de Acteal de 1997, que intentó ser construida por la antropología anglosajona como una guerra fratricida de “pugnas intrafamiliares”, fue trabajada por la antropóloga Aída Hernández (2002) quien explicó cómo operó la estrategia de etnocidio en el conflicto en un Estado militarizado. La violencia sexual como técnica genocida ha sido además otro de los problemas seleccionados en los análisis por las antropólogas de Chiapas y Centroamérica que han propuesto diferentes análisis histórico-políticos para entender por qué han sido mayoritariamente mujeres las asesinadas en aquellas masacres (Hernández, 2002; Fuchiron, Paz y López 2009). Otras investigadoras han elaborado también investigaciones sobre los procesos políticos y sociales de las mujeres indígenas mesoamericanas y se han valido de herramientas de educación popular y alternativa.

A partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, se hicieron nuevas valoraciones analíticas sobre las desigualdades sociales y muchas de las antropólogas se aunaron a las luchas de las mujeres del movimiento zapatista. Así, la Ley Revolucionaria de las Mujeres y las luchas zapatistas marcaron un antes y un después para la investigación antropológica feminista en Chiapas y Centroamérica: aportando nuevas coordenadas epistémicas, des-

estadocentrizando las problemáticas, enfocándose en las particularidades de los movimientos de mujeres indígenas en su propia voz, así como desordenando las representaciones y discursos que los feminismos han hecho de éstas. Además, las espiritualidades comenzaron a tratarse como formas ontológica y epistemológicamente importantes, se cuestionó severamente el racismo epistémico y se comenzaron a hacer investigaciones en las que los diálogos intersaber, la autonomía metodológica y los análisis interseccionales fueron indispensables. Ha sido necesario un trabajo de deseurocentrar y descolonizar los feminismos, el pensamiento y los corazones (Méndez, 2013) y de desestabilizar el “sujeto mujer” que la antropología ha construido, así como desestabilizar los feminismos urbano-centrados y desarrollar un feminismo no etnocéntrico (Hernández, 2001; Méndez, Intina, Marcos y Osorio 2013; Bautista, 2013; Marcos, 2011; 2014; Millán 2014; Mora, 2014; 2017).

Hasta aquí, todo lo anterior es una forma de definir, de alguna manera, la antropología feminista en esta región y los aportes de algunos de los pilares de la disciplina. Hace falta una sistematización de la experiencia feminista en dicho periodo y de cómo esta experiencia ha afectado al campo antropológico, así como valoraciones críticas de cómo la antropología ha aportado a los procesos de los movimientos de mujeres y feministas en la región.

Reflexiones finales: antropólogas indígenas en pie de lucha y tendencias decoloniales

Tal vez las críticas a la antropología como una disciplina colonialista y al feminismo como un movimiento de mujeres blancas han cambiado el foco de la producción feminista incluyendo las voces de las mujeres no blancas de los Estados Unidos y a las mujeres a lo largo del Tercer Mundo (Harrison, 1999; McClaurin, 2001; Lamphe 2014; Ira E. Harrison, Deborah Johnson-Simon y Erica Lorraine Williams (2018). En ese sentido, las críticas feministas contemporáneas al etnocentrismo en la antropología han generado la construcción de herramientas de trabajo cultural entre las investigadoras y sus

comunidades, mediante un registro riguroso de las prácticas culturales y de las formas de vida indígenas, migrantes y locales que, de otro modo, se perderían para la posteridad. Esto ha significado el inicio de una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales. Las críticas feministas y no identificadas como feministas sobre el proceso de producción de conocimiento científico social y sobre los sujetos que producen dicho conocimiento habían dado escasa relevancia a las voces de mujeres indígenas y, en la última década (sobre todo a partir de 1998, con el otorgamiento del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, y con las distintas luchas desde los pueblos) hemos visto cada vez más la inclusión de trabajos académicos, como los de investigadoras de distintas comunidades indígenas.²⁰ Estas voces han representado una ruptura epistemológica con las teorías feministas que habían venido reproduciendo formas de colonialidad etnocéntrica y clasista. Estas rupturas han significado también una lucha contra las violencias históricas de opresión tanto en el nivel de representación como en los modos visuales de observación. Las estrategias de análisis y conocimientos —a veces ambivalentes o contradictorios— han representado históricamente un asedio contra el poder (Tzul Tzul, 2014). Sin embargo, el racismo epistémico y social sigue haciendo mucho daño, ya que las mujeres indígenas se siguen enfrentando constantemente a una academia que intenta anularlas.²¹ A pesar de las barreras y obstáculos, las mujeres mayas,

²⁰ Aymaras como Julieta Paredes (1999; 2000; 2008; 2014) y Adriana Guzmán (Paredes y Guzmán, 2014); kaqchikeles como Filomena Mena y Aura Cumes (2014), Ema Chirix (2014); también las investigadoras maya k'iche' como Irma Alicia Velázquez Nimatuj (2002), Gladys Tzul Tzul (2014), y Hermelinda Magzul; académicas xincas como Lorena Cabnal (2010); investigadoras de origen ch'ol como Georgina Méndez Torres (2011); zapotecas como Irma Alicia Martínez Cruz y Judith Bautista Pérez (2013), hñāhñūs como Lizbeth Hernández Cruz; mixtecas como Mónica Elena Ríos y Carmen Osorio Hernández; purépechas como Gisele Emos Jiménez. Algunas de las investigadoras mencionadas se definen como feministas y otras no. Otros trabajos de mujeres mayas feministas son: Amanda Pop (2000), Adela Delgado, Lucía Willis, Francisca Álvarez, Alma López y Carmen Álvarez, entre muchas otras.

²¹ Esta es la experiencia que Victoria Tubín (2010), investigadora maya, y Emma Chirix (2003), antropóloga maya fundadora del Grupo de Mujeres Mayas de Kaqla, quienes, a pesar de todos sus aportes teórico-conceptuales a los estudios sobre las mujeres y la diversidad cultural, han experimentado en las universidades públicas guatemaltecas argumentos abiertamente racistas (Entrevista a Emma Chirix, Ciudad de Guatemala, marzo 2017; Entrevista a Victoria Tubín, Ciudad de Guatemala, marzo 2017).

formadas en antropología y otras ciencias sociales, han producido una literatura crítica sobre las políticas de blanqueamiento en las sociedades centroamericanas, potenciadas por las élites dominantes (Velázquez Nimatuj, 2002); análisis sobre el racismo en los medios de comunicación (Tubin, 2010); argumentos sólidos sobre las dinámicas de los movimientos y los sistemas de gobierno comunal (Tzul Tzul, 2014); la manera en cómo producen conocimiento los pueblos indígenas (Tzul Tzul, 2015); el deseo y la sexualidad de las mujeres mayas (Chirix y Grupo de Mujeres Mayas de Kaqla, 2003; Chirix, 2010); las alianzas y las estrategias de las organizaciones de mujeres indígenas a nivel latinoamericano (Méndez, 2011), entre otros temas. Además, como “la poesía no es un lujo” (Lorde, A. 2007), muchas mujeres indígenas han usado este género literario para “redactar la frialdad de la injusticia, el racismo y la discriminación” (Xiquin, 1968 en Meza, 2015).²²

Por otro lado, el trabajo de Angela Alfarache (2002) abrió el camino para repensar la relación entre antropología e identidades lésbicas y sobre cómo ser lesbiana adquiere una connotación política transformadora cuando las antropólogas acogemos al feminismo para conformar una cultura lésbica o disidente sexual. Otrxs investigadores han planteado críticas a la esencia y la identidad natural de feminidad y masculinidad, de “ser hombre”, “ser mujer” o “lo que sea que seamos” pero, sin duda, el artículo “*Guendaranaxbii*: la comunidad muxhe del istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas” de Amaranta Gómez Regalado (2004), la primera *muxe* en tener un título profesional como antropóloga, es uno de los trabajos más interesantes no solo por mostrar cómo la heteronormatividad ha afectado históricamente los trabajos de investigación antropológica, sino por dar a conocer las formas en que su propia comunidad es vista por el pueblo zapoteca.²³ La incorporación en los medios producción

²² Algunas de ellas son: Ruperta Bautista, Enriqueta Lunez, Mikeas Sánchez, Juana Karen Peñate, Briceida Cuevas, Adriana López, Irma Pineda, Natalia Toledo, Susana Bautista, Maya Cu, Calixta Gabriel Xiquin, etcétera.

²³ “Ser muxhe huini [chiquito], muxhe gupa [adolescente], muxhe róbaa [adulto], muxhe yoxho [viejo], ser muxhe guna [vestida de mujer] o muxhe inguii [no vestida], no importa cuando se trata de las velas de la “Santa Cruz del Cielo” o la de “Las auténticas intrépidas

académicos de investigadoras lesbianas, trans, personas no binarias, afrodescendientes y personas de la diversidad funcional ha generado cuestionamientos profundos sobre la autoridad epistémica, sobre quién investiga a quién y sobre la utilidad de las investigaciones. No obstante, las epistemologías, teorías y prácticas lesbianas y transfeministas en Chiapas y Centroamérica han aportado reflexiones desde los feminismos de la disidencia sexual que la antropología requiere asentar desde la interdisciplinariedad. Además, utilizan el arte, la poesía o el performance como herramientas para generar formas de representación más responsables y críticas.

Algunos de los trabajos más representativos son los de Amaranta Gómez, Lía García (en Ruiz-Trejo, 2017), Daniel Coleman Chávez (2015), Tito Mitjans Alayón (2020, en prensa) y Numa Dávila (2018). Estas investigaciones han aportado formas críticas de pensar la naturaleza y la cultura, lo público y lo privado y han puesto en cuestión el sistema sexo-género. En particular, los trabajos de Daniel Coleman Chávez (2015) y el de Tito Mitjans Alayón (2020) han marcado un nuevo momento para los estudios feministas en Chiapas y Centroamérica, ya que además de demostrar la histórica invisibilización que la literatura científico-social ha hecho de la presencia y experiencia afrodiaspórica, representan un quiebre en las cartografías de los estudios de género y en las metodologías en las que combinan herramientas creativas y originales con espiritualidad.

Por todo esto, en este artículo he intentado contribuir a las genealogías de las antropologías feministas en una herida región de las orillas, en la que aún hacen falta más teorizaciones sobre las teorizaciones, así como análisis antropológicos sobre los feminismos de distintas generaciones, sus cambios, logros, articulaciones y equivocaciones.

buscadoras del peligro”, pues son actos festivos tradicionales que legitiman su existencia social. Hablar de las velas de los muxhe’s es hablar de la institucionalización de los géneros, la reafirmación de lo permisivo, de la tolerancia social y cultural que se tiene en la comunidad es, además, hablar de la sensualidad y el sincretismo que existe entre la cultura y los procesos modernizadores” (Gómez, A., 2004, s/p).

Bibliografía

- AGUILAR, Y. (2010) Del dolor profundo a la recuperación de la alegría: experiencias de sanación en situaciones post-traumáticas. *Dossier Guatemala*. Buenos Aires: Observatorio Ciudadano.
- ____ (s/f) “La vida adulta: recuperar la resiliencia de la vida infantil” en Gt Cultura. Disponible en <<https://gtcultura.com/la-vida-adulta-recuperar-la-resiliencia-de-la-vida-infantil/>> [consulta 30 de mayo de 2018].
- AHMED, S. (2015) *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.
- ALFARACHE, A. (2002) Las mujeres lesbianas y la antropología feminista de género. *Omnia*. 17-18, (41), 91-102.
- BARRIOS-KLEE, W. (2014a) *La antropología feminista actual: ¿Qué sucede en nuestros países? El caso de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- ____ (2014b) *La antropología feminista actual: ¿Qué sucede en nuestros países? El caso de Guatemala*. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, D. (comp.). Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 65-84.
- BAUTISTA, J. (2013) Espacios de lucha contra el racismo. Mujeres y vida cotidiana. En: *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*. Méndez, G., Intzín, J., Marcos, S. y Osorio, C. (coords.) México: Red-IINPIM, A.C., Red de Feminismos Descoloniales, Editorial La Casa del Mago, 111-134.
- BLOM, F. y Duby G. (1957) *La Selva Lacandona: Andanzas Arqueológicas*. México: Editorial Cultura.
- CABNAL, L. (2010) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR/Las Segovias.
- CANO, G. (2009) Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana. En: *Género, poder y política en el México posrevolucionario*. Cano, G., Olcott, J. y Kay Vaughan, M. México: FCE y UAM-I, 71-90.
- CASAÚS, M. (1995) El movimiento social de mujeres en América Central. *Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria*. África-América Latina, (19), 67-83.
- ____ (2008) [1992] *Genocidio. ¿La máxima expresión del racismo en Guatemala?* Guatemala: F&G Editores.

- CASAÚS, M. y Ruiz-Trejo, M. (2017) Procesos de justicia y reparación: el caso «Sepur Zarco» por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la jurisprudencia internacional. *Pacarina del Sur*, (8), 30.
- CASTAÑEDA, M. P. (2006) La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVIII, (197), mayo-agosto, México: UNAM, 35-47.
- _____ (2012) Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social* (36), diciembre, Universidad de Buenos Aires, 33-49.
- _____ (2014) Antropologías feministas en contexto: Tránsitos y recorridos en tres países latinoamericanos. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, D. (comp.). Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 41-64.
- _____ (2015) Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria. En *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias*. Chávez, J. (coord.). México: ENTS-UNAM, 119-141.
- CASTAÑEDA, P. (2016) Las epistemologías feministas en México y Centroamérica. Sesión inaugural a cargo de la Dra. Patricia Castañeda, CEIICH-UNAM, Seminario de Estudios Críticos Feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica. Coordinado por Marisa Ruiz-Trejo (video en línea). Disponible en canal de youtube PUEG-UNAM, y en <https://www.youtube.com/watch?v=mlZumlHrB_s> [publicado: 6 de septiembre de 2016; consulta: 30 de mayo de 2018].
- CHIRIX GARCÍA, E. (2010) *Ru rayb 'äil ri qach 'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. Colección Nuestra palabra, Guatemala: Ediciones del pensativo.
- CHIRIX GARCÍA, E. y Grupo de Mujeres Mayas de Kaqla (2003) *Alas y Raíces. Afectividad de las mujeres mayas. Rik 'in ruxik ' y ruxe il. ro-nojel kajowab 'al ri mayab 'taq ixoqi '.* Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas de Kaqla.
- COLEMAN, D. (2017) *Intimacies of Un-becoming: Mujeres Afrodescendientes in San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México*. Tesis doctoral no publicada. Estados Unidos: The University of North Carolina at Chapel Hill.

- CUMES, A. (2014) *La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis de doctorado no publicada. México: CIESAS.
- DÁVILA, N. (2018). I, II, III, IV. En: *Anatomías del Deseo Negado. Antología LGBTIQ+*. Tzoc, M. Guatemala: e/X.
- DAICH, D. (2014) Presentación. *Por una antropología feminista*. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, D. (comp.) Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras. 3-12.
- DUBY, G. (1999) *Imágenes Lacandonas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESTEBAN, M. L. (1999) Introducción. *Antropología Feminista: Desafíos teóricos y metodológicos*. *Revista Ankulegi*, (0), 9-28.
- FREYERMUTH, G. y Hernández, A. (comps.) (1992) *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*. México: Ediciones de la Casa Chata/CIESAS.
- GÓMEZ, A. (2004) Transcendiendo. *Desacatos*, (15-16), 199-208.
- GUITERAS, C. (1965) *Los peligros del alma: Visión del mundo de un Tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FÁBREGAS, A. (2014) La antropología en las orillas: el caso de Chiapas y la frontera sur. En: *Temas emergentes en la antropología de las orillas*, Novelo, V. y Sariego, J. L. (coords.) *et al.*, Coneculta, Chiapas.
- _____ (2015) *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- FULCHIRON, A., Paz, O., López, A. y Pérez, M. (2009) *Tejidos que lleva el alma: memoria de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial.
- GARGALLO, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa*. México: UACM.
- GARZA, A. M. (2000) El movimiento de mujeres en Chiapas. *Haciendo historia. Anuario de Estudios Indígenas VIII. Instituto de Estudios Indígenas*. Universidad Autónoma de Chiapas. 109-136.
- GOLDSMITH, M. (1995) Los estudios de género anglosajones: el lugar de las latinoamericanas. En: *Encuentros feministas de la UAM*.

- Trujano, M. y Granillo, L. Ciudad de México: Departamentos de Humanidades y Sociología-UAM-A, 199-206.
- HARDING, S. (1991) Thinking from the perspective of lesbian lives. En: *Whose science? Whose knowledge?* Nueva York: Cornell University Press, 249-267.
- HARRISON, E. y HARRISON, F. (1999). *African American Pioneers in Anthropology*. University of Illinois Press.
- HARRISON, I., JOHNSON-SIMON, D. y WILLIAMS, E. (2018) *The second generation of African American Pioneers in Anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.
- HERNÁNDEZ, A. (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género, *Debate Feminista*, 12, (24), 206-229.
- _____ (2002) ¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas. En: *Estudios Sobre Violencia. Teoría y Práctica*. Jacorzynski, W. (coord.). México D.F.: CIESAS/Porrúa, 97-122.
- _____ (2014) Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, 183-211.
- LAMPHERE L. (2014) Releyendo y recordando a Michelle Zimbalist Rosaldo. *Mora*, 20, 109-119.
- LOMBARDO, R. M. (1944) *La mujer tzeltal*. México: Instituto Interamericano Indigenista.
- LORDE, A. (2007) *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- MACK, M. (1990) Política institucional hacia el desplazado interno en Guatemala. *Cuadernos de investigación*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala. AVANCSO (6), 95.
- MARCOS, S. (2011) *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Eón.
- MCCLAURIN, I. (2001) *Black feminist anthropology: theory, politics, praxis, and poetics*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- MÉNDEZ, G. (2011) *El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas*. Seminario Virtual Internacional Creación de Prácticas de conocimiento desde el género, los movimientos y las redes, disponi-

- ble en <<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTO-GEORGINAMENDEZ.pdf>> [consulta: 30 de mayo de 2018].
- _____ (2013) Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones. En: *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*. Méndez, G., Intzín, J., Marcos, S. y Osorio, C. (coords.), México: Red-IINPIM, A.C., Red de Feminismos Descoloniales, Editorial La Casa del Mago, 27-61.
- MÉNDEZ, G., Intzín, J., Marcos, S. y Osorio, C. (coords.) (2013) *Senti-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios*. México: Red-IINPIM, A.C., Red de Feminismos Descoloniales, Editorial La Casa del Mago.
- MEZA, C. (2015). *La escritura de poetas mayas contemporáneas producida desde excéntricos espacios identitarios*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- MILLÁN, M. (2014a) *Des-ordenando el género/ ¿des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: UNAM.
- _____ (ed.) (2014b) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- MITJANS, T. (2020) “La Puente Prieta”: feminismos disidentes y afro-diaspóricos en San Cristóbal de las Casas. Tesis de Doctorado en Estudios e Intervención Feministas. Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- MORA, M. (2004) Aportaciones a una genealogía feminista. La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante. *Desacatos*, (31), septiembre-diciembre, 159-164.
- _____ (2014) Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo. En: *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Millán, M. (ed.). México: Red de Feminismos Descoloniales, 155-182.
- _____ (2017) *Políticas kuxlejal. Autonomía indígena, el estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. México: Casa Chata.
- MOORE, H. (1991) *Antropología y Feminismo*. España: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer.

- NASH, J. (1992). Estudios de género en Latinoamérica. En: *Mesoamérica*, 13(23), 1-22.
- NASH, J. y Safa, H. (1980) *Sex and class in Latin America. Women's perspectives on politics, economics and the family in the Third World*. Nueva York: Praeger.
- NAVAS, M. C. (2012) *Sufragismo y feminismo: visibilizando el protagonismo de las mujeres salvadoreñas*. San Salvador: Editorial Universitaria.
- OLIVERA, M. (1976) Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos agrarios*, (9), 43-55.
- _____ (1979) Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio económico. *Anales de antropología*, 13, (1), 199-2015.
- _____ (2004) Una larga historia de discriminaciones y racismos. En: *De sumisiones, cambios y rebeldías: mujeres indígenas de Chiapas*. Olivera (coord.). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Conacyt, 56-86.
- PAREDES, J. (2008) *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC: Comunidad.
- PAREDES, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía, ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la Despatriarcalización*. La Paz: Edit. Mujeres Creando Comunidad.
- POP, A. (2000) Racismo y machismo: deshilando la opresión. En: *Identidad: Rostros sin máscaras*. Macleod, M. y Cabrera, M. (comps.), Guatemala: Oxfam-Australia, 111-139.
- ROSAS, C. (2018) *Caminos disidentes en la disidencia: Aproximaciones y distanciamientos entre el feminismo lésbico en San Cristóbal de Las Casas y el grupo lésbico militante en el Movimiento LGTB en Tuxtla Gutiérrez*. Tesis del Doctorado en Estudios e Intervención Feministas. Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- ROSTAGNOL, S. (2014) Haciendo antropología feminista o la búsqueda de legitimidad desde los márgenes. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Daich, D. (comp.), Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 27-40.

- ROVIRA, G. (1997) *Mujeres de maíz*. México: Ediciones Era.
- RUIZ-Trejo, M. (2013) Historia y memoria de la antropología feminista mexicana. Entrevista a la antropóloga Rosalva Aída Hernández Castillo (podcast). Programa de Radio Contratiempo: historia y memoria, número 169. 21 de octubre, disponible en: <<http://www.contratiempohistoria.org/?p=3459>> [consulta: 30 de mayo de 2018].
- RUIZ-Trejo, M. (2016a) Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsidra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 15, 11-34.
- _____. (2017). [podcast]. Historia y memoria de las luchas contra la transfobia en México. Entrevista a Lia García (Novia Sirena). Programa de Radio Contratiempo: historia y memoria, 289. Disponible en: <<http://www.contratiempohistoria.org/?p=6255>> [consulta: 14 de julio de 2019].
- SALAS, M. (2017) Etnografías colectivas de antropólogas feministas. Ponencia presentada en la Mesa de discusión: *De los feminismos en antropología a la antropología feminista*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.
- SHYFTER, G. (2006) *Los laberintos de la memoria*. Documental. 99 min. México.
- SORIANO, S. (2006) *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*. México: CIALC-UNAM.
- TARUCCI, M. (2014) La antropología feminista como activismo desde la academia. En: *I Coloquio Latinoamericano de Antropología Feminista*. Deborah, D. (comp). Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras, 13-26.
- TUBIN, V. (2010) *Cambiemos de chip: para una Guatemala plural, un periodismo incluyente*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Lingüística y Educación.
- _____. (2017). Entrevista por Ruiz-Trejo, M. Ciudad de Guatemala. Marzo.
- TZUL, G. (2014) Sistemas de Gobierno Comunal en Totonicapán: La organización de la reproducción de la vida. Comunidad de Estudios Mayas. Disponible en: <<http://commaya2012.blogspot.mx/2014/03/sistemas-de-gobierno-comunal-en.html>> [consulta: 30 de mayo de 2018].

- _____ (2015) ¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epistémica, *Lasaforum Review*, XLVI, 1, 12-13.
- VELÁZQUEZ, I. (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: CHOLSAMAJ.
- WILSON, C. (2016) Sirviendo a dos patronas: La vida de María Escandón con Rosario Castellanos y Trudi Blom. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. (6), 175-195.

Desplazando la mirada del resultado al proceso: investigación colaborativa y co-producción de conocimiento

Gisela Espinosa Damián¹

Introducción

Escribo este texto mirando hacia atrás, pensando, *ex post*, en las aristas metodológicas, epistemológicas, afectivas, políticas; en los alcances y límites de una investigación que realicé con un equipo de exjornaleras del Valle de San Quintín, en el estado de Baja California.² El resultado escrito de ésta puede verse en el libro *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín* (Espinosa, Ramírez y Tello, 2017), coordinado con dos de ellas y en el que participaron, como investigadoras y autoras, nueve exjornaleras y mi compañero de vida.³ Pero en este

¹ Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. giselae@correo.xoc.uam.mx. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-7132-9546>>.

² El Valle de San Quintín se halla en la costa oeste del estado de Baja California, es una de las regiones más prósperas de la agricultura mexicana, dedicada, casi exclusivamente a la exportación de hortalizas y frutas a Estados Unidos. Este territorio resulta de la confluencia de varios procesos que ocurren en los años setenta y ochenta del siglo pasado: la construcción de la Carretera Transpeninsular, la extracción de agua del subsuelo, la llegada de capital transnacional y la migración masiva del Sur al Norte. Ahí coexisten modernas y rentables empresas, con una clase trabajadora precarizada a la que se incumplen derechos laborales, sociales, políticos y humanos, de modo que el Valle es un éxito económico y un espacio de violencias y de sufrimiento humano. Para ampliar la información, véase Espinosa, Ramírez y Tello (2017).

³ Las nueve exjornaleras que participaron en este proyecto son: Adilene Ramírez, Amalia Tello, Amalia Sánchez, Esther Ramírez, Irma Juárez, Irma Miranda, Fabiola García, Margarita Cruz y Patricia Sierra. Pertenecen a tres generaciones, en 2016, la mayor tenía 58 años y la menor 26; 5 nacieron en Oaxaca (en las regiones Mixteca y Triqui) y hablan sus lenguas originarias además de español; 4 son hijas de inmigrantes, nacieron en el Valle y sólo hablan español, aunque comprenden mixteco. Una concluyó la primaria en su lugar de origen, 3 estudiaron secundaria o preparatoria en el Valle cuando era mayores, 4 más tienen licenciatura y la más joven concluía una maestría en psicología en 2016. En cuanto a su estado civil, 4 son casadas y madres y 5 son solteras sin hijos o hijas. Todas han sido jornaleras, 4 de ellas hasta por 25 años; las 5 que nacieron o llegaron al Valle de pequeñas han sido niñas,

texto, desplazo la mirada analítica, comúnmente colocada en los resultados, para colocar en el centro el proceso colectivo de investigación.

Todas las investigadoras del Valle de San Quintín forman parte de la asociación civil *Naxihi na Xinxé na Xibi* (Mujeres en Defensa de la Mujer), que en 2004 inició la defensa de derechos laborales, y, desde 2008, también difunde y defiende derechos sexuales y reproductivos y por una vida libre de violencia para las mujeres. Antes de emprender este estudio, las *naxihi* y yo entramos en contacto en 2012 cuando –a sugerencia de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)– el grupo me pidió sistematizar su trabajo en torno a la violencia de género.

En 2012, comenzamos reconstruyendo la historia de *Naxihi*... Así me enteré de que todas las Mujeres en Defensa de la Mujer habían sido jornaleras, que varias habían vivido el desgarramiento familiar y comunitario de la migración forzada por la necesidad y en condiciones precarias; de su desconcierto y vulnerabilidad al llegar al Norte; de su inferiorización por ser indígenas, pobres y mujeres, en ese Norte “blanco”, ranchero y empresarial; de que por ser hijas de trabajadores a jornal, aun siendo nativas de San Quintín, cargaban con un estigma y el destino –casi ineludible– de ser jornaleras; supe del hacinamiento de los “campamentos” y la lucha por la vivienda; del trabajo extenuante, los míseros salarios y el trato ajeno a toda noción de derechos y de humanidad... A través de sus relatos, de sus silencios, de sus interjecciones, gestos y expresiones corporales, asomé la punta del iceberg de las violencias que viven las jornaleras agrícolas. Imposible recuperar en este escrito lo compartido, baste decir que fue suficiente para conmoverme y para crear, casi sin darnos cuenta, un vínculo de confianza y comprensión, un haz de reflexiones y sentimientos que posibilitaron otro proyecto.⁴

adolescentes y jóvenes jornaleras durante vacaciones escolares, fines de semana o hasta un par de años ininterrumpidos. Mi compañero de vida, Juan Manuel Aurrecochea, también participó en la experiencia y, como ellas, es coautor del capítulo central del libro, toda vez que colaboró en varias tareas de la investigación.

⁴ La sistematización puede consultarse en Espinosa Damián, Gisela, con colaboración de Ana Carmen Luna Muñoz, 2013, *Naxihi, na xinxé na xibi. Por una vida libre de violencia para las mujeres del Valle de San Quintín, Baja California*, núm. 1, Serie Vida y Milagros de Mujeres Indígenas, México, UAM-X, CDI, *Vé naxihi, Naxihi na xinxé naxihi*, disponible en <https://publicaciones.xoc.uam.mx/TablaContenidoLibro.php?id_libro=399>.

Un estudio colaborativo como *Vivir para el surco...* tuvo como premisa la comunicación humana, un tejido con hilos invisibles, en parte emocionales, en parte racionales, en parte políticos. En el camino de la sistematización y en encuentros posteriores fuimos identificando preocupaciones, indignaciones, intenciones... “algún día volveremos a hacer algo juntas...”. El espectacular Paro Jornalero de 2015 fue el detonador,⁵ el campanazo que empujó la decisión: “¿Qué hacemos?”. Sentí aquel momento como un “ahora o nunca”.

Nos vimos en septiembre de 2015, a seis meses de que estalló el Paro, en un ambiente político caldeado por el movimiento; mi presencia en San Quintín fue el pretexto para compartir sus experiencias en ese movimiento pues, según supe, no habían abierto un espacio para ello. Considerando sus experiencias e inquietudes decidimos emprender un estudio que mostrara en voz de las y los trabajadores activos, la situación laboral y social que vivían después del Paro. Con base en lo ahí comentado escribí un proyecto mínimo con el que ellas gestionaron recursos de la CDI.⁶ En marzo de 2016, a un año del Paro, tuvimos nuestro “Taller de planeación” para precisar qué, para qué, con quién y cómo emprender el estudio.

⁵ El 17 de marzo de 2015, el Valle de San Quintín amaneció insurrecto: alrededor de 20 000 paristas –según cálculo conservador– bloquearon la Carretera Transpeninsular interrumpiendo el negocio agroexportador. El movimiento presentó viejas demandas laborales junto con otras nunca antes planteadas, como el alto al acoso y el hostigamiento sexual a las jornaleras; dislocó el “orden” que había garantizado explotación extrema, inseguridad social y discriminación étnica. Sólo con la fuerza pública, los gobernantes recobraron, relativamente, el control sobre esa población “empoderada”. Tras el movimiento, el salario aumentó y se dio registro a dos nuevos sindicatos, pero aquella poderosa fuerza social quedó fracturada por diferencias internas dejando desconcierto y desconfianza entre la población jornalera. No obstante, el Paro de 2015 marca un “antes” y un “después”, no porque el orden social o laboral hayan cambiado radicalmente, sino porque las injusticias se empezaron a desnaturalizar masivamente y se desplegaron nuevos horizontes de sentido de la existencia, del trabajo y de la ciudadanía, al tiempo en que la indignación social y la solidaridad se extendían más allá del Valle. Algo estaba terminando y algo emergía borrosamente. Fue en ese momento que las *naxibi* y yo emprendimos la investigación colaborativa. Para ampliar la información puede consultarse Espinosa, Ramírez y Tello, 2017.

⁶ Ellas gestionaron y manejaron el financiamiento de CDI, de ahí salieron gastos de los talleres, transcripciones y viáticos; mi trabajo como investigadora fue cubierto con mi salario institucional, por ello, supongo que no fui percibida como portadora de recursos ni como “gasto”. Mi papel fue más claramente el de colaboradora académica.

Vivir para el surco... no fue un proyecto de investigación elaborado desde el cubículo y con criterios únicamente académicos; surgió en el marco de un proceso social y de una relación humana donde las *naxihi* y yo nos fuimos conociendo mutuamente. Nuestras actitudes amigables nos acercaron; nuestras diferencias socioeconómicas, académicas, étnicas, marcaron distancias; pero nuestros saberes distintos se convirtieron en elementos de complementariedad. Fue así como nos metimos, sin pensarlo demasiado y con paso inseguro, en un tipo de tarea desconocida para todas.

La experiencia que resultó de esta relación intenta contribuir, como muchas otras, a una vida humana y digna para grupos que escuchan un *lenguaje de pura violencia*;⁷ supone una alianza entre academia y actores sociales —en este caso actrices sociales—, que están impulsando procesos de cambio. La razón por la que pongo sobre la mesa de discusión una experiencia de tantas es que la forma en que se realizó permite problematizar la co-producción de conocimiento y la investigación colaborativa, discutida en ciertos espacios académicos donde estudiantes y docentes estamos interesados en producir conocimiento y apoyar simultáneamente causas sociales para no quedarnos en la “torre de marfil”. Se dice fácil, pero surgen demasiadas dudas sobre el cómo. Aquí exponemos un camino transitado, irrepetible, pero quizá ilustrativo.

El texto está estructurado en siete apartados que conjugan la narración y el análisis del proceso: “La colaboración como proceso”, “Co-producir conocimiento”, “Los enfoques, las preguntas, las decisiones prácticas”, “Mundos de vida”, “El trabajo de campo”, “El Taller de análisis” y “Escritura, conocimiento y *praxis* social”. El último apartado: “Reflexiones a la luz de la experiencia”, sintetiza las condiciones, las premisas y los múltiples resultados de esta investigación colaborativa.

⁷ Frantz Fanon (1994) se refiere al *lenguaje de pura violencia* para destacar que la economía capitalista y la división internacional del trabajo producen bestias de carga, *bestializan* al humano, inferiorizan individual y colectivamente al colonizado y, al hacerlo bestializan al colonizador.

La colaboración como proceso

Por la forma en que nació la iniciativa, la motivación compartida y la formulación colectiva del sentido del proyecto, éste se inscribe en el campo de la investigación colaborativa al “estilo nuestroamericano”, en el que, como dice Rappaport (2015), se desplaza el énfasis: de la etnografía como meta central del investigador, hacia un conocimiento que tenga sentido para el etnógrafo y la comunidad. No partimos de una supuesta metodología colaborativa, sino de la intención simple de colaborar con un proceso de transformación a favor de una población trabajadora a todas luces violentada en múltiples formas; no es una nueva orientación del quehacer investigativo, sus raíces se hallan en Paulo Freire (2005) y Orlando Fals Borda (2006), en la investigación-acción, la investigación participativa y la educación popular, aunque en el debate actual participan nuevas voces,⁸ investigadores y perspectivas que podemos articular desde el “diálogo de saberes” y las “epistemologías del sur”.⁹

En el Taller de planeación se hizo evidente que, a más de una década de experiencia y de capacitación, *Naxihi* había acumulado conocimiento y prácticas relacionadas con derechos, conceptos y metodologías para el trabajo comunitario;¹⁰ no era un conjunto de personas reunidas circunstancialmente, sino un equipo con una trayectoria organizativa, una identidad clara y un capital social acumulado. Por mi

⁸ Véase por ejemplo la obra en tres tomos de Leyva *et al.* 2015, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, México: Retos/PDTG/IWGIA/Alfisa/Alice strange mirrors/La casa del mago.

⁹ El *diálogo de saberes* al que aludimos puede relacionarse con lo que plantean Walsh (2010) y De Souza (2011) implica reconocer saberes negados por la academia y –añado yo– reconocer que los movimientos sociales crean nuevos significados y generan conocimiento en los procesos de acción social y política. En este marco se propicia un *diálogo intercultural* –ajeno a la “tolerancia” funcional al sistema de jerarquías y subordinaciones sociales– intentando una escucha verdadera y disposición profunda a desmontar relaciones de poder en el terreno del Saber, reconociendo los saberes del Otro y al Otro mismo, y colocando los saberes académicos en el fértil terreno de la duda y posible transformación mediante interacciones horizontales.

¹⁰ Conocían derechos laborales, reproductivos, a una vida libre de violencia, derechos de los pueblos indígenas, el Convenio 169 de la OIT; el concepto “género”, el enfoque de interculturalidad; tenían experiencia en radio (*Naxihi* conduce un programa en la XEQIN, La Voz del Valle), en elaboración de materiales de difusión sobre derechos.

parte, he articulado activismo e investigación desde hace décadas, mis estudios “de género” han estado vinculados a procesos organizativos, a proyectos y luchas de mujeres de grupos populares rurales y urbanos. Por ello, tenía cierta experiencia en investigación participativa y colaborativa, pero cada experiencia es única, y ni las *naxihi* ni yo teníamos claro el cómo ni hasta dónde podríamos llegar.

En el Taller de planeación, *Naxihi* salió de su zona de confort al cuestionar la idea de saber todo “porque lo vivimos en carne propia”; yo reconocí mi limitado conocimiento del Valle y de la vida jornalera. Reconocer nuestras ignorancias favoreció la búsqueda de conocimiento. Juntas nos preguntamos ¿cuáles son los problemas laborales y sociales que están viviendo *ahora* las jornaleras y jornaleros del Valle de San Quintín? ¿Se expresan las diferencias de género, edad y pertenencia étnica en desigualdades en el espacio laboral, familiar, comunitario y frente a instituciones oficiales? ¿Qué piensan las y los jornaleros sobre el Paro y la organización sindical? ¿Qué pueden hacer las *naxihi* para mejorar la situación laboral de las jornaleras y los jornaleros?

Co-producir conocimiento

Y nos fuimos internando en la co-producción de conocimiento (Pearce, 2015),¹¹ cuya cualidad es ser, simultáneamente, conocimiento e instrumento de transformación, lo que implica utilizar metodologías experienciales donde los sujetos de la investigación contribuyan con su pensamiento creativo a generar la investigación. Desde esta visión participativa del mundo, la verdad brota de la calidad de las relaciones que se crean con los investigados, es decir, de un compromiso más profundo –no de una distancia con el “objeto” de investigación–, lo cual

¹¹ Me apoyo en la síntesis de la discusión que realiza Jenny Pearce (2015), quien plantea que la idea de co-producir conocimientos proviene de una familia de metodologías que intentan generar conocimientos acerca del sistema social tratando al mismo tiempo de cambiarlo. Estos métodos se basan también en la teoría feminista para mostrar la naturaleza tan problemática de la representación en la investigación al preguntarse ¿las voces de quién?, ¿las perspectivas de quién?, ¿las teorías de quién? hablan, miran, piensan y aparecen en el *conocimiento*.

implica indagar el significado que las personas dan a los procesos y situaciones de su entorno en el marco de un compromiso político y epistemológico de investigar *con* otras personas.

Esta forma de producir conocimientos es ajena a la pretensión de objetividad neutral, de verdad absoluta y externa al “objeto” que se investiga; por el contrario, reconoce que todo conocimiento es portador de rasgos del sujeto que conoce y, por tanto, está marcado por su subjetividad. No obstante, aunque queríamos posicionarnos desde el *punto de vista* de las y los trabajadores agrícolas, buscábamos una “verdad objetiva” y útil, quizá semejante a la *objetividad fuerte* en el sentido que le da la filósofa feminista Sandra Harding (1996): aquella que busca un conocimiento riguroso y crítico que sólo es posible si, en lugar de ignorar o negar, visibilizamos nuestros supuestos, intereses, prejuicios, afectos e ideología, con el fin de reflexionar y mantener una vigilancia epistemológica ante los posibles sesgos y “puntos ciegos” originados en la posición personal o colectiva de quienes investigan.

Establezco ahora un diálogo con autoras y conceptos, pero en el proceso mismo, era mi voz —en la que habitan muchas voces— tratando de explicarme y explicar con palabras sencillas que, si bien estábamos “del lado de las jornaleras y jornaleros”, la investigación serviría para sustentar, con nuevos conocimientos, su defensa laboral y sus reivindicaciones. Me preocupaba simplificar problemas y conceptos, caer colectivamente en una visión ideologizada o no abrir suficiente espacio para la experiencia y los saberes de las *naxihi*. Ellas vivían como reto mayor, como fuente de preocupaciones, las tareas de investigación que estaban asumiendo. Todas vivíamos una gran presión pues los recursos de CDI obligaban a entregar resultados en tan sólo ¡nueve meses!

El proceso de investigación era vertiginoso y no siempre pudimos sostener el trabajo colectivo —como se verá adelante—, pese a las dificultades y límites. Al igual que Speed (2015), creo que vale la pena atreverse a descolonizar el proceso de producción de conocimiento, no sólo el conocimiento. En este caso, decidir conjuntamente el proyecto fue un paso, pero no por ello estábamos situadas en una posición idéntica y en una relación mágicamente horizontal. La red de relaciones que tejimos estaba marcada por convergencias y diferencias políticas,

socioeconómicas, académicas y subjetivas y por relaciones de poder que fluían en distintas direcciones.

Percibí que al inicio me ubicaron en el lugar del saber –nunca hablamos del asunto–, y ante cierto reconocimiento hacia mi persona, enfatice sus aportes y el valor de sus saberes –por ejemplo, al corregirme ideas erróneas o aclarar dudas sobre las tecnologías agrícolas, el trabajo en el campo, las relaciones laborales y un mar de cuestiones que yo desconocía–; ellas reconocían mis saberes metodológicos y conceptuales. Y fuimos cayendo en la cuenta de nuestros *saberes diferenciados*, zafándonos de la dicotomía jerárquica del “saber” académico, el “no saber” de quienes tienen menor escolaridad. También fueron haciéndose presentes las *ignorancias diferenciadas*, lo cual, como dice Edelmira Pérez (entrevistada por Dávila, 2006), implica humildad y propicia el diálogo y la búsqueda de conocimiento. Aunque casi todas me llaman maestra, en el proceso se produjo una relación más horizontal y de mayor confianza.

Por mi parte, reconocí en ellas a unas profundas conocedoras de la historia del Valle desde la perspectiva jornalera, de la experiencia migratoria y laboral, de diversos derechos y de los tejes y manejes políticos locales; en ningún momento su papel fue “dar información”, se internaron en el análisis, interpretaron y enmendaron mis interpretaciones, se posicionaron ante diversos problemas, marcaron límites –a veces con silencio– cuando decidieron no tocar temas delicados; intervinieron decididamente en el título y la portada de la obra y tomaron en sus manos la presentación del libro en Ensenada, en San Quintín y participaron como presentadoras en la Ciudad de México y en Oaxaca. Ni durante el proceso de investigación ni después de publicar *Vivir para el surco...* actuaron como tímidas, vulnerables o ingenuas mujeres; se mostraron como mujeres organizadas, con autonomía y capacidad de expresar y hacer valer sus puntos de vista, reflexiones y decisiones.

En el proceso generamos o hallamos convergencias políticas, epistémicas y emocionales, identificaciones enmarcadas por el sentido social de la tarea, más allá del libro; construimos un “nosotras”, si se quiere contingente y parcial, pero potente. Identidades abiertas y en proceso lejanas a la noción estática del concepto. Cierto que ni ellas ni

yo agotamos nuestros mundos de vida o nuestras identidades en torno al proyecto, pero *Vivir para el surco...* sí permitió alianzas y acciones conjuntas entre academia y actrices sociales.

Como Jenny Pearce (2015), creo que la co-producción de conocimiento es una metodología más incierta y menos controlada que la investigación tradicional, que está sujeta a la contingencia precisamente porque no trata de seguir protocolos rígidos, sino de crear conjuntamente, de co-producir conocimiento y *praxis* social. No hay certezas metodológicas, sino búsquedas y compromisos compartidos que tienen que lidiar con circunstancias concretas, posibilidades y limitaciones.

Los enfoques, las preguntas, las decisiones prácticas

En el Taller de planeación platicamos sobre la pertinencia de adoptar los enfoques de género, étnico y de derechos, prioritarios por el origen y la trayectoria del grupo, pues éste, como se recordará, se constituyó para defender derechos de las mujeres jornaleras que, en el Valle, o son indígenas o están etnicizadas,¹² pero aquí introdujeron una variante, incluir a hombres jornaleros en la indagatoria, no sólo porque el género es relacional, sino “porque ellos también sufren en los campos”; además, a sugerencia de las *naxihi*, se adoptó un enfoque generacional porque percibían que la juventud y las personas mayores vivían problemas diferentes. De manera práctica se adoptó una perspectiva interseccional asociada a los problemas y preguntas que se querían resolver, no tanto a una especie de “mantra” (clase-género-raza) que a veces no tiene mayor repercusión metodológica.

La idea era identificar cómo, tales o cuales diferencias, se han convertido en motivos de desigualdad social en los espacios laborales y en los de la vida comunitaria y familiar; queríamos saber si la población de origen indígena, las mujeres, los jóvenes y los adultos mayores están

¹² Aunque no toda la población jornalera se reconoce indígena, la sociedad originaria del Valle identifica a las y los jornaleros con lo indígena, los etniciza; y construye lo indígena como lo inferior en el espacio laboral, social, cultural y político; alude a los indígenas como “oaxacos”, indios, ignorantes, raros; los racializa y adopta un trato racista.

igual o en peor situación que la población no indígena, los hombres y la población en plena edad productiva; queríamos documentar las acciones y omisiones de las instituciones públicas en torno a los derechos, especialmente laborales, y los efectos de su desempeño —a todas luces deficiente— sobre las y los jornaleros; también nos proponíamos reconocer las percepciones y respuestas de éstos y los obstáculos que enfrentan para mejorar sus condiciones de vida y de trabajo y para erradicar las distintas formas de discriminación, exclusión y explotación.

Fue interesante percibir en las *naxihi* la indignación por los bajos salarios, las pésimas condiciones de trabajo, el maltrato de los mayores... Y que no se aludiera a una noción de “clase”. Esta perspectiva, propuesta por mí, quedó asociada a la explotación a pesar de que intenté desmontar la versión economicista del concepto.

En el Taller de Planeación, que duró cuatro días, también abordamos el “cómo”. Algunas *naxihi* proponían una encuesta y se expresaron los pros y contras¹³, nos inclinamos por adoptar la “perspectiva del actor” mediante entrevistas, para poner en el centro la voz de jornaleras y jornaleros, en lugar de expresar sólo el pensamiento de las investigadoras. En el mismo Taller definimos cinco temas prioritarios: Trabajo y condiciones de trabajo; Derechos y prestaciones; Participación en el movimiento y en la organización sindical; Acceso a programas gubernamentales; y Vida familiar y comunitaria. Y elaboramos una guía flexible de entrevista. Para no errar por “nervios”, practicamos la entrevista en pareja, se hicieron sugerencias a cada practicante y se descargaron los audios en una computadora. La preparación también fue divertida.

Con base en criterios de género, etnia y edad eligieron, con nombre y apellido, a 18 personas para entrevistar, finalmente serían 20.¹⁴

¹³ Hace unos años, un equipo de investigación con el que colaboró *Naxihi* realizó una encuesta que generó muchas expectativas entre las Mujeres en defensa de la mujer, sin embargo, el tiempo ha pasado y no recibieron nunca los resultados de la encuesta.

¹⁴ Las personas entrevistadas fueron 13 mujeres y 7 hombres de entre 17 y 74 años; 4 menores de 21 años; 11 de entre 26 y 48 años; y 5 de entre 53 y 74 años. Del total entrevistado 12 eran originarios de Oaxaca, 5 de Baja California y 3 de otras entidades; 12 eran bilingües (mixteco, triqui, zapoteco y español), 8 sólo hablantes de español. Todas y todos residentes del Valle de San Quintín pues, a diferencia de lo que yo creí en un inicio, la migración temporal es mínima.

La elección de personas a entrevistar, el temario y las preguntas de la entrevista, es decir, las “decisiones prácticas” del estudio se relacionaron con enfoques, conceptos y objetivos; en ello, mi papel para cuidar la correspondencia fue decisiva. Al concluir ese Taller acordamos que la coordinación del proyecto quedaría en tres manos: Esther Ramírez, Amalia Tello (las dos de *Naxihi*) y yo. También definimos tareas y plazos. Ellas propusieron realizar las entrevistas en el lapso de ¡un mes! Yo pensé que era poco tiempo, pero el 20 de abril tenía 20 audios en mi bandeja de entrada.

Mundos de vida

Hasta el Taller de Planeación el proceso seguía siendo colectivo, no tanto para “cumplir” una hipotética metodología colaborativa, sino porque había posibilidad de ir caminando juntas. No fue así después de ese momento: yo no pude estar en el Valle en el mes que realizaron las entrevistas y ellas no pudieron participar en la transcripción y sistematización del material.

Entre abril y septiembre de 2016, coordiné la transcripción de las entrevistas, las edité y las leí a conciencia para proponer una primera sistematización. En este lapso, la comunicación se tornó difícil, las *naxihi* estaban volcadas a su actividad comunitaria, se tardaban días y días en leer sus transcripciones y en aclarar mis dudas como editora (nombres de lugares o personas, modismos o nombre correcto y significado de labores del campo, fechas o situaciones mencionadas en las entrevistas); no tenían tiempo de recopilar datos básicos de cada entrevistado (no siempre incluidos en la entrevista). Luego de esperas infructuosas opté por hacer llamadas telefónicas a cada una. La edición fue complicada. ¿Cómo acordar los criterios de sistematización? Opté por diseñarlos sin consulta, pues el tiempo apremiaba y los temas relevantes se fueron perfilando mediante la lectura cuidadosa de todas las entrevistas.¹⁵ Aunque todas recibieron todas las transcripciones, cada

¹⁵ Recibí la sugerencia de utilizar *Atlas.ti* para realizar la sistematización, pero preferí utilizar mi método artesanal: leer a conciencia, tratar de “escuchar” y sentir a la persona

una sólo leyó las de sus propias entrevistas y ninguna tenía una visión de conjunto.

No sólo ellas estaban ocupadas: mi trabajo en la Universidad se mantuvo como siempre, con fuerte carga docente, asesorías de tesis, comisiones, reuniones de planeación, evaluaciones, congresos. Avanzar en el proyecto implicó dobles o triples jornadas, fines de semana y vacaciones. Casi eliminé la convivencia familiar y social. No es victimización ni heroísmo, sino las vicisitudes de este tipo de estudios en el marco de una institución académica con tiempo muy limitado y discontinuo para investigar.

En resumen, cada quien en sus mundos de vida, el proceso fue colectivo en momentos clave, pero se tornó individual en otras tantas, y sentí intensamente el peso de la tarea, sólo aligerado por mi compañero de vida, con quien compartí dudas, hipótesis, búsqueda de información, angustias y alegrías del proceso de investigación. En ese periodo, su apoyo y compañía fueron invaluable.

El trabajo de campo

Volví al Valle de San Quintín en septiembre de 2016 para realizar un “Taller de análisis”. Primero platicamos sobre sus vivencias en campo, como entrevistadoras:

Fue divertido porque uno se creía —¿cómo dicen?—, de esas reporteras ¿no? [Risas] Pero al momento te topas con pared porque realmente tú crees que va a ser sencillo. Yo iba con la idea de que iba a ser como muy sencilla la entrevista ¿no? Pero sí hay momentos en los que me bloqueo y digo: “Híjole ¿y ahora qué le pregunto?”. Como que me pierdo en lo que la persona me está contando y a veces, como que siento que me bombardea de información y yo quería preguntarle otra vez lo mismo, pero me decía: “No, no, no, pero eso ya me lo dijo.” [Risas] Y pues sí, también te dan nervios

que “habla” (en algunos momentos regresé a las grabaciones), comprender el sentido de sus palabras e ir hilando ideas e hipótesis a partir de la lectura y la escucha. Pospuse la experiencia con el *software*.

porque empiezas y dices: “Híjole ¿cómo inicio la bendita entrevista?” [...] entre los nervios y la diversión pues ya empiezas como que a tomar seriedad en tu entrevista. Y también en las entrevistas sentí como que le corté a la persona, a veces me quería contar, y yo entre señas [risas] como que le decía: “Espérate, espérate. Eso no, por ahí no voy yo.” [Risas] Así lo sentía ¿no? Hice tres entrevistas, nomás que una no se escuchó bien. Ajá, no, no tenía buen audio, y entonces la muchacha ya no tenía tiempo [...] Ahí sí venía muy importante lo de los riesgos de trabajo, pero pues ya no, ahí pa’la otra. Les dije que se iba a hacer todo un análisis, la sistematización, y después se iba a presentar el trabajo, y pues ellas decían que les parecía muy bien porque... nunca, bueno a las dos personas que yo entrevisté, decían que nunca nadie las había entrevistado. Una me decía que le daba miedo que su nombre saliera en la entrevista. Y le digo: “Es tu decisión, no tiene por qué salir, a mí lo que me interesa, realmente, es conocer todas aquellas violaciones que ustedes [sufren] en su trabajo y ya... Pero no te preocupes: vas a salir en la foto ¿no? en la portada” [Risas].¹⁶

Aquí se ilustra el estrés, el costo del aprendizaje técnico (se perdió una buena entrevista) y el disfrute de la tarea. Todas las *naxihi* explicaron a sus entrevistados y entrevistadas el para qué y se comprometieron a presentar los resultados; las personas entrevistadas se sintieron reconocidas y de algún modo también fueron colaboradoras en este proyecto:

—¿Quieres añadir algo?

—Agradecerte más que nada, por tomarte tu tiempo y venir hasta mi casa [risas]. Tomarme la entrevista ¿no? Y... eso sí, también hay que valorarlo, porque, pus, nadie te toma una entrevista así y yo te agradezco a ti por tomarte ese tiempo y porque quisiste conocer de mí, de mi trabajo, de dónde proviene mi familia, es lo único que te puedo decir y agradecerte.

Al principio sí estaba preocupada, y al momento de hacer la entrevista con la señora Felicitas, pues ella, muy accesible, muy respetosa, muy ama-

¹⁶ Todos los testimonios incluidos en este apartado fueron tomados del Taller de análisis realizado en septiembre de 2016.

ble, como que me dio la confianza de seguir platicando [...] Y ella también muy contenta de estar dando las informaciones que le pedía.

La co-producción de conocimiento también involucra, en esta experiencia, a las y los entrevistados por las *naxibi*, que compartieron la idea de que sus condiciones de vida y de trabajo deben conocerse y transformarse.

La experiencia de Fabiola generó muchos comentarios:

Y con Isabel, este, sí me sentí así como que un poquito nerviosa porque era mi mamá, pero ya después fueron las respuestas como que más fluidas [Risas] No, y luego, este, ella me contaba alguna experiencia así [se toca el corazón] y como que le daban sentimientos y yo así como: “¡Ay! quiero llorar” [Risas nerviosas] Eso fue lo que me pasó con ella.

No previmos esta situación en el Taller de planeación, así que Fabiola entrevistó a su mamá y enfrentó problemas inesperados, pero Adilene recordó su recomendación como moraleja: “Por eso dije que no había que hacer entrevista a familiares cercanos”. No siempre resultaron los planes, pero Esther logró resolver bien:

Bueno, yo me había propuesto entrevistar a una persona mayor y a una persona joven [...] la primera persona que entrevisté fue la señora Basilia. Ella siempre bien dispuesta cuando le pido algún favor y me dio la entrevista. Pero tenía dificultades con ella porque sí trabajó en sus tiempos, pero como ahora ya no trabaja en el campo había mucha información que no recordaba. Entonces, al final de la entrevista sentí como que conoce mucho de la situación, pero cuestiones personales que le hayan ocurrido, pues ora sí que como que batalló para platicarlo. Platicaba como que en tercera persona. Eso fue con ella. Y tenía la entrevista con otro muchacho. Yo estaba segura que me iba a dar información, pero vino con su tío y me dijo: “Mejor entrevista a mi tío, lleva muchos años trabajando” [Risas] Y dije: “Pues aprovecho,” y entrevisté a los dos.

En un estudio de este tipo, no sólo importa lo que se dice sino quién lo dice y el sentido que las y los entrevistados dan al hecho de tomar la palabra.

En otro caso, el temor inhibió la colaboración:

Yo creí que las dos personas que había seleccionado me iban a dar muchas respuestas, muy buena información que pudiera servir, pero pues no, no quisieron. Yo creo que por el movimiento [el Paro] estaban muy, muy preocupadas en cuestión de represalias, así que cambié de personas.

Nerviosismo, diversión, emociones, risas, inseguridad y confianza, logros y fracasos, respuestas inesperadas, dificultades para que personas tan ocupadas como las y los jornaleros den su tiempo y su palabra. Conocieron de manera directa lo que significa investigar en campo y a algunas les nació el gusto por la tarea:

A mí se me ocurre, y me quedé con esa idea y fui apuntando los pasos. Si pudiera hacer una entrevista con una mujer para que ella en viva voz diga cómo se siente desde la hora que se levanta y hasta la hora que ella descansa. Como para tener su testimonio.

Me gustaría... podemos hacer un documental de un día en la vida de una jornalera.

Se identificaron en la voz de las y de los jornaleros:

Somos los mismos [ellos y nosotras], es la voz de los mismos trabajadores la que se va a registrar en ese diagnóstico y eso me deja muy emocionada.

Valoraron su propio conocimiento, situado culturalmente:

Una vez acompañé a unos investigadores a hacer unas entrevistas sobre los efectos de los plaguicidas, los jornaleros les decían que todo estaba bien, pero en corto me dijeron que les salía salpullido y me hablaron de un señor que había perdido la vista por los químicos. Yo creo que no contaron nada de eso a los investigadores porque utilizaban un lenguaje muy... distinto. A nosotras no nos pasó esto.

Reconocieron su propia transformación en el proceso de investigación, pensar juntas reveló nuevas dimensiones:

Pues yo me voy con la palabra “desnaturalizar” [...] yo de niña, miraba el trabajo en el campo como algo ¡Cansado! Pero no miraba estas cuestiones, las obligaciones que tenía mi familia, mi madre, mi padre. Ellos lo miraban normal. Ahora que estoy viendo todo eso, sí, sí lo veo como que es un abuso ¿Por dónde debemos de empezar? por desnaturalizar todos los abusos que tiene el trabajador.

Las entrevistas tuvieron distinto grado de profundidad, algunos de los problemas que las *naxihi* identificaron se reflejan en éstas, pero en conjunto, dan cuenta de los principales problemas que viven las y los jornaleros de San Quintín en el trabajo y en sus comunidades y familias, e incluso desbordan los “temas” y “objetivos” propuestos inicialmente.

El Taller de análisis

Sistematizar el rico material de las entrevistas me llevó a incorporar temas emergentes. Agrupé fragmentos de testimonios por tema¹⁷, y en torno a cada uno formulé preguntas sobre la naturaleza del problema al que aludían los testimonios, los porqués de éste, sus repercusiones en la vida, la salud, el tiempo, o las actitudes de las y los jornaleros; cada tema concluía con preguntas sobre la posibilidad de transformación. Con el material así organizado llegué a San Quintín en septiembre de 2016, por momentos trabajamos en pequeños equipos y por momentos “en plenaria”. Mañana y tarde, pensando juntas, riendo

¹⁷ Los temas en torno a los que se armaron “paquetes” de testimonios y preguntas fueron: Trabajo y condiciones de trabajo; Doble jornada; Derechos laborales y prestaciones; Discriminación étnica, de género y etárea en espacios laborales y ante las instituciones; Percepción del Paro de 2015 y organización laboral; Vida familiar y comunitaria; Visión de futuro. Cada tema podía contener subtemas, para precisar diferencias por edad, género o pertenencia étnica. Los derechos fueron ocupando un lugar más importante en el Taller de análisis pues, pese al enfoque de derechos que habíamos asumido, no había claridad sobre todos los derechos violentados o incumplidos de las y los jornaleros.

juntas, comiendo juntas, imaginando juntas. Cuatro intensos días en los que pusimos, como dijo una de ellas: “mucho corazón y mucho coco”. Sus ricas reflexiones se recogen en el capítulo colectivo y central de *Vivir para el surco...*

Vale la pena evidenciar que los enfoques de género, étnico, de clase y generacional no sólo incidieron en la selección de personas entrevistadas y en el temario de entrevistas, sino en el sentido de la reflexión durante el Taller de análisis, donde se trataron de identificar desigualdades simultáneas y en interacción para diversos grupos de población. La perspectiva interseccional en la práctica. Los enfoques adoptados se reflejan también en la forma de exposición, pues aun tratándose de trabajadores que se identifican en el jornaleo, el capítulo colectivo del libro comienza con un apartado donde se analiza la doble jornada, es decir, la perspectiva de género fue un eje estructurador de la exposición de resultados y del análisis de las desigualdades. En ese capítulo, otro apartado destaca las desigualdades laborales que las jornaleras enfrentan cuando se embarazan o están en periodo de crianza, la carencia de guarderías y sus efectos, el hostigamiento sexual y las dificultades para hablarlo. Dedicamos un apartado a reflexionar sobre la situación de la juventud jornalera, otro más a quienes trabajan o intentan trabajar en la “tercera edad”, y otro donde se reflexiona sobre las pertenencias étnicas y las desigualdades sociales y laborales que trae consigo la etnicización de las y los trabajadores a jornal. Aunque existen apartados que enfatizan la situación de cada grupo, en cada uno se articulan varias dimensiones de opresión, de modo que género-etnia-edad-clase, no se manejan como categorías aisladas o asociadas exclusivamente a éste o a aquel grupo; sino sus entrecruces, aunque alguna dimensión cobre mayor importancia. Creemos que este manejo aporta conocimiento original e ilumina áreas de la desigualdad social que no se habían abordado en otras investigaciones sobre aquel Valle.

El último día del Taller de análisis se reconstruyó el proceso reconociendo que “la idea”, el plan, las entrevistas, el análisis de los temas, problemas y alternativas habían sido un trabajo colectivo. Y se hicieron comentarios sobre la experiencia:

Me voy un poco triste porque vi todo eso que yo viví, pero ahora pienso cómo apoyar o cómo platicar con una mujer, cómo ayudar en su estado emocional, porque a la mejor está equivocada igual como yo lo estaba antes. Porque para mí mi vida era normal, y sí, orita descubrí todo lo que también viví y lo que hacía. Pero también me voy satisfecha por tener la experiencia de poder conversar con una persona y por tener herramientas para poder platicar.

Percibí, por un lado, que las *naxihi* difunden derechos laborales y tratan casos particulares donde se ha violado uno u otro derecho, pero no tenían la visión detallada y amplia que lograron mediante la entrevista; por otro, que las injusticias naturalizadas por las personas entrevistadas operaron como un “espejo” del pasado para las *naxihi*, una imagen con la que se identifican y que al mismo tiempo les produce un “extrañamiento”, una ruptura ante lo que ha sido “normal” y ya no, lo cual las compromete política y emocionalmente.

Pese a las emociones fuertes y dolorosas o indignantes que produjeron los testimonios, las *naxihi* también mantuvieron el ánimo:

Necesitamos seguir trabajando con las mujeres jornaleras. Sensibilizar...

Para que haya un cambio, yo me imagino, va a pasar mucho tiempo para logremos un cambio... más radical.

Pues creo que sí se ha avanzado. Se ha avanzado... yo sí veo cosas positivas y creo que hay cambios. Parte de eso es nuestra propia transformación. Yo siempre he dicho que no necesariamente tienes que estar dentro de un grupo para transformar y hacer cambios. Es imposible que llegues y avientes un choro a la gente que está en el campo ¿no? con todo el mar de cosas que traen... Sí es cierto, pues para que el trabajador salga ganando, necesitamos crear un movimiento inmenso. Una persona en un taller decía que es mucho lo que nos toca transformar después de tantos años ¿no? Lo poquito ya es ganancia.

Esta experiencia también significó un gran aprendizaje para mí, no sólo por la experiencia epistemológica y metodológica, sino porque me involucré con más intensidad en las perspectivas de acción de *Naxihi* y en la reflexión colectiva sobre los posibles usos de *Vivir para el surco*...

Pensé en un mayor alcance de lo que ellas imaginaban y, aunque hice sugerencias, respeté sus decisiones, en gran medida, porque soy consciente de que no podría mantener una presencia constante y que sobre ellas recaería cualquier compromiso laboral o político.

Reconstruir el camino de la investigación volvió a ser un momento relevante. Había frutos, pero aún faltaba escribir y “lo demás”, pues ni ellas ni yo pensamos que el final de la historia sería un texto, aunque éste se esperara con emoción. “¡Nuestro libro!”.

Multiplicidad de procesos en la co-producción de conocimientos

Entre septiembre y diciembre de 2016, me volqué a escribir el borrador de lo que sería *Vivir para el surco...* no tuve respiro. La escritura del libro no pudo ser colectiva: a excepción de una breve Presentación de las coordinadoras de *Naxihi*, yo escribí los textos del libro, incluso el capítulo que firmamos colectivamente, que recupera las ideas construidas en interacción durante el Taller de análisis. A mediados de enero de 2017 entregamos el informe a CDI cumpliendo apretadamente los plazos establecidos. Pero ahí no terminó la tarea, aún faltaba revisar, pulir, preparar el documento para la publicación. Y también esta tarea recayó en mí.

Desde mi punto de vista, el que *Naxihi* no haya participado en la escritura es una de las limitaciones más importantes de esta experiencia, pues quien escribe ordena la reflexión colectiva, selecciona, ata cabos sueltos, redondea, añade, analiza, concluye... va más allá y más acá de lo verbalizado. El texto escrito exige una coherencia, una lógica y una intención comunicativa para lectores que quizá no conocen el lugar, el tema, el problema. Quien escribe piensa, aprende y genera conocimiento. Si el equipo no participa en la escritura —cuando menos una parte del equipo—, el proceso de co-producción de conocimiento queda corto, precisamente para quienes menos han escrito su propia historia y tienen menos reconocimiento como sujetos epistémicos.

Shannon Speed (2015) propone descolonizar el proceso de producción de conocimiento, no sólo el conocimiento. De acuerdo.

Esta experiencia se inscribe en su propuesta, aunque la autora se haya leído al final de la investigación. Pero vale la pena preguntarse si un camino diferente conduce a distintos resultados. Pienso que sí, y, aunque el título de este texto indica la intención de desplazar la mirada analítica *del resultado al proceso*, adelanto algunas ideas sobre el vínculo entre proceso y resultado.

Una primera se refiere a que el conocimiento no sólo es texto escrito sino *praxis* social, práctica re-pensada a la luz de pensamiento crítico. El punto de partida de una investigación colaborativa es la convergencia de actrices sociales y académicas en la búsqueda de saberes que contribuyan a cambios sociales, y como implica un proceso colectivo, no resulta en un conocimiento individual, escrito y único; sino en una multiplicidad y simultaneidad de procesos de producción de conocimiento. Supone una diversidad de momentos y formas que, de manera individual o colectiva, producen leves o profundas rupturas con el sentido común, rupturas epistemológicas, donde se deslizan nuevos sentidos e imaginarios sociales, conocimientos que modifican o incuban nuevas prácticas sociales.

En muchos casos, estos conocimientos se expresan verbalmente o en otros lenguajes: gráficos, videográficos, audios, dramatizaciones, recursos utilizados en talleres, reuniones y asambleas, en esos espacios propios de los procesos sociales, donde la “conferencia” o los doctos y largos textos académicos son inadecuados para personas que emplean otros lenguajes y formas de reflexión y comunicación. Por eso, creo que el resultado de este tipo de investigación sólo en parte se halla en un libro, que algunos de sus resultados están en el proceso mismo, donde se produce conocimiento encarnado. En nuestro caso, por ejemplo, en los talleres, donde cada *naxihi* aportó su reflexión, su interpretación, su propuesta, y nutrió al grupo al tiempo en que se nutrió de éste. El proceso forma investigadoras, personas que se preguntan, ponen en juego sus saberes, los cuestionan, buscan información, analizan, interpretan, concluyen. Rompen con la posición pasiva que ocupan en las “capacitaciones”, donde con frecuencia el experto transmite conceptos y conocimientos. Cada una se lleva su propio aprendizaje. La interacción genera conocimiento colectivo e individual. Y es disparejo. No todas las *naxihi* concluyeron lo mismo o reflexionaron

al unísono, pero quizá sí se gestaron ideas comunes que apoyan decisiones prácticas compartidas apoyadas en una visión crítica y creativa.

Un segundo asunto es que si bien las actrices sociales y las académicas, convergen en la búsqueda de conocimiento para la transformación social, las primeras, generalmente, priorizan el sentido práctico del conocimiento en relación a los procesos sociales en los que están involucradas; mientras las segundas, a la vez que comparten el interés por el sentido práctico, insertan estos estudios en el espacio académico, en discusiones epistemológico-metodológicas y temáticas, donde hallan resistencias para desmontar jerarquías y legitimar otras epistemologías y metodologías, para dar reconocimiento a otras sujetas y sujetos que producen conocimiento.

Un tercer punto que me interesa compartir se refiere a la forma en que se presentan los resultados, por ejemplo, un libro, capítulo de libro o artículo de revista; formas con reconocimiento académico, que sin embargo, no logran contener el conjunto de conocimientos generados cuando se co-produce conocimiento. Los trípticos, folletos, videos, periódicos murales, exposiciones fotográficas, programas de radio, museos comunitarios, pueden ser formas adecuadas y comprensibles para comunicar el conocimiento entre actores sociales, y pueden ser tan serios y rigurosos como un libro científico. Considerando la eficacia de estas formas para producir y expresar los resultados, me pregunto si, en lugar de *Vivir para el surco...* hubiera sido útil otro medio, o si ese libro puede ser base de nuevos materiales. En todo caso, queda claro que un libro como éste, materializa conocimiento, tiene un valor simbólico no sólo para la academia, releva la experiencia y se inscribe en un proceso social. Aunque no puedo seguir las andanzas de *Vivir para el surco...* sé que es un referente de *Naxihi* en su trabajo cotidiano, que es una carta de presentación y reconocimiento del equipo, que el proceso que le dio origen también le da legitimidad. Además, un libro tiene alas propias, dialoga con diversos actores sociales, académicos e institucionales y puede incidir en espacios más amplios que el área de acción de una organización social como, en este caso, la de *Naxihi*.

El cuarto punto que quiero comentar se refiere a la construcción colectiva de enfoques que difícilmente se habrían asumido de manera individual, por ejemplo, las pistas e intuiciones de *Naxihi* sobre jóvenes

y adultos mayores, nos condujeron a incorporar la matriz generacional de desigualdad social. La perspectiva de género (compartida por todas) dio pie a una búsqueda concienzuda que se expresa en un aporte y rasgo distintivo del libro, pues aunque otros textos hablan de las jornaleras, lo hacen tangencialmente; aquí se destacan sus problemas, sus voces y sus aspiraciones. El *enfoque interseccional* no fue resultado de una propuesta académica *a priori*, sino de un conjunto de elementos que pudieron articularse en él. La reflexión sobre violencia estructural, laboral... el lenguaje de *pura violencia* que incorporé a la discusión colectiva respondió a que *Naxihi* limitaba su análisis y acción contra la violencia al marco intrafamiliar y de género y hacia falta visibilizar otras formas de violencia cotidiana que vela ese enfoque. Éstos, entre otros elementos, surgieron de la interacción, del proceso colectivo, no de conceptos establecidos *a priori* por ellas o por mí.

Reflexiones a la luz de la experiencia

Pienso que la investigación colaborativa es una propuesta epistemológica y política potente y saturada de retos. Me ilusiona ver que en el espacio universitario está viva la intención de colaborar con grupos, organizaciones, movimientos, que pugnan por la justicia, la no violencia, la libertad, el trato no discriminatorio, la vida... es reconfortante ver esta fuerza que busca convertir el privilegio de ser universitario en un compromiso social. Sin embargo, esa intención es sólo un buen punto de partida. Hay que desentrañar los cómo. A la luz de la experiencia expongo algunas ideas sobre ello.

1. La investigación colaborativa supone una relación de confianza entre las o los investigadores y los grupos con quienes se intenta colaborar, presupone un conocimiento mutuo, aceptación y reconocimiento; sobre esa base es posible identificar, descubrir o construir intereses comunes y crear alianzas en torno a ellos, colocando el conocimiento no como un bien que se queda en las aulas, sino como un momento en el incesante proceso en que se trenzan conocimiento y acción. La investigación cola-

borativa requiere tiempo y formas para establecer un vínculo humano y social, para conocerse, crear un código común, reconocer conjuntamente problemas y prioridades, situaciones y propuestas de los actores sociales, así como posibilidades, habilidades y límites del “experto” y posible colaborador.

2. La investigación colaborativa tiene como condición un reposicionamiento de los sujetos que investigan: actores sociales y académicos que, desde otra perspectiva, son “objeto” pasivo y “sujeto” activo de la investigación aquí cambian de lugar. La posibilidad de romper ese esquema no sólo depende de buenos deseos y actitudes –indispensables, por cierto–, pues el diálogo y encuentro entre ambos se da en un marco de diferencias, desigualdades y relaciones de poder, en el que los saberes de las y los académicos, sus pertenencias étnicas –con frecuencia mestizas o blancas–, su disponibilidad de bienes materiales, su capital cultural, el acceso a oportunidades y recursos... son valorados jerárquicamente. Tales valoraciones tendrían que desmontarse en el proceso de la investigación, reconociendo los saberes diferenciados, tanto de actores sociales (su amplio conocimiento del entorno físico, social, político, laboral... de los procesos y problemas, sus interpretaciones y análisis, su posicionamiento sobre tales y cuales cuestiones), como de investigadores (la experiencia en investigar, el manejo de herramientas metodológicas, la posibilidad de esclarecer o incorporar conceptos o enfoques, la capacidad de estructurar, la habilidad para escribir). No se trata de reconocer las diferencias para ratificarlas en una especie de división jerárquica del trabajo investigativo, sino de pensar en formas de construir conocimiento donde la experiencia no sea un dato que ilustra la teoría ni los actores sociales un medio para alcanzar los fines académicos, sino el punto de partida de una reflexión que implica análisis, interpretación y teorización conjunta. Actividades intelectuales que pueden compartirse en torno a preguntas y objetivos comunes, en lugar de recrear jerarquías y poderes o prácticas colonizadoras en la producción de conocimiento.

3. Una de las fortalezas para desmontar el *habitus* jerárquico de la academia es la fuerza organizativa y discursiva del grupo con el que se trabaja, pues cuando éste tiene experiencia e identidad, sentido del por qué y para qué actúa colectivamente, marca límites, establece campos de trabajo, hace valer sus puntos de vista y decisiones y relativiza la autoridad y el poder simbólico y social de la academia. Mi experiencia con *Naxihi* y otras anteriores, indican que la autonomía política y organizativa del grupo es muy importante para horizontalizar las relaciones y diversificar las aportaciones a la tarea común. No es fácil. Con frecuencia, actores sociales y académicos han naturalizado y recrean coreografías sociales que replican tales jerarquías. Romperlas, desestabilizarlas, obliga a una vigilancia constante, exige crear formas dialógicas de interacción y dar relevancia a la experiencia y a la palabra de los actores sociales; lo cual tampoco significa que cualquier cosa dicha por ellos sea, inmediatamente, “una verdad” incuestionable, sino un punto de vista que ingresa al terreno de la reflexión y del análisis colectivo. Si la creación de lo común es indispensable para intentar la co-producción de conocimiento, la diversidad de puntos de vista, las diferencias y el disenso analítico, posibilitan el pensamiento crítico y son indispensables para crear colectivamente conocimiento.
4. Sin duda, en el espacio académico se generan preguntas, intereses, conceptos, interpretaciones sobre lo social; lo cual puede ser un aporte cuando se colabora con un actor social, pero depende: uno de los riesgos de llegar con propuestas y conceptos muy acabados o rígidos, es imponer, “no escuchar”, “no ver” el contexto, la situación, las preocupaciones, preguntas, necesidades y propuestas de los actores sociales con quienes se desea colaborar. Habría que cuestionarse de qué modo se entiende la colaboración: ¿se intenta que la academia colabore para buscar alternativas ante problemas y proyectos de actores sociales o que los actores sociales colaboren para que la academia responda sus propias preguntas y necesidades? Aunque a veces hay coincidencias, el lugar desde donde se actúa marca la

- diferencia ¿cómo construir un campo de intereses y un código compartidos?
5. Si coincidimos en que la intención es generar conocimientos que apuntalen la reflexión crítica y la *praxis* social creativa de grupos subalternizados; entonces, las preguntas, los objetivos, los métodos, los resultados de la búsqueda conjunta de conocimiento tendrían que surgir en un diálogo atento y respetuoso que permita reconocer intereses, saberes e ignorancias, como base de la investigación y co-producción de conocimiento. Este tipo de investigación exige flexibilidad y apertura, acuerdos en el proceso, para ir orientando, construyendo y experimentando la búsqueda, el sentido social y político.
 6. Las críticas al positivismo, las premisas que provienen de las epistemologías feministas y de las epistemologías del Sur son pertinentes, no como metodologías precisas, sino como principios orientadores. Así, por ejemplo, la experiencia con *Naxi-hi* nunca tuvo la pretensión de objetividad neutral, medible y distante; ni de producir un conocimiento como verdad universal y absoluta. Más bien se aproxima a la propuesta de Donna Haraway (1995) en cuanto a la necesidad de reconocer la subjetividad del investigador y de situar las prácticas de investigación en el momento social y personal en que se produce conocimiento, ubicarlas en su contexto, explicitar los intereses y posiciones ante el orden social y de género, es decir, adopta las premisas del *conocimiento situado*.
 7. Asumiendo la importancia de este planteamiento, traigo a la mesa de discusión la tensión que genera el asumir la posición y subjetividad de quienes investigan y la necesidad de producir “verdad”, relativa y parcial, acotada en el tiempo y el espacio, pero rigurosa, de modo que lo construido colectivamente no sea simplemente una justificación de las posiciones políticas y acciones de los sujetos sociales, sino un conocimiento crítico y comprometido, que puede contribuir a ampliar, rectificar o ratificar sus ideas y prácticas. Esa “verdad” relativa co-producida por actores sociales y académicos, tiene el propósito de fortalecer procesos sociales y de ingresar a un campo de discusión

que en general se rige por criterios académicos poco favorables a este tipo de investigación.

8. Mirando hacia atrás, la experiencia aquí analizada puede relacionarse con la *epistemología de la articulación* o *epistemología cyborg* propuesta por Haraway (1995), es decir, con la idea de que en la producción de conocimientos no sólo intervienen los dispositivos metodológicos y aparatos críticos de quien investiga, sino que la elección de éstos está marcada por su posición, situación e intereses; y que en la generación de conocimientos juegan un papel importante los recursos técnicos y materiales, así como la intersubjetividad de las relaciones sociopolíticas que se establecen en el curso de los procesos de investigación. El conocer —como dicen Cruz, Reyes y Cornejo (2012: 259)— implica una articulación creativa entre aparatos expertos, relaciones sociopolíticas y entidades no humanas.
9. Pensando autocríticamente en las limitaciones de quienes tenemos en la escritura nuestra forma principal de formalizar los resultados de investigación, creo que la colaboración con actores sociales poco familiarizados con el lenguaje escrito, requiere, por un lado, reconocer que el conocimiento no sólo se halla en un texto, sino en el proceso mismo, en diálogos y experiencias investigativas que facilitan la generación y apropiación de conocimiento mediante lenguaje oral, en ese sentido, el proceso es parte del resultado. Pero no basta, hay que diversificar y adecuar las formas en que se expresa y se difunde el conocimiento: folletos, videos, fotografía, representaciones teatrales, murales... y también hay que reconocer que el libro sigue siendo un medio eficaz para compartir conocimientos con muy diversos actores y en muy distintos lugares. Los libros, como portadores de conocimiento, tienen su propia e incierta vida, posiblemente lleguen e incidan en mentes, corazones y procesos que no imaginaron sus autores.

Bibliografía

- CRUZ, M., Reyes, M. y Cornejo, M. (2012) Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a. *Cinta Moebio*, (45), 253.
- DÁVILA, R., y Silva, J. (2006) La investigación participativa. Entrevista a Edelmira Pérez. En: Silva, J. y Dávila, R. *Interdisciplinariedad y procesos participativos en investigación y educación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 59-86.
- ESPINOSA, G., con colaboración de Ana Carmen Luna Muñoz (2013) *Naxihi, na xinxe na xihí. Por una vida libre de violencia para las mujeres del Valle de San Quintín, Baja California*, Núm. 1, Serie Vida y Milagros de Mujeres Indígenas, México, UAM-X, CDI, *Véè naxihi, Naxihi na xinxe naxihi*, [en línea] disponible en: <https://publicaciones.xoc.uam.mx/TablaContenidoLibro.php?id_libro=399> [consulta: 17-07-2019].
- ESPINOSA, G., Ramírez, E. y Tello, A. (coords.) (2017) *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín*. México, *Naxihi, na xinxe naxihi*, UAM-X, CDI.
- FALS Borda, O. (2006) La ciencia y el pueblo. En: *La investigación-acción participativa. Inicios y Desarrollos*. María Cristina Salazar (coord.). México: Ed. Laboratorio Educativo / Ed. Popular.
- FREIRE, P. (2005) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- FANON, F., (1994) *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- DE SOUZA, B. (2011) Introducción: las epistemologías del sur. En: *Formas Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. VV.AA. Col. Monografías, Barcelona, CIDOB [en línea] disponible en: <https://www.cidob.org/en/publications/publication_series/monographs/monographs/formas_otras_saber_nombrar_narrar_hacer> [consultado el 18 de enero de 2018].
- HARDING, S. (1996) *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- LEYVA et al. (2015), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, México: Retos, PDTG, IWGIA, Alfisa, Alice strange mirrors, La casa del mago.

- PEARCE, J. (2015) Avanzamos porque estamos perdidos. Reflexiones críticas sobre la co-producción de conocimiento. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Leyva et al., Tomo II. México: Retos, PDTG, IWGIA, Alfisa, Alice strange mirrors, La Casa del Mago, 356-380.
- RAPPAPORT, J. (2015) Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica, En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Leyva et al. (2015), Tomo I, México: Retos, PDTG, IWGIA, Alfisa, Alice strange mirrors, La Casa del Mago, 323-352.
- SPEED, S. (2015) Forjando el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Leyva et al. (2015), Tomo II, México: Retos, PDTG, IWGIA, Alfisa, Alice strange mirrors, La Casa del Mago, 273-298
- WALSH, C. (2010) Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: *Construyendo interculturalidad crítica*, J. Viaña, L. Tapia y C. Walsh (Eds.), La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Investigación del Convenio Andrés Bello, 75-96.

Testimonios tomados del Taller de análisis, septiembre de 2016.

SECCIÓN II
POSTURAS ÉTICAS
EN LAS ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS

El trabajo del hogar remunerado: reflexiones políticas y éticas a partir de mi colaboración con organizaciones de trabajadoras en México

*Mary R. Goldsmith Connelly*¹

Introducción

A partir de mis experiencias como investigadora y colaboradora durante casi cuatro décadas con organizaciones de trabajadoras del hogar remuneradas, pretendo reflexionar en torno a la dimensión ética y política del trabajo del hogar remunerado.² Ahondo en las tensiones, contradicciones y convergencias entre las perspectivas feministas y las de las organizaciones de las trabajadoras del hogar. Destaco la dimensión ética de esta problemática y analizo cómo las trabajadoras organizadas han abogado por una propuesta política que combina elementos de la ética de justicia y la ética del cuidado. Este escrito se sostiene en

¹ Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. <marygoldsmithc@gmail.com> ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-7025-7317>>.

² El léxico para referir a las y los trabajadores del hogar remunerados ha despertado discusión teórica y política. La Constitución mexicana utiliza el término doméstico y la Ley Federal del Trabajo, hasta hace poco, trabajador doméstico para hacer referencia a ellos, con esto se refuerza la idea de que las amas de casa no trabajan. Esto ha llevado a algunas investigadoras a hablar de trabajadoras del servicio doméstico, trabajadoras domésticas remuneradas o trabajadoras domésticas asalariadas. Hacer mención del salario o la remuneración tampoco resuelve totalmente el problema porque no todas reciben un pago. En sí la palabra doméstica ha sido rechazada por casi todas las afiliadas de la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar, porque las remite a la noción de la domesticación, como si fueran animales. En México, con base en una encuesta de opinión entre el sector en el Distrito Federal en 2000, algunas organizaciones adoptaron el término “empleada del hogar” que, si bien evita la confusión con las amas de casa, disfraza el estatus de las trabajadoras. En vista de que el nombrarse es un acto político que se remite a la ética de representación y la ética del discurso, en este texto procuro usar “trabajadora del hogar remunerada” (y de manera abreviada “trabajadora del hogar”). Utilizo de manera indistinta trabajo del hogar y trabajo doméstico (este último haciendo alusión al sitio del trabajo); a menos que se indique lo contrario, se refiere al trabajo del hogar remunerado.

investigación etnográfica e histórica sobre el trabajo del hogar remunerado, textos de otras autoras, elegidos de la creciente bibliografía en torno al tema, y sobre todo en mi estrecha colaboración con el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas Domésticas (CACEH) y el Sindicato Nacional de Trabajadoras y Trabajadores del Hogar (Sinactraho) de México; es enriquecido también por experiencias cercanas con la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar (Conlactraho) y en menor grado, con la Federación Internacional de Trabajadoras del Hogar (FITH).

Inicio este capítulo con ciertas consideraciones respecto a mi acercamiento al tema del trabajo del hogar remunerado, así como mi posicionamiento posterior como investigadora y activista. Posteriormente examino algunos ejes de debate entre el feminismo y el trabajo del hogar remunerado para pasar después al tema de la ética, particularmente la ética del cuidado y el trabajo del hogar remunerado. Aterrizo lo anterior en el escenario de la interacción entre trabajadoras del hogar, empleadores/as, feministas y el gobierno. Concluyo con un breve balance sobre la política y la ética en el trabajo del hogar en el México contemporáneo.

Mi aproximación al trabajo del hogar remunerado

Al iniciar mi vida profesional, al contrario de muchas investigadoras, no tenía un contacto personal con el trabajo del hogar remunerado. No tenía una abuela o tía que “trabajaba en casa”, tampoco mis padres contrataban alguien para hacerlo. Es más, era impensable. Me acerqué a la cuestión del trabajo del hogar remunerado mientras cursaba el doctorado en antropología en los Estados Unidos; lo elegí como tema para mi tesis porque me llamó la atención la falta de investigación, sobre todo a la luz de la importancia numérica del gremio en México, y porque parecía ser una de las pocas opciones laborales de las mujeres pobres, de origen rural. Propuse inicialmente un estudio acorde con el enfoque marxista de la época, sobre el papel del servicio doméstico en el desarrollo del capitalismo mexicano; terminé realizando una investigación que combinó mi pasión por la historia y la antropología,

sobre los antecedentes del servicio doméstico y las condiciones de las trabajadoras en la Ciudad de México a finales del siglo xx. Poco sospechaba que el trabajo del hogar remunerado iba a ser no sólo tema de tesis doctoral, sino eje de mi proyecto de vida intelectual y política hasta la fecha.

A finales de 1976 llegué a México. Era joven, marxista y feminista. Me dediqué a contactar a trabajadoras del hogar para entrevistarlas en múltiples ámbitos como agencias de colocación, escuelas, grupos de catequismo y parques; entrevisté a funcionarios públicos, personal de escuelas y empleadoras. La observación participante era otra cuestión; dado que el trabajo del hogar era un constante del paisaje social, mi grabadora mental no se apagaba; me indignaban las condiciones de servidumbre y precariedad de muchas trabajadoras, me maravilló la capacidad de respuesta y resistencia de otras.

Reconocí los privilegios que conllevaba ser blanca, estadounidense y de clase media, pero no problematicé lo anterior dentro el proceso de la investigación doctoral. Aunque por momentos tuve presentes mis orígenes y posición social: por ejemplo, cuando alguna trabajadora me decía que había trabajado para extranjeros muy “buenos” o muy “malos”; o cuando se abría una puerta (o se cerraba otra) por ser de origen estadounidense. Estaba consciente de cómo mi condición afectaba la respuesta de las entrevistadas y de otras personas, pero no ahondé en su influencia en mi manera de pensar y actuar como investigadora.

Dados mis antecedentes de activista y mi orientación política, para mí era imposible (y poco deseable) separar la investigación y la política. Mientras desarrollé mi tesis, milité en el Movimiento de Liberación de la Mujer (MLM) donde formamos el Colectivo de Acción Solidaria con Empleadas Domésticas (CASED); inspiradas por la metodología de Paulo Freire, promovimos la “conscientización” y la organización de las trabajadoras del hogar a través de la educación popular. Si bien muchas trabajadoras del hogar aprendieron a leer y escribir, y unas cuantas terminaron su primaria, no hubo avance en el proyecto político de CASED, ya que se desmanteló, igual que MLM al inicio de la década de los ochenta. Esta experiencia me dejó con muchas inquietudes sobre las posibilidades de desarrollar un proyecto político desde un grupo feminista *para* las trabajadoras del hogar. En un roce entre las integrantes,

me parecía que se trataba a las trabajadoras como un botín político, a quienes no se les apoyaban si no seguían la línea del proyecto original. Durante años seguí en contacto con algunas de las trabajadoras participantes.

En 1983 la politóloga estadounidense Elsa Chaney, que había sido mi profesora, me invitó a participar en una mesa sobre empleo doméstico en el XI Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA por sus siglas en inglés), realizado en la ciudad de México. Las ponencias serían comentadas por dos líderes de movimientos de trabajadoras del hogar en Perú y Chile, Adelinda Díaz Uriarte y Aída Moreno Valenzuela. Después del congreso, tuvimos un intercambio de experiencias entre las participantes de la mesa, trabajadoras del hogar mexicanas e investigadoras locales. Esas conversaciones fueron parte de los cimientos de lo que sería la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar, primera organización regional de trabajadoras. Escuchar a Adelinda y Aída, dos líderes ya curtidas por la lucha sindical, haberse enfrentado al clasismo y a la represión política, fue iluminador. Así también su comentario (casi reto) sobre el futuro que me esperaba al nacer mi primer hijo: ¿podría organizar mi vida familiar sin contratar una trabajadora del hogar?

En 1986 conocí a Marcelina Bautista, una migrante mixteca trabajadora del hogar, casi adolescente, que participaba en la Juventud Obrera Católica (JOC); no imaginaba la influencia que iba a ejercer en mi vida ni la amistad que nos esperaba. A partir de 1987 formé parte del equipo fundador del colectivo Atabal en la ciudad de México, una ONG de apoyo a las trabajadoras del hogar. Marcelina se integró al grupo de las trabajadoras de Atabal. Ella asistió al congreso constituyente de la Conlactraho en marzo de 1988 en Bogotá, donde conoció a mujeres muy politizadas que sostenían que las trabajadoras tenían que ser protagonistas de sus propias luchas. Mientras tanto me alejé un rato de la actividad política para buscar trabajo, defender mi tesis y parir y criar a mi segundo hijo.

En 1993 Elsa Chaney me invitó nuevamente a colaborar; esta vez en un megaproyecto de investigación participativa con la Conlactraho, “Humanizando el Trabajo Doméstico: Hacer Visible lo Invisible: La Realidad de las Trabajadoras del Hogar en América Latina y el Ca-

ribe”, cuyo objetivo fue generar información confiable y comparable sobre el trabajo del hogar remunerado en siete países latinoamericanos. Desde su concepción y hasta el manejo de los recursos, las trabajadoras participaron en todos los aspectos del estudio. Sin embargo, a partir del procesamiento de los datos de la encuesta, su participación se truncó, se volvió menos accesible la información, lo cual se hizo notable en la fase de interpretación de los datos y en la redacción de los informes finales. Poner en práctica la propuesta feminista de llevar a cabo investigación sobre, desde, por y para las mujeres resultó ser mucho más complicado de lo que lo yo misma y otras colegas imaginábamos.

Desde entonces, colaboro estrechamente como investigadora-activista con la Conlactraho y en tiempos más recientes, también con dos organizaciones mexicanas, el Centro de Apoyo y Capacitación para Trabajadoras del Hogar (CACEH) y el Sindicato Nacional de Trabajadoras y Trabajadores del Hogar (Sinactraho). A lo largo de estos años he seguido estudiando diversos aspectos del trabajo del hogar remunerado en México y otros países de América Latina, sobre todo las diversas formas de organización gremial.

Feminismo y trabajo del hogar remunerado: aproximaciones desde América Latina

El trabajo del hogar remunerado es una cuestión problemática teórica, política y ética de larga data para las feministas latinoamericanas.³ Esto se puede apreciar en la compilación *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*, primer libro que aborda el trabajo del hogar remunerado en la región desde distintas disciplinas y perspectivas teóricas.⁴ Coordinado por Elsa M. Chaney y Mary

³ El trabajo del hogar NO remunerado fue problematizado como cuestión política por pocas feministas latinoamericanas durante el Siglo XX. Las feministas de la segunda ola –por lo menos las mexicanas– no levantaron el estandarte político del trabajo doméstico en las últimas décadas del siglo XX, mientras que en este siglo sí han levantado la demanda por el derecho a los cuidados (Goldsmith, 2018).

⁴ *Muchachas No More* fue un ejemplo de colaboración entre profesionistas (la mayoría feministas y latinoamericanas, y a excepción de un autor, mujeres) y trabajadoras del hogar. Hay capítulos escritos por líderes sobre el movimiento de trabajadoras del hogar en Chile

García Castro y publicado en inglés en 1989,⁵ varios de sus 22 capítulos están enfocados a este tema. En su introducción, Chaney y Castro (1989: 4) observaron:

Las líderes de las trabajadoras del hogar desconfían profundamente de aquellas que podrían parecer sus aliadas naturales: mujeres en organizaciones profesionales y grupos feministas. Se desconfían de las primeras porque sus intentos poco frecuentes de apoyarlas se han convertido en proyectos para proporcionar trabajadoras más eficientes a las mujeres de clase media y alta. Albergan dudas con respecto a las segundas por la ambivalencia de algunas feministas frente al cambio en la relación entre patrona y trabajadora, porque de esta depende su propia libertad para desarrollar su trabajo y actividades. Los grupos feministas, con raras excepciones, no han asumido la causa de las trabajadoras domésticas.⁶

Algunas autoras de este tomo (Duarte, 1989; Melo, 1989) sostuvieron que la contratación de una trabajadora del hogar perpetuaba el patriarcado al no trastocar la división sexual del trabajo, sobre todo la asignación del trabajo doméstico y la crianza a las mujeres;⁷ también

(Moreno, 1989) y la propia historia de vida (Díaz, 1989). También hay capítulos narrados por las trabajadoras sobre el Sindicato de Trabajadoras del Servicio Doméstico en Colombia (Sintrasedom, 1989) y los intentos de organizarse en Rio de Janeiro (Oliveira y Conceição, 1989). O sea, se mostró el reconocimiento explícito a las trabajadoras del hogar como sujetos críticos, generadoras del conocimiento colectivo. Las autoras acordamos destinar las regalías del libro a las organizaciones de las trabajadoras del hogar, en particular a la Conlactraho. Sin embargo, esto fue más bien un acto simbólico, porque hasta donde tengo conocimiento, las regalías fueron mínimas.

⁵ Posteriormente fue publicado en español: *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y ...más nada. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1993. En este capítulo, he optado por utilizar las fuentes de la primera edición en su idioma original con el fin de trazar la trayectoria de las ideas.

⁶ Traducción propia.

⁷ Estas inquietudes estuvieron presentes entre feministas de otras latitudes. Bridget Anderson (2001), haciendo referencia sobre todo a Europa occidental, subraya que el empleo de una trabajadora del hogar es un recordatorio cotidiano a la empleadora feminista de su fracaso en la negociación de la repartición equitativa del trabajo doméstico entre las y los integrantes de su familia. Mary Romero (1988) lo describió desde hace muchos años como una espina para las feministas estadounidenses; plantea que el trabajo del hogar en sí no es denigrante, sino las condiciones en las cuales se realiza y que las empleadoras tienen la responsabilidad de propiciar mejores condiciones laborales (Romero, 2002). Hondagneu-

argumentaron que contribuía a la reproducción de la desigualdad no sólo de género, sino de clase, etnia y raza. Entre quienes enfatizaron las divisiones de clase entre las empleadoras y las trabajadoras (Castro, 1989; Duarte, 1989; Goldsmith, 1989; Melo, 1989), subrayaron que la contratación de una mujer aligeraba la doble jornada de la otra, quien tenía tiempo para desarrollar otras actividades, inclusive militar en la vida política. Melo analizó las implicaciones políticas de las diferencias de clase entre mujeres, al comparar los planteamientos y las acciones del movimiento feminista (en aquel tiempo escrito en singular) en Rio de Janeiro con los de la Associação Profissional do Empregados Domésticos. Si bien compartían las metas de reconocimiento social, liberación y la participación de las mujeres en todos los aspectos de la vida, sus prioridades y prácticas divergían, por sus situaciones distintas: mientras que las trabajadoras daban prioridad a la sobrevivencia material cotidiana inmediata, experimentaban el trabajo como un medio de sobrevivencia, las mujeres profesionistas lo consideraban como fuente de emancipación o realización personal. Estas diferencias incidieron en el proceso de colaboración entre algunas feministas y grupos organizados de trabajadoras del hogar. Melo fue muy innovadora al entrevistar a feministas que eran patronas, sus relatos dan fe de que no escapaban del maternalismo y el individualismo, no obstante, sus deseos de crear relaciones distintas a las de su entorno. En síntesis, en el libro compilado por Chaney y Castro se vislumbraron por primera vez tres cuestiones que a la fecha son debatidas: la primera, si es moral contratar a una trabajadora del hogar; la segunda, si es posible construir una relación igualitaria entre las partes en cada casa; la tercera, cómo se puede erradicar la invisibilización, la desvaloración y las condiciones de servidumbre del trabajo del hogar remunerado, así como la discriminación hacia quienes lo realizan. Estas tres preguntas tienen

Sotelo (2001) considera que la solución a las condiciones indignantes del trabajo del hogar remunerado no es su erradicación sino su profesionalización y la intermediación por parte de agencias e instituciones (cooperativas, sindicatos) entre trabajadoras y empleadoras. Joan Tronto (2002) planteó que efectivamente la contratación de una mujer, en general migrante de países del sur que deja a sus hijos encargados a sus madres, hermanas o hijas mayores para criar a los hijos de sus empleadoras, lleva a la pregunta ¿por qué los hijos de las parejas profesionales del norte global valen más que los de las trabajadoras del hogar en el sur global?

dimensiones éticas y políticas. Las maneras de precisar y responder a estas preguntas dependen de la situación y el posicionamiento político del sujeto; en este sentido se pueden apreciar diferencias y menos a menudo, convergencias entre trabajadoras del hogar remuneradas y feministas (quienes a su vez son empleadoras).

Durante los siguientes años se expandieron las organizaciones de las trabajadoras del hogar en América Latina; a principios del siglo xx estas incluían asociaciones, sindicatos, federaciones nacionales y una confederación regional. Avanzaron en su lucha por reformas legislativas en la mayoría de los países, México fue la excepción, ya que las leyes laborales y de seguro social, así como la jurisprudencia continuaban discriminándolas. Mientras tanto persistió lo que Sandra Azeredo (1989, citada por Barrig, 2001: 11) llamó “la conspiración del silencio” por parte de las feministas con respecto al trabajo del hogar remunerado; ya que, de acuerdo con esta autora, evitaban hablar del tema para eludir las contradicciones entre su compromiso feminista de transformar las condiciones de las mujeres y el empleo de otra mujer, más pobre y en general afrodescendiente o indígena para hacer el trabajo doméstico. Más de una década después, Barrig (2001) preguntó si el silencio de las feministas peruanas sobre las mujeres indígenas se relacionaba con la dificultad de hablar sobre las diferencias y desigualdad cotidiana expresadas en el trabajo del hogar; en general donde las trabajadoras eran andinas. Barrig entrevistó a varias feministas peruanas sobre sus experiencias como empleadoras, y encontró respuestas similares a las descritas por Melo (1989). Conscientes de las tensiones entre sus posturas políticas y prácticas, las entrevistadas ensayaron fórmulas para acortar las distancias sociales, buscaron profesionalizar el trabajo doméstico y apoyaron los intentos de sindicalización. Sin embargo, siempre regresaron a lo que Barrig (2001: 60) consideró “un punto de partida originario que podría resumirse en la frase: ‘¡Nosotras las tratamos bien!’”. Acevedo (2000) y Moreno (2000) declararon que las feministas mexicanas tenían dificultades para enfrentar los problemas de poder implícitos en las relaciones del trabajo del hogar remunerado. En muchas zonas de América Latina, es común a la fecha escuchar de la boca de profesionistas ilustradas el comentario, “Si no fuera por Lupita, no podría salir a trabajar”. Es una especie de reconocimiento mo-

ral, no necesariamente acompañado por mayor reconocimiento de derechos ni compensación económica.

Maria Betânia Ávila (2008: 66, 68), socióloga-activista e integrante de *sos Corpo* (Instituto Feminista para a Democracia), elabora una contribución muy incisiva a la discusión en torno al trabajo remunerado del hogar y el feminismo:

Cuando las cuestiones involucradas en el empleo doméstico se sitúan en debate, nos golpean, nosotras mismas nos sentimos en contradicción entre nuestro discurso público y nuestras prácticas privadas. Hay siempre una tensión generada por este debate, y no se trata de una tensión sólo teórica. Ella implica una contradicción vivida en nuestra experiencia cotidiana como sindicalistas, feministas, investigadores. Para los sectores conservadores, la contradicción no existe, pues la relación entre patronas y empleadas es vista en Brasil como parte del “orden natural de las cosas”. Se trata, para estos sectores, de algo absolutamente claro, lógico y natural en la sociedad brasileña [...] Esto revela algo de la cultura política brasileña, en la que los derechos se confrontan con los privilegios. La clase media y la burguesía brasileñas no quieren derechos, quieren privilegios.⁸

En otras palabras, hablar y debatir sobre el trabajo del hogar remunerado constituye en sí un paso adelante.

Pascale Molinier (2011), a partir de la lectura del libro de Barrig y de su colaboración con un grupo de investigadoras colombianas, notablemente Luz Gabriela Arango, se propuso responder a la interrogante ¿Las feministas son mejores patronas? No obstante que el estudio fue realizado con mujeres francesas, considero pertinente incluirlo en esta discusión, por la pregunta y los resultados. Molinier encontró que las entrevistadas, todas intelectuales de izquierda y feministas comunicaron culpa; en general atribuyeron la contratación de una trabajadora sobre todo al nacimiento de un hijo/a. Si bien esquivaron preguntas sobre la división sexual de trabajo en sus casas, algunas sí asumieron que contrataron a una trabajadora para evitar conflictos con sus parejas. Trataron de minimizar su papel como empleadoras, limitando dar

⁸ Traducción propia.

órdenes o el contacto mismo. Terminaron por despersonalizar e invisibilizar a las trabajadoras. Sobre decir que, con estos datos, no parece que las feministas sean mejores empleadoras.

En América Latina, persiste esta dificultad de hablar y asumirse como empleadoras, no sólo por parte de las feministas. En los países donde existe la posibilidad de la negociación colectiva para el gremio, la renuencia de las y los empleadores para identificarse y organizarse como tales ha sido un obstáculo para que esta se lleve a cabo. En los casos de Uruguay, Argentina y Bolivia, las organizaciones de amas de casa han asumido esta representación; en los primeros dos casos, exitosamente, en el tercero, no.

Castro (1992) volteó los términos del debate al explorar qué es lo que opinan y quieren las dirigentas sindicales de las trabajadoras del hogar en Brasil. En sus entrevistas, afirman que no quieren acabar con el trabajo en casa particular, ni que éste sea absorbido por el mercado ni el Estado, sino quieren que su trabajo sea reconocido, además de contar con y ejercer los mismos derechos que el resto de la clase trabajadora. Asimismo, reivindican su derecho a tener una familia propia, un hogar propio; señalan que les gusta lo que hacen y consideran que tiene valor social, frente al rechazo común por parte de muchas mujeres y hombres de otros sectores sociales que califican el trabajo doméstico como poco creativo o un desperdicio de tiempo.

En la misma línea de pensamiento de Castro, Jurema Brites (2003, 2008) preguntó sobre las apreciaciones de las trabajadoras con respecto a las relaciones con sus empleadores. Brites se sitúa como mujer blanca, de clase media con nivel educativo alto, que a su vez es patrona, lo que le podría llevar a ser juez y parte, por lo tanto, privilegia los puntos de vista de las trabajadoras. Ella pone en tela de juicio la caracterización negativa común de esta ocupación por muchas investigadoras, cuando presenta y analiza los relatos de las trabajadoras. Ellas encuentran ventajas en las relaciones clientelistas y maternalistas frente a las contractuales; ya que incluyen regalos de comida, ropa y muebles descartados por los empleadores y mayor margen para negociar permisos. Como observa Brites, hay que yuxtaponer esto frente al horizonte limitado de los marcos normativos en América Latina que tienden a ser deficientes, mal implementados y sujetos a la manipulación por

parte de la parte patronal. Los textos de Brites contrarrestan la imagen de las trabajadoras del hogar sin agencia y capacidad de reflexión. Posteriormente, Brites (2014) profundiza en los aspectos contradictorios del maternalismo y el clientelismo que, si bien puedan traer beneficios a corto plazo, contribuyen a la desigualdad profunda de largo aliento.

Una mirada a la ética desde la antropología y el feminismo

Existen puntos de referencia para la ética de la investigación feminista en la antropología: los códigos de ética emitidos por las asociaciones y colegios disciplinarios, los debates con respecto a la ética entre feministas en general y entre las antropólogas feministas en particular. Los códigos de ética tienen enfoques variados: algunos asemejan una declaración de principios que deberían guiar nuestra forma de actuar para lograr una sociedad más justa; otros un manual de conducta (no engañar, no mentir, no robar); algunos privilegian principios universalistas y otros, valores a partir del contexto local.⁹ William Whyte Foote (1984) plantea que en gran medida los códigos han sido poco efectivos, ya que entre las consideraciones éticas en la antropología destacan las responsabilidades de las personas que ejercemos esta profesión. De acuerdo con Roberto Cardoso de Oliveira (2010, citado por Silva y Mons, 2016: 7), la antropología cuenta con tres compromisos éticos: el primero, con la verdad y la producción de conocimiento frente a la comunidad de investigadores; el segundo, con las participantes en la investigación; el tercero, con la sociedad, la diseminación de los resultados.

⁹ Más allá de los códigos de la ética en la antropología, Laura Valladares de la Cruz (2014) hace un balance crítico sobre las discusiones en torno a la ética en la antropología. Como punto de comparación con lo anterior, Edwards y Mauthner (2012: 27) sintetizan los tres modelos de ética predominantes por lo menos en la investigación en la academia británica: el modelo deontológico (deberes con base en principios universales como honestidad, justicia y respeto) donde el criterio de evaluación son las intenciones; el modelo de la ética utilitarista que prioriza los resultados sobre las intenciones; el modelo de ética de las virtudes que hace hincapié en el contexto y el posicionamiento de la o el investigador y sus valores morales. Ellas agregan a lo anterior el modelo ético feminista que es reflexivo, enfatiza el cuidado y la responsabilidad, y está orientado por valores sociales feministas.

William Whyte Foote (1984) agrega a lo anterior, los compromisos con los patrocinadores. De acuerdo con Silva y Mons (2016: 14).

La ética permea la investigación antropológica del inicio al fin, en las negociaciones para la entrada en el campo, en las relaciones de poder entre investigadores e interlocutores, en la persistencia de la presunción de tutela de las poblaciones indígenas, quilombolas, ribereñas, etc., en la asunción de legitimidad de nuestras interpretaciones frente a otras, en la posibilidad de incorporación de nuestros interlocutores como coautores de nuestros trabajos, en las formas de registro y de publicación de los resultados de nuestros estudios. Abarca, además, la actuación profesional del antropólogo más allá de la academia. Transborda, por lo tanto, una de referencia puramente técnica, ligada a instancias formales de reglamentación. La (re) apropiación y (re) politización de la ética la encaran como un foro de deliberación democrática.

Las discusiones éticas con respecto a la investigación feminista están marcadas por la búsqueda de la transformación social, una sensibilidad a la desigualdad y el poder en todos los aspectos de la investigación, la problematización de la producción del conocimiento, la propuesta de construir relaciones no jerárquicas y respetuosas en el campo, la responsabilidad frente a las sujetos del estudio con respecto a los usos y la difusión de los resultados.¹⁰ Se han debatido álgidamente las implicaciones políticas y éticas de estudiar determinados temas, quiénes están autorizados/as para hacerlo, inclusive quiénes pueden hablar y publicar sobre aquellos (y dónde y cuándo); esto tiene que ver con la ética del discurso y de representación (Alcoff, 1991; Jaggar, 1998). Como se puede notar, la ética feminista en la investigación feminista privilegia la responsabilidad a las y los sujetos de estudio, rompe con el positivismo, la objetividad absoluta y la premisa de que la realidad existe, en espera de que nosotros la descubramos para cosechar sus datos empíricos.

¹⁰ Retomo aquí algunas ideas expuestas en una revisión previa que hice sobre la investigación feminista (Goldsmith, 1998). Las complemento con lo presentado por Edwards y Mauthner (2012) y Hesse-Biber y Yaiser (2004).

Contamos con una vasta producción de textos sobre la antropología feminista, aquí sólo sintetizo algunos de los elementos que considero sobresalientes y que tienen que ver con la ética.¹¹ La antropología (en particular la etnografía) feminista, comparte con otros estudios feministas su compromiso con el cambio social; de acuerdo con Mercedes Olivera (2015: 106), este compromiso ético-político-personal explícito con los agentes de cambio (que también son sujetos de su investigación) permite la construcción colectiva de pensamiento útil y cambios respetuosos. De acuerdo con la autora, esto se logra a través de la práctica de la horizontalidad, el diálogo y la reflexividad (incluyendo la implicación y la autocrítica), la eliminación de las hegemonías. Olivera incorpora categorías epistemológicas tales como el conocimiento situado y la teoría del punto de vista que privilegian la experiencia, la localización y el posicionamiento de las mujeres.

Además, los “dilemas éticos” no son sólo cuestiones individuales, sino están enmarcados en contextos locales y reflejan procesos políticos y económicos estructurales. Judith Stacey (1988) planteó que no obstante los intentos de construir relaciones colaborativas, no jerárquicas, las y los sujetos de estudio entregan fragmentos de sus vidas y exponen sus confidencias, sus amores y desamores, que son analizados por nosotras. A veces resulta que los relatos tienen información comprometedora, lo cual puede desencadenar un conflicto de intereses entre antropóloga y participante. El dilema ético es honrar el compromiso con las sujetas de estudio y así, omitir relatos (obtenidos por la confianza y relaciones estrechas construidas en el campo) y producir un texto “incompleto”, o cumplir con la responsabilidad frente a la comunidad académica de producir conocimiento verídico, científico que pueda generar conflictos para las participantes. Este dilema contribuyó a que Stacey titulara su artículo: “Can There Be a Feminist Ethnography?”. Personalmente comprendo el dilema; a veces por omitir información delicada derivada de trabajo de campo con empleadas del hogar, considero que produzco sombras de las realidades que he estudiado, o me

¹¹ Se basa esta síntesis en, entre otras, Bolles (2013), Castañeda (2012), Davis y Craven (2016), Duarte y Berrio (2015), Hernández (2015), Lewin y Silverstein (2016), Macleod (2015), Mascias-Lee y Black (2000) y Olivera (2015).

invade la tristeza al archivar relatos que servirían para documentar la violencia ejercida en su contra, porque las participantes me han mostrado sutilmente que no quieren que sus experiencias sean cosificadas y hechas públicas, aún guardando su anonimato.

Por lo anterior intentaré reflexionar sobre los puentes entre las prácticas y ética de la antropología feminista y algunas discusiones feministas más generales con respecto a la ética, que se considera tan fundamental como la política para su existencia. De acuerdo con Tong y Williams (2018), la ética feminista busca acciones políticas acordes con los intereses más importantes de un amplio rango de mujeres; lo cual no es tan sencillo, sobre todo si se toma en cuenta la intersección entre el género y otras expresiones de diferencia social. Tong y Williams plantean que existen dos grandes tendencias en la ética feminista. La primera hace hincapié en las causas políticas, legales, económicas e ideológicas de la subordinación de las mujeres, así como los medios para contrarrestarla. La segunda enfatiza rasgos y comportamientos que se asocian con las mujeres, sobre todo, como cuidadoras. La primera se identifica con la ética de la justicia que privilegia la autonomía, el individuo, los derechos, el respeto y los principios universalistas, y la segunda con la ética del cuidado que resalta las relaciones interpersonales, la vulnerabilidad, la interdependencia, la responsabilidad frente a las necesidades de los demás y el contexto (Carosio 2007, Paperman 2011). Se observan así coincidencias entre la ética del cuidado y las prácticas éticas de la antropología feminista (horizontalidad, contextualidad, diálogo) y también entre la ética de la justicia y la antropología feminista por su compromiso con el cambio social.

De acuerdo con Carosio, la ética de la justicia debería complementarse con la del cuidado de manera acumulativa, ya que “nos propone el deber y la responsabilidad por atender las necesidades para que la equidad y la igualdad real se produzcan” (Carosio, 2007: 178). En cambio, Paperman afirma que la justicia ya forma parte de la ética del cuidado, que “no es indiferente a la justicia, sino que le da un sentido distinto, una justicia que incluye un sentido de la vulnerabilidad y de las exigencias morales y políticas que dicha vulnerabilidad implica” (Paperman 2011: 28). Señala que la ética del cuidado siempre es concreta, contextualizada y *afectivizada*, pero esto no quiere decir que

pretende la piedad, la compasión y la benevolencia, ya que no es una cuestión simplemente de sentimientos. De nuevo, se notan las convergencias entre la ética feminista de investigación y esta formulación de ética de los cuidados.

Me detendré un momento en la conceptualización del cuidado porque sus varias acepciones tienen implicaciones éticas y políticas particulares para el trabajo del hogar remunerado. Si bien el cuidado es un término polisémico, la mayoría de las autoras retoman de algún modo la definición muy amplia proporcionada por Berenice Fischer y Joan Tronto (1990: 40):

una actividad de la especie que incluye todo lo que nosotros hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro “mundo” para poder vivir en éste de la mejor manera posible. Aquel mundo incluye nuestros cuerpos, nosotros mismos y nuestro entorno, intentamos entretrejer todo esto en una red compleja de tal manera que podamos vivir del mejor modo posible nuestros cuerpos, nuestra identidad, nuestro medio, para conectarnos en una red compleja de sostenimiento de nuestras vidas.¹²

Así mismo, hicieron una aportación importante al distinguir entre diferentes dimensiones de los cuidados: preocuparse por [estar pendientes / *care about*] por alguien; asumir la responsabilidad por los cuidados de alguien [*to take care of*] y suministrar los recursos materiales para que alguien pueda ser cuidada/o, organizar y supervisar el cuidado; cuidar directamente a una persona; y el nexo intersubjetivo que se desarrolla entre cuidador(a) y cuidado(a). Como se puede apreciar, cada dimensión puede involucrar (o no) diferentes actores, relaciones, orientaciones, motivaciones e intereses. En el caso específico del trabajo del hogar remunerado, las personas quienes contratan a una trabajadora del hogar estarían involucradas en las dimensiones de “preocuparse” y de asumir la responsabilidad por los cuidados, y las trabajadoras que son contratadas, en el cuidado directo y el nexo intersubjetivo que se desarrolla, además de los circuitos de cuidado de sus propias familias.

¹² Traducción propia.

Nancy Folbre (2006) formuló un esquema muy difundido para clasificar los cuidados de acuerdo con el beneficiario (niño/a, adulto/a persona enferma o con discapacidad, adulto/a mayor en situación de dependencia, adulto/a en situación de no dependencia, uno/a misma) y con la forma en la que se realiza (trabajo no remunerado, trabajo informal/formal, trabajo de subsistencia). Asimismo, divide los cuidados en directos (lo que implica contacto íntima personal) e indirectos (actividades de apoyo a lo anterior). En el caso del trabajo del hogar remunerado, bañar, vestir, alimentar, arrullar y jugar con un niño sería un ejemplo de cuidado directo, mientras que limpiar su cuarto y lavar su ropa serían los cuidados indirectos necesarios para su bienestar. Así mismo las personas contratadas para realizar actividades semejantes para adultos en situación de NO dependencia (como es el caso de la vasta mayoría de los empleadores en América Latina), desarrollan cuidados indirectos.

Evelyn Nakano Glenn (2010: 5) proporciona un giro ligeramente distinto en la manera que desglosa los cuidados:

El cuidado puede definirse sencillamente como las relaciones y actividades involucradas en el mantenimiento cotidiano y generacional de las personas. El trabajo de los cuidados involucra tres tipos de actividades entrelazadas. Primero, hay el cuidado directo de la persona, que incluye cuidado físico (por ejemplo, alimentación, baño, arreglo personal), cuidado emocional (por ejemplo, escuchar, hablar, brindar consuelo) y servicios para ayudar a las personas a satisfacer sus necesidades físicas y emocionales (por ejemplo, compras de alimento, traslado a citas, salidas para esparcimiento). El segundo tipo de trabajo de cuidado es el mantenimiento del entorno donde viven las personas (por ejemplo, cambiar la ropa de cama, lavar la ropa y aspirar el piso). El tercero es el trabajo de fomentar las relaciones y las conexiones sociales entre las personas, lo que se ha denominado “trabajo de parentesco” o “maternidad comunitaria.”¹³

De acuerdo con dicha propuesta, las trabajadoras del hogar remuneradas serían trabajadoras de los cuidados al desarrollar, sobre todo,

¹³ Traducción propia.

los dos primeros conjuntos de actividades. Glenn, pionera en los estudios sobre la interseccionalidad y el trabajo del hogar remunerado, hace hincapié en el elemento coercitivo en este trabajo, sea por género, nexos de parentesco, clase, racialización o colonialismo. Es decir, en los cuidados siempre se involucran relaciones de poder y desigualdad. Tales circunstancias conllevan preguntas éticas, con respecto a la investigación (desde la formulación del problema, el método y la difusión) y la política (propuestas en torno a qué hacer frente a tales relaciones de poder y desigualdad).

En la literatura académica y el ámbito de las políticas públicas –sobre todo en América Latina– se tiende a tratar de manera distinta el trabajo de los cuidados y el trabajo del hogar (doméstico). En el caso del primero, se privilegian los cuidados directos y en el segundo, los cuidados indirectos. En mi opinión y la de otras autoras, esta separación es debatible y contribuye a la jerarquización de los trabajos (y las trabajadoras). Barbagallo y Federici (2012), Blackett (2011) y Guimarães e Hirata (2016) argumentan que es imposible cuidar a una persona en situación de dependencia sin realizar el trabajo doméstico para su cuidado, o hacer el trabajo doméstico (remunerado o no), sin un despliegue de emociones, afectos y pensamiento. Barbagallo y Federici (2012)¹⁴ sostienen que la separación misma entre el cuidado (a menudo conceptualizado como inmaterial) y el trabajo doméstico (como material) surge a partir de la externalización y la mercantilización de ambos, lo que permite contratar a personas para actividades distintas, aunque en la práctica en América Latina es común que se agregan paulatinamente tareas adicionales sin compensación adicional, de nuevo

¹⁴ Sostengo, igual que Barbagallo y Federici (2012), que el trabajo del hogar y los cuidados forman parte de la reproducción social. Considero la categoría “reproducción estratificada” acuñada por Shellee Colen, particularmente pertinente para el trabajo del hogar remunerado. Colen (1995: 78) utiliza la categoría “reproducción estratificada” para hacer referencia “a la realización de tareas reproductivas física y sociales de manera diferenciada de acuerdo con las desigualdades fundamentadas en las jerarquías de clase, raza, etnicidad y género, el lugar en economía global y el estatus migratorio, y que es estructurada por fuerzas sociales, económicas y políticas”. Siguiendo a Colen, el trabajo reproductivo es físico, mental y emocional y engloba concebir, parir, criar y socializar a niños/as y mantener hogares y las personas que los conforman; es experimentado, valorado y reconocido de acuerdo con los recursos materiales y sociales en un contexto histórico y social determinado.

evidencia de la cancha despareja entre empleador(a) y trabajadora. La práctica de sobreponer el trabajo doméstico y los cuidados se nota en la identificación simultánea de las trabajadoras del hogar tanto como cuidadoras como trabajadoras del hogar (Guimarães e Hirata 2016: 20).

El giro conceptual y político hacia los cuidados directos tiende a invisibilizar al trabajo doméstico (Barbagallo y Federici, 2012), sobre todo el remunerado (Goldsmith, 2018). Otro punto a tomar en cuenta es la división de trabajo jerárquica en el ámbito doméstico, en la cual se trata al cuidado como cualificado y moralmente superior, mientras que el trabajo doméstico está visto como monótono, manual, degradante y sin cualificación; es más, se asocia el primero con las empleadoras y el segundo con las trabajadoras (Blackett, 2011). Con la mercantilización y la profesionalización del trabajo del cuidado, se reafirma lo anterior: se genera una jerarquía entre trabajadoras, las primeras profesionales y las segundas (que constituyen la mayoría), las trabajadoras del hogar. Sobra decir que hay una racialización y engenerización de estos trabajos. Las propuestas políticas con respecto a los cuidados en América Latina¹⁵ se enfocan en los cuidados a menores, personas con alguna enfermedad o discapacidad que restringe su autonomía y los adultos mayores en situación de dependencia. Quedan en segundo plano las trabajadoras del hogar quienes se dedican en gran parte a los cuidados indirectos. Ahora tiende a disminuir la atención que propició la discusión en la región con respecto a la adopción, la ratificación y la implementación del Convenio 189 de la OIT entre 2009 y 2015.¹⁶

¹⁵ Entre estos: el Sistema Nacional Integrado de Cuidados de Uruguay y Chile Cuida; en otros países como Argentina, Brasil, Costa Rica y México existen varios programas y leyes relevantes que están dispersos, pero no un programa paragua (Rodríguez, 2018).

¹⁶ Cabe señalar que los gobiernos latinoamericanos – en particular los de Argentina, Brasil y Uruguay – ejercieron un decidido liderazgo en las Conferencias Internacionales del Trabajo 99^a y 100^a donde se discutió la adopción del Convenio 189 y la Recomendación 201 que lo acompaña y da lineamientos para su implementación. Hasta la fecha, casi la mitad del total de 25 países que han ratificado este convenio son latinoamericanos. Como antecedente, durante la primera década del siglo XX hubo reformas laborales sobre el trabajo del hogar remunerado en varios países latinoamericanos, la inclusión de dicho tema en el “Consenso de Quito” de la Décima Conferencia Regional organizada en 2007 por la CEPAL y el desarrollo de estudios por diversos organismos regionales, organizaciones no gubernamentales y la OIT (para más detalle sobre estos antecedentes ver Goldsmith, 2010). Así mismo hay que recordar que América Latina ha sido pionera en la organización

Ética, política y las organizaciones de las trabajadoras del hogar en México

La historia de las organizaciones de las trabajadoras del hogar en México está marcada por las diferencias entre mujeres: primero, entre las trabajadoras y las empleadoras, y segundo, entre las trabajadoras y las profesionales quienes han estado al frente de organizaciones no gubernamentales (ONG) de apoyo, programas gubernamentales y agencias de cooperación internacional y con las cuales se han relacionado. A finales del siglo xx encontramos ONG dirigidas por mujeres de los sectores medios que brindaban servicios a las trabajadoras;¹⁷ en el caso de incluir a trabajadoras del hogar en su personal, estas ocupaban lugares subordinados en la institución. Para finales del siglo xx fueron conceptualizadas como destinatarias o beneficiarias, acorde con la orientación de las instituciones financiadoras. En este nuevo siglo aparecieron organizaciones dirigidas por las propias trabajadoras, como el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar (CACEH) y el Sindicato Nacional de Trabajadores y Trabajadoras del Hogar (Sinactraho).¹⁸

gremial de las trabajadoras del hogar, además de la gran importancia del trabajo del hogar remunerado en la región que concentra alrededor de una cuarta parte de las trabajadoras del hogar, pero sólo una décima parte de las habitantes del mundo (Goldsmith, Aguilar y Maldonado, 2017).

¹⁷ Hubo dos grupos de esta índole: el Centro de Apoyo a Trabajadoras Domésticas Asalariadas (CATDA) y el Colectivo Atabal. CATDA es la continuación del proyecto Hogar de Servidores Domésticos, A.C., que nació a mediados de los 1970 en Cuernavaca, Morelos a partir de una iniciativa de un grupo de mujeres del periódico *María Liberación del Pueblo* para brindar servicios de capacitación profesional, guardería, colocación y hospedaje a trabajadoras del hogar. Atabal fue fundado por un grupo de feministas en el entonces Distrito Federal a finales de los 1980 para promover la valoración del trabajo doméstico remunerado y no remunerado, así como la participación activa de las trabajadoras del hogar remuneradas en la defensa de sus derechos. Hoy en día varias organizaciones de la sociedad civil, tales como el Proyecto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Prodesc), el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y el Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova, tienen actividades o programas dirigidos a las trabajadoras remuneradas del hogar, sin que estos sean el enfoque exclusivo de la organización.

¹⁸ Además de CACEH y el Sinactraho, están el Colectivo de Empleadas Domésticas de los Altos de Chiapas (CEDACH), la Red de Mujeres Empleadas del Hogar de Guerrero, la Red de Mujeres Empleadas del Hogar de Morelos y el Colectivo de Mujeres Indígenas Trabajadoras del Hogar (Colmith). Estos están agrupados en la Red Nacional de Trabajadoras del Hogar. Cabe señalar que en México se han ensayado modelos de organización en los

El surgimiento de CACEH en 2000 es ilustrativo de las tensiones entre trabajadoras del hogar y mujeres de sectores medios que a menudo coordinan las ONG. Marcelina Bautista fundó CACEH después de retirarse del grupo de trabajadoras del hogar La Esperanza, que fue auspiciado por el Colectivo Atabal. Durante sus 12 años de colaboración con el colectivo, Bautista enfrentó varios problemas: la estructura jerárquica en la toma y ejecución de las decisiones; las pocas posibilidades para ejercer iniciativa y autonomía en sus actividades; el menosprecio de su sueño de formar un sindicato. Personalmente le pedí que no dejara el colectivo, que habría que seguir luchando para que las propias trabajadoras del hogar asumieran su dirección. Su respuesta fue: “Árbol que nace torcido, jamás su tronco endereza”. Marcelina quiso formar su propia organización desde, para y por las trabajadoras del hogar, y así nació CACEH en 2000. En su proceso de formación y trayectoria posterior están plasmadas las experiencias de Bautista en la JOC y la Conlactraho, donde además de ser delegada en todos sus congresos, ocupó varios cargos, incluyendo la Secretaria General de la Conlactraho entre 2006 y 2012. CACEH se conformó como un espacio de enseñanza-aprendizaje de las trabajadoras a partir de la promoción y la defensa de sus derechos humanos laborales, lo cual sirvió como base para la incidencia. Paulatinamente CACEH y, en particular Marcelina Bautista, se convertían en referencia sobre el trabajo del hogar remunerado para funcionarios, políticos, periodistas, investigadores/as, agencias de cooperación internacional y organismos supranacionales. Bautista se proyectó como una líder internacional a raíz de su participación en la Red (y posteriormente Federación) Internacional de Trabajadoras del Hogar y en la campaña para la adopción, ratificación e implementación del Convenio 189 de la OIT “Trabajo decente para las trabajadoras y trabajadores doméstico”. A lo largo de este tiempo yo las acompañé como investigadora y activista; en talleres de formación compartí los resultados de mis investigaciones sobre la historia de sindicatos de trabajadoras del hogar y el trabajo del hogar remunerado contemporá-

cuales participan profesionales y trabajadoras del hogar, otros en los cuales las trabajadoras fueron impulsadas (y pueden seguir siendo asesoradas) por integrantes de otras ONG, y en su minoría, donde las propias trabajadoras del hogar han sido la protagonistas.

neo. Nos coordinamos en foros políticos para complementar nuestras intervenciones para denunciar las condiciones indignantes de las trabajadoras y hacer propuestas conjuntas con base en los “datos duros” que yo recopilé y nuestras experiencias. Colaboramos en iniciativas de ley, campañas y materiales de difusión. Mis investigaciones sobre negociación colectiva, reforma legislativa, migración, la Conlactraho y la adopción, ratificación e implementación del Convenio 189 han sido insumos para el trabajo político de CACEH y Sinactraho.

En pleno siglo XXI, las y los trabajadores del hogar seguían altamente discriminados en la Ley Federal del Trabajo y la Ley del Seguro Social, al no ser reconocidos los mismos derechos de otros trabajadores remunerados, tales como el pago íntegro de su salario en efectivo, la jornada de ocho horas y su inscripción obligatoria al seguro social.¹⁹ Para hacer frente a la discriminación, invisibilidad y desvalorización de su trabajo y la resistencia gubernamental de ratificar el Convenio 189 de la OIT y de aprobar una reforma laboral que reconociera sus derechos, las integrantes de CACEH fundaron el Sindicato Nacional de Trabajadores y Trabajadoras del Hogar (Sinactraho) bajo el lema, “Por un trabajo digno”, el 30 de agosto de 2015. El Sinactraho lucha a favor de casi 2.4 millones de trabajadoras y trabajadores del hogar en el país, de los cuales 34.25% ganan hasta un salario mínimo mensual y otro 42.8% entre uno y dos salarios mínimos, el 76.9% no tienen prestaciones básicas como aguinaldo o vacaciones pagadas.²⁰ Con afiliadas en la Ciudad de México, Baja California Norte, Chiapas, Colima, el Estado de México, Puebla y Veracruz, proponen reformas a la Ley Federal del Trabajo, su incorporación al régimen obligatorio de Seguridad Social, la ratificación del Convenio 189 de la OIT y la firma de un contrato laboral que garantiza sus derechos y propicia que la justicia empieza en casa.

¹⁹ Después de concluir la redacción de este capítulo, hubo avances prometedores en México, incluyendo la sentencia histórica de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), en la cual se declara discriminatoria la exclusión de las y los trabajadores del hogar del régimen obligatorio del Instituto Mexicano de Seguro Social (IMSS). Describo estos avances en las reflexiones finales.

²⁰ Calculado con base en datos del segundo trimestre de 2017 de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2018).

CACEH y posteriormente el Sindicato Nacional de Trabajadores y Trabajadoras del Hogar han difundido una carta de derechos laborales en la cuál plantean sus demandas por un salario digno, contrato por escrito, jornada de ocho horas, vacaciones pagadas, aguinaldo, días de descanso obligatorio, indemnización y derecho a la asociación. Además, reivindican su derecho al seguro social y la jubilación. Han hecho énfasis particular en la propuesta de ser llamada trabajadora del hogar y no trabajadora doméstica o por otro nombre que consideran despectivo.

Las luchas de CACEH y el Sinactraho se enmarcan en la reivindicación de los derechos humanos laborales. En este caso, los derechos humanos son una herramienta potente para las trabajadoras del hogar para subvertir la profunda desigualdad y proponer condiciones de vida y trabajo decentes por lo cual apelan al universalismo para cuestionar la discriminación hacia ellas. En menor grado han utilizado de manera estratégica la ética de los cuidados (que tiende a enfatizar la tarea común de las mujeres como proveedoras de bienestar), para conscientizar a las empleadoras y empleadores sobre sus responsabilidades en la relación laboral. En un cartel de la campaña “Por un trabajo digno. Mis derechos no tienen frontera”, se presenta la imagen de frente de una trabajadora con un niño, con su mirada directa a el/la espectador/a que afirma “Yo cuido de tus tesoros más preciados, cuida tú de mí”. Sin embargo, a menudo tal reciprocidad queda trunca.²¹ Políticamen-

²¹ El Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (Infonavit) utilizó el principio de la reciprocidad en su campaña de afiliación voluntaria de trabajadoras del hogar para acceder a un crédito de vivienda y pensión. La campaña apelaba a la buena voluntad de las y los empleadores de utilizar su poder para transformar la vida de una trabajadora del hogar. En los spots en los medios presenta a “María”: “Ella es María, tú Mary. Ya lleva tiempo trabajando contigo. Y le echa muchas ganas. Siempre pone cariño y algo más en todo lo que hace. Y eso se encuentra en tu vida diaria. No hacer algo más para ella es como no verla, como si no existiera. Mary es tu gente. Y todos los días sueña con tener su casa. Tú puedes cambiar su vida. Con el programa voluntario “Infonavit para todos” y menos de 350 pesos al mes, te das de alta como patrón y le inscribes a ella. La apoyas ahorrando juntas para que tenga un crédito y luego, su casa, su sueño.” O sea, la reciprocidad está enmarcada en un discurso de buena voluntad y emociones, no de derechos y obligaciones. La trabajadora del hogar está retratada como bondadosa y pasiva, sin voz propia. Es notable la diferencia con la campaña mencionada de CACEH en la cual la trabajadora es sujeto parlante quien se dirige y reclama al/a empleador/a. Durante los primeros tres años del programa de Infonavit (2010-2013), se había inscrito menos del

te han empleado los planteamientos de la economía del cuidado para mostrar su aportación social y económica a la sociedad como generadoras de bienestar.

Para abordar más el aspecto ético del trabajo del hogar remunerado en México, presento tres situaciones: primero, la fundación del sindicato y su posterior propuesta para la firma de un contrato; segundo, la discusión en torno a sus demandas en el foro público; tercero, la negación por parte del gobierno de incorporar a las trabajadoras del hogar al régimen obligatorio de seguro social.²²

Previo a la celebración de la Asamblea Constituyente del Sinactraho, se realizó una campaña entre empleadoras y empleadores para emitir una constancia de trabajo a las personas que serían las socias fundadoras del Sindicato. Para otorgar el registro del sindicato, la Junta de Conciliación y Arbitraje exige un comprobante de la relación laboral de cada una de las afiliadas, además de los estatutos y el acta de la asamblea constituyente. Algunas trabajadoras encontraron que sus empleadores con los cuales habían tenido una buena relación no sólo negaban la entrega de la constancia, sino se volvieron hostiles en el trato, y en unos cuantos casos, las despidieron. En vista de que las promotoras del sindicato corrían el riesgo de perder sus empleos al solicitar la constancia, se hizo además una campaña focalizada entre empleadoras feministas para extender la constancia. Los resultados fueron magros. De las más de 100 trabajadoras que participaron en la Asamblea Constituyente, sólo 35 lograron conseguir una constancia de trabajo.

El 18 de febrero de 2016, las autoridades laborales del gobierno de la Ciudad de México entregaron el reconocimiento formal al Sinactraho. En vista de que sólo alrededor del 2% de las y los 2.4 millones de

.001% de la población dedicada al empleo doméstico (Goldsmith 2014). En 2015 se suspendió este programa.

²² No incluyo en estas consideraciones la declaración pública en la entrega del Premio Nacional por la Igualdad y la No Discriminación a Marcelina Bautista el 31 de marzo de 2014, realizada por Miguel Angel Osorio Chong (en ese momento Secretario de Gobernación): “En este contexto hay que resaltar la trascendencia del Convenio 189 adoptado por la Organización Internacional del Trabajo, el cual, a nombre del Presidente Enrique Peña Nieto, me comprometo enviar al Senado para su estudio y ratificación”. Sencillamente no cumplió este compromiso, se puede especular sobre los motivos por los cuales lo dijo y las razones por las cuales no sucedió, pero sin duda, muestra una falta de ética.

trabajadoras del hogar en México tienen contrato por escrito, el sindicato se dio a la tarea de elaborar un contrato colectivo de trabajo con el fin de regular las relaciones laborales y así propiciar condiciones dignas de trabajo. Con base en largas discusiones entre las 18 integrantes del secretariado y la asesoría del abogado del sindicato, a mediados de 2016 quedó una propuesta de contrato (en dos versiones: una para el trabajo de entrada por salida y otra de planta) que tendría que ser firmado de manera individual por cada empleadora y trabajadora, con el aval del sindicato. Optaron por presentar un contrato acorde con los derechos y obligaciones en el trabajo del hogar remunerado, expuestos en la Ley Federal del Trabajo y la Constitución, además de especificar las tareas y el horario, el dar de alta a la trabajadora del hogar en el Instituto Mexicano de Seguro Social (IMSS) e incluir un tabulador con categorías ocupacionales y sus salarios respectivos. Este contrato ha sido presentado para su discusión en numerosas ocasiones a grupos de empleadoras y empleadores con el apoyo de organizaciones de la sociedad civil como Hogar Justo Hogar y el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir y del gobierno de la Ciudad de México.²³ Sin embargo, se observa renuencia por parte de las y los empleadores en firmarlo. Algunas de las objeciones para firmar ponen en evidencia la desigualdad entre las partes: una jornada de ocho horas no es compatible con las actividades del hogar, no tienen dinero para brindar las prestaciones, piden prestaciones que ellas/os mismos no tienen en sus trabajos; no hay necesidad. Las propias trabajadoras han escuchado y cuestionado (silenciosamente) estos argumentos en sus propios empleos desde hace muchos años: ¿Por qué el desarrollo personal y profesional del/a empleador/a puede ser a costo de su propio tiempo de vida familiar, estudio y descanso? Si no hay recursos, ¿cómo pueden estrenar un nuevo auto? ¿Por qué siempre deberían conformarse con menos que sus empleadores? ¿No hay necesidad de un contrato? ¿Según quién? Aún persiste la tendencia de utilizar un doble discurso: manifestarse a favor del trabajo digno para las trabajadoras del hogar, pero siempre y cuando

²³ Hogar Justo Hogar es una organización de empleadores que buscan reconocer y garantizar los derechos de las y los trabajadores del hogar. El Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir es una organización feminista que busca la construcción de una sociedad democrática y justa por medio del conocimiento, la innovación y la formación de liderazgos.

esto no significa un gasto mayor o restringe su libertad y tiempo. Firmar un contrato implica ceder poder y privilegios y reconocer a la trabajadora del hogar como sujeto de derechos. O sea, es una cuestión ética y acto político.

Desde el congreso constituyente de la Conlactraho en 1988, donde designaron el 30 de marzo como el Día Internacional de las Trabajadoras del Hogar, muchas organizaciones lo han conmemorado a lo largo del continente.²⁴ En México el 30 de marzo ha desplazado el 27 de abril, día de Santa Zita, que anteriormente fue celebrado por organizaciones cercanas al gobierno. CACEH y el Sinactraho han organizado actividades públicas cada 30 de marzo para denunciar la discriminación, visibilizar el valor de su trabajo y difundir su organización y demandas. En una mesa redonda en la Ciudad de México para festejar el 30 de marzo en 2016, después de las presentaciones de las secretarías generales colegiales del Sindicato Nacional de Trabajadores y Trabajadoras del Hogar, una funcionaria pública inició su intervención con el señalamiento de que habría que tomar en cuenta que el mercado del empleo doméstico es muy heterogéneo, que muchas empleadoras no tienen las posibilidades de cumplir con las expectativas del sindicato precisamente porque ellas también tienen malas condiciones laborales por la desigualdad de género: también tienen la responsabilidad de los cuidados y de generar ingreso; que el problema no es de las trabajadoras del hogar, sino de todas las mujeres, un asunto de género. Dejó de lado el contexto social e histórico del trabajo del hogar en México, donde aún se dan relaciones de servidumbre –casi de castas–, donde el trabajo no sólo es generizado, sino también racializado. La funcionaria desvió el enfoque de la mesa. Una vez más las integrantes del sindicato sintieron que sus reivindicaciones (y ellas) fueron invisibilizadas. Se barrió la temática de los derechos de las trabajadoras del hogar por debajo la alfombra de la cuestión de género.

Una de las demandas fundamentales del Sinactraho y sus aliadas como Hogar Justo Hogar, Nosotrxs, el Instituto de Liderazgo Simone

²⁴ En algunos países celebran además del 30 de marzo, el día nacional de las trabajadoras del hogar en otras fechas por varios motivos, como el 21 de noviembre en Chile, por el reconocimiento gubernamental a este sector. En Uruguay sólo se conmemora el 19 de agosto (fecha de la firma del primer convenio colectivo).

de Beauvoir y WIEGO,²⁵ es el reconocimiento del derecho constitucional de las y los trabajadoras del hogar al seguro social a través de reformas legislativas para garantizar su incorporación obligatoria al Instituto Mexicano del Seguro Social. Hasta inicios de 2019, sólo existió la afiliación voluntaria (por parte del/a empleador/a) al régimen obligatorio en condiciones menos favorables que el resto de la clase trabajadora.²⁶ Cabe señalar que alrededor del .01% de las trabajadoras y trabajadores del hogar estaban inscritos en el IMSS por la vía laboral; esta tasa tan baja es evidencia de que la inscripción está sujeta a la buena voluntad de la o el empleador, además de las trabas burocráticas que obstaculizan este proceso. Las trabajadoras del hogar se han reunido en varias veces con autoridades del IMSS para plantear sus demandas. En el pasado, los funcionarios sugirieron mejor inscribirse en programas alternativos como Seguro de Salud para la Familia o Seguro Popular, que ofrecen servicios mucho más restringidos. Para las trabajadoras tales respuestas hacían eco de la visión de que eran “ciudadanas de segundo, que merecían seguro social de segundo”. En los años más recientes, se notaban diversas posturas dentro el IMSS, sin embargo, predominaba la que se oponía a la incorporación obligatoria al régimen obligatorio de seguro social porque consideraba que la afiliación de las y los trabajadores del hogar resultaría demasiado costosa para la institución y generaría una demanda para atención médica y guarderías que no podría cumplir, a la vez que conllevaría dificultades de fiscalización y recaudación. En otras palabras, se subordinaban los derechos de las trabajadoras del hogar a consideraciones presupuestarias y operativas. Se revela así la discriminación hacia las trabajadoras del hogar, cuyo bienestar no tiene el mismo valor que el de otros mexicanos y mexicanas.

²⁵ Nosotrxs es un movimiento civil, cuyo objetivo es reconstruir la democracia desde la ciudadanía, desde abajo hacia arriba. WIEGO (por sus siglas en inglés, Women in Informal Employment, Globalizing and Organizing) es una red global enfocada en garantizar los medios de sustento de los trabajadores pobres, especialmente las mujeres, en la economía informal.

²⁶ Hay dos modalidades del régimen obligatorio de IMSS: la incorporación obligatoria y la incorporación voluntaria. Antes de la sentencia emitida por la SCJN el 5 de diciembre de 2018, las trabajadoras del hogar sólo podían ser incorporadas de manera voluntaria por el o la patrona. También eran excluidas de las prestaciones en dinero de los seguros de riesgos de trabajo, enfermedades y maternidad y de las prestaciones sociales como las guarderías.

Reflexiones finales

Después de tres décadas de mucho debate teórico, investigación y acciones políticas, persisten las tensiones en torno al trabajo del hogar remunerado en México, y podríamos añadir el resto de América Latina. Aún no están resueltas las tres cuestiones que fueron planteadas en la década de los 1980: si es moral contratar a una trabajadora del hogar, si es posible construir relaciones igualitarias entre trabajadora y empleador/a, y si se puede erradicar las condiciones de servidumbre y la discriminación en contra de las trabajadoras del hogar. Las organizaciones de trabajadoras consideran que el problema moral reside en las condiciones de trabajo, no en la contratación en sí de una trabajadora del hogar. Pero, de acuerdo con algunas feministas, emplear a otra mujer para hacer el trabajo doméstico es hacerse cómplice con la división del trabajo patriarcal. De acuerdo con estudios académicos, encuestas y censos gubernamentales y las experiencias de las propias organizaciones de las trabajadoras, las relaciones en el trabajo del hogar continúan desiguales, de antemano la cancha entre las partes por lo general está muy dispereja. Inclusive cuando se desarrollan fuertes nexos afectivos. Las acciones de CACEH, Sinactraho y sus aliadas – como la firma de un contrato, la ratificación del Convenio 189 y la demanda por reformas legislativas y políticas públicas que no discriminan– contribuyen a crear un marco que propicia la igualdad entre las partes. Habría que destacar que sí se presentan casos en los cuales se respetan los derechos de las trabajadoras del hogar, incluyendo la jornada de ocho horas, el pago de horas extras, aguinaldo, vacaciones pagadas, un salario profesional y algún tipo de seguro. Se registran distintas respuestas de cómo eliminar la discriminación en contra de las trabajadoras del hogar: por un lado, cambiar el marco jurídico-normativo y por el otro, transformar la cultura a través de los medios, el lenguaje, las actitudes, la educación y las prácticas cotidianas. En mi opinión no son excluyentes, de hecho, es necesario reconocer que las campañas de CACEH, Sinactraho y sus aliadas a favor de la ratificación del Convenio 189 y las reformas legislativas a su vez han sido procesos pedagógicos para repensar y recrear la cultura en relación con el trabajo remunerado en el hogar.

Aproximadamente seis meses después de finalizar este capítulo, se empezó a producir un torbelino inédito de sucesos muy alentadores con respecto a las y los trabajadores del hogar remunerados en México: Se generó una conversación pública en torno al trabajo del hogar remunerado a partir de la exhibición de la película *Roma* desde finales de 2018. CACEH, el Sinactraho y sus aliados han utilizado la película como una herramienta para evidenciar la desigualdad profunda como un pilar del trabajo del hogar remunerado, que persiste a casi medio siglo después del periodo retratado por el filme. Se llevaron a cabo varios “Romafest” y se exhibió la película en múltiples rincones no sólo del país sino en otras partes de América Latina. El director Alfonso Cuarón y el elenco se asumieron como portavoces por los derechos de las trabajadoras del hogar en México. Esto creó un terreno fértil para impulsar cambios en el marco normativo que regula el trabajo del hogar remunerado.

El 4 de diciembre de 2018, un grupo de senadores y senadoras del Movimiento de Regeneración Nacional, el Movimiento Ciudadano, el Partido de Acción Nacional, el Partido Verde Ecologista y el Partido Revolucionario Institucional presentaron una iniciativa de reforma laboral que equipara los derechos de las y los trabajadores del hogar con el resto de los trabajadores. Cumplieron con su promesa de campaña de promover la reforma laboral con miras a la ratificación del Convenio 189. Esta iniciativa recogió en gran medida los anhelos de las trabajadoras organizadas, incluyendo el cambio del nombre a persona trabajadora del hogar, contrato obligatorio por escrito, el pago de horas extraordinarias, la fijación del salario mínimo profesional, la no discriminación y medidas de inspección laboral; además se reformó la Ley del Seguro Social al establecer la incorporación obligatoria de las trabajadoras del hogar al IMSS. Después de su discusión en el Senado y la Cámara de Diputados, fue aprobado; dichas reformas, adiciones y derogaciones a la Ley Federal del Trabajo y la Ley del Seguro Social fueron publicadas el 2 de julio de 2019 en el *Diario Oficial de la Federación*.

El 5 de diciembre de 2018, la Suprema Corte de Justicia de la Nación en respuesta a un amparo presentado por una trabajadora del hogar que reclamó su derecho retroactivo al seguro social, declaró discriminatoria y anticonstitucional la exclusión de las trabajadoras del hogar del régimen obligatorio de seguridad social; ordenó al IMSS a di-

señar y echar andar un programa piloto para las trabajadoras del hogar como un paso hacia la implementación de un régimen especial para este colectivo y la elaboración de una propuesta de las adecuaciones legales necesarias para su incorporación al régimen obligatorio de seguro social. Este programa piloto comenzó el 1 de abril de 2019. A un año de su inicio, había 19 648 personas trabajadoras del hogar afiliadas al programa piloto; representó el mil ciento noventa y cinco por ciento más que las inscritas en la modalidad anterior (Instituto Mexicano de Seguro Social, 2020).

El 7 de diciembre de 2019, el presidente Andrés Manuel López Obrador anunció en su conferencia matutina que México ratificaría el Convenio 189. Lo reiteró el 25 de febrero de 2019 en su felicitación a Alfonso Cuarón y su equipo por recibir tres premios Oscar por la película *Roma*. Con base en la consulta tripartita durante los siguientes meses, el ejecutivo elaboró el dictamen favorable para la ratificación, mismo que envió al Senado. El 12 de diciembre de 2019, el Senado de la República ratificó de manera unánime el Convenio 189; se formalizó el proceso con el depósito de la ratificación en la OIT el 3 de julio de 2020 y entrará en vigor en un año.

Evaluar el alcance de estas iniciativas sería prematuro. Eso sí, son señal de que en la actual coyuntura han germinado propuestas prometedoras, que son derivadas de una larga lucha de las trabajadoras del hogar organizadas y que en tiempos recientes han sido apoyadas por diferentes actores de la sociedad civil. Las demandas anheladas por las trabajadoras del hogar han tenido resonancia en el nuevo gobierno federal, liderado por el Presidente Andrés Manuel López Obrador, que propone la “Cuarta Transformación de México”, que incluye como un eje la reducción de la desigualdad. Queda por ver si en la Cuarta Transformación las demandas, expectativas y sueños de las trabajadoras del hogar se hagan realidad.

Bibliografía

ACEVEDO, M. (2000) Salario por el trabajo doméstico. *Debate feminista*, 11 (22), 62-75.

- ALCOFF, L. M. (1991) The problem of speaking for others. *Cultural Critique*, 20: Minneapolis University.
- ANDERSON, B. (2001) Just another job? Paying for domestic work. *Gender and Development*, 9 (19), 25 -33.
- ÁVILA, M.B. (2008) Algumas questões teóricas e políticas sobre emprego doméstico. En: *Reflexões feministas: sobre informalidade e trabalho doméstico*. Ávila, M. B., Prado, M., Prado, M., et al., Recife: SOS Corpo, 65-72.
- BARBAGALLO, C. y Federici, S. (2012) Introduction. *The Commoner. Care Work, Domestic Labour and Social Reproduction. The Unpaid and Paid Work that Produces Our Labour Power... and Our Refusal To Be Exploited*, 15, 1-21 [en línea] disponible en <http://www.commoner.org.uk/wp-content/uploads/2012/01/commoner_issue-15.pdf> [consulta 25 junio 2018].
- BARRIG, M. (2001) *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires: CLACSO-ASDI.
- BLACKETT, A. (2011) Introduction: Regulating decent work for domestic workers. *Canadian Journal of Women and the Law*, 23: University of Toronto, 1-46.
- BOLLES, L. (2013) Telling the story straight: Black feminist intellectual thought in anthropology. *Transforming Anthropology*, 21(1), 57-71.
- BRITES, J. G. (2003) Serviço Doméstico: elementos políticos de um campo desprovido de ilusões. *Campos*, 3: Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 65-82.
- _____ (2008) Trabalho doméstico: políticas da vida privada. En: *Reflexões feministas: sobre informalidade e trabalho doméstico*. Ávila, M.B., Prado, M., Prado, M., et.al., Recife: SOS Corpo, 73-100.
- _____ (2014) Domestic service, affection and inequality: Elements of a study of subordination. *Women's Studies International Forum*, 46, 32-74.
- CAROSIO, A. (2007) La ética feminista. Más allá de la justicia. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12 (28): Caracas, Universidad Central de Venezuela, 159 -184.
- CASTAÑEDA, M. P. (2012) La etnografía feminista. En: *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Graf,

- N., Flores F. y Rios M. (coords.), 2ª ed., México, D.F.: CRIM-CIIECH-UNAM / Fac. de Psicología, 217-238.
- CASTRO, M.G. (1992) Alquimia de categorias sociais na produção dos sujeitos políticos gênero, raça e geração entre líderes do sindicato de trabalhadores domésticos em Salvador. *Estudos feministas*, 92: Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina: 57-73.
- _____ (1989) What is Bought and Sold in Domestic Service? The Case of Bogotá: A Critical Review. En: *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E.M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 105-126.
- CHANEY, E.M. y Castro, M.G. (eds.) (1989) *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*. Filadelfia: Temple University Press. Traducción al español: (1993) *Muchacha, cachita, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... nada más. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- COLEN, S. (1995) 'Like a mother to them': Stratified reproduction and West Indian childcarers and employers in New York. En: *Conceiving the new world order. The global politics of reproduction*. Ginsburg, F. D. y Rapp, R. (coords.), Berkeley: University of California Press, 78-102.
- DAVIS, D. A. y Craven, C. (2016) *Feminist ethnography. Thinking through methodologies, challenges, and possibilities*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- DÍAZ, A. (1989) The autobiography of a fighter (Peru). En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E.M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 389-406.
- DUARTE, I. (1989) Household workers in the Dominican Republic: A question for the feminist movement. En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E. M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 197-219.
- DUARTE, A.I.B. y Berrio, L. (2015) Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X, et al.,

- tomo II, México, D.F.: Proyecto Alice/PDTG/ IWGIA/ Galfisa/ Retos, 107-131.
- EDWARDS, R. y Mauthner, M. (2012) Ethics and feminist research: theory and practice. En: *Ethics in qualitative research*. Miller, T., Birch, M., Mauthner, M. y Jessop, J., Los Angeles: Sage, 14-28.
- FISCHER, B. y Tronto, J. (1990) Towards a feminist theory of caring. En: *Circles of care: Work and identity in women's lives*. Abel, E. K. y Nelson, M. (eds.), Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 35-63.
- FOLBRE, N. (2006) Measuring care, gender and empowerment in the care economy. *Journal of Human Development*, 7 (2), 183-199.
- GLENN, E. N. (2010) *Forced to care. Coercion and caregiving in America*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GOLDSMITH, M. (1989) Politics and programs of domestic workers' organizations in Mexico. En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E.M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 222 – 243.
- _____ (1998) Feminismo e investigación social: nadando en aguas revueltas. En: *Debates en torno a una metodología feminista*. Bartra, E. (coord.), México, D.F.: UAM-Xochimilco, 35-61.
- _____ (2007) Feminismo, trabajo doméstico y servicio doméstico. En: *Bordeando la violencia contra las mujeres en la Frontera Norte de México*. Monárrez, J. y Tabuenca, M.S. (coords.), México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa y el Colegio de la Frontera Norte, 219-258.
- _____ (2010) La experiencia de CONLACTRAHO como organización internacional de trabajadores y trabajadoras domésticas. En: *Hacia un fortalecimiento de derechos laborales en el trabajo de hogar: Algunas experiencias de América Latina*. Goldsmith, M., Baptista, R., Ferrari, A., y Vence, M.C., Montevideo: Friedrich Ebert Stiftung, Análisis y Propuestas, 5-24.
- _____ (2013) Los espacios internacionales de la participación política de las trabajadoras remuneradas del hogar. *Revista de Estudios Sociales*: Bogotá, Universidad de los Andes, 45, 233-246.
- _____ (2014) ¿Sujetos de derechos o sujetadas a la servidumbre? Trabajadoras del hogar remuneradas en México. En: *Mujeres, Familia y Trabajo*. Cruz, J.A. y Vázquez, R. (eds.), Colección “Género, Dere-

- cho y Justicia, vol. 3. México, D.F.: Suprema Corte de Justicia de la Nación / Fontamara, 163-198.
- _____ (2018) Tensiones y convergencias entre los derechos a los cuidados y los derechos laborales de las trabajadoras del hogar remuneradas. En: *XIII Jornadas Nacionales/VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Horizontes revolucionarios, voces y cuerpos en conflicto*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Quilmes y Universidad de Buenos Aires.
- GOLDSMITH, M., Aguilar, M. y Maldonado, R. (2017) Las mujeres latinoamericanas, la migración y el trabajo del hogar remunerado. Una revisión desde el sur globalizado. Congreso Latinoamericano y del Caribe Trabajo y Trabajadores, Pasado y Presente. Celebrado del 2 al 6 de mayo en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.
- GULMARÃES, N. A. e Hirata, H. (2016) La frontera entre el empleo doméstico y el trabajo profesional de cuidados en Brasil. Pistas y correlatos en el proceso de mercantilización. *Sociología del trabajo*, nueva época, 86: Universidad Complutense de Madrid, 7-27.
- HERNÁNDEZ, R. A. (2015) Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X., et al., tomo II, México, D.F.: Proyecto Alice, PDTG, IWGIA, Galfisa, Retos, 82-106.
- HESSE-BIBER, S.N. y Yaiser, M.L. (eds.) (2004) *Feminist perspectives in social science research*. Nueva York: Oxford.
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (2001) *Doméstica. Immigrant domestic workers cleaning and caring in the shadow of affluence*. Berkeley: University of California Press.
- INSTITUTO MEXICANO DE SEGURO SOCIAL (2020, 31 de marzo) “En un año afilia IMSS 19 mil 648 personas trabajadoras del hogar”, Boletín de prensa 161/2020.
- JAGGAR, A. M. (1998) Globalizing feminist ethics. *Hypatia*, 13 (2), 7-31.
- LEWIN, E. y Silverstein, L.M. (eds.) (2016) *Mapping feminist anthropology in the XXI Century*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers.
- MACLEOD, M. (2015) Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X., et al., tomo II, México, D.F.: Proyecto Alice, PDTG, IWGIA, Galfisa, Retos, 82-106.

- MASCIAS-LEE, F. E. y Black, N.J. (2000) *Gender and anthropology*. Long Grove, Illinois: Wavegrove.
- MELO, H. P. (1989) Feminists and domestic workers in Rio de Janeiro. En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E.M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 245-267.
- MOLINIER, P. (2011) Empleadoras y empleadas domésticas: ¿las feministas son mejores patronas? En: *El trabajo y la ética del cuidado*. Arango, L.G. y Molinier P. (coords.), Bogotá: La Carreta y la Universidad Nacional de Colombia, 229-255.
- MORENO, A. (1989) History of the household workers' movement in Chile: 1926-1983. En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E.M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 407-416.
- MORENO, H. (2000) Trabajo doméstico. *Debate feminista*, 11 (22), 26-51.
- OLIVEIRA, A. M. y Conciencão, O. M. con de Melo, H. P. (1989) Domestic workers in Rio de Janeiro: Their struggle to organize. En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E. M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 363-372.
- OLIVERA, M. (2015) Investigar colectivamente para conocer y transformar. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Leyva, X, et al., tomo I, México, D.F.: Proyecto Alice, PDTG, IWGIA, Galfisa, Retos, 104-124.
- PAPERMAN, P. (2011) La perspectiva del care: de la ética a lo político. En: *El trabajo y la ética del cuidado*. Arango, L.G. y Molinier P. (coords.), Bogotá: La Carreta y la Universidad Nacional de Colombia, 25-44.
- RODRÍGUEZ, H. (2018) *Determinantes de la distribución del trabajo de cuidados no remunerado y del trabajo remunerado. Mapeo comparado de la política pública en México y algunos países latinoamericanos*. Ciudad de México: OXFAM.
- ROMERO, M. (1988) Sisterhood and domestic service: Race, class and gender in the mistress-maid relationship. *Humanity & Society*, 12 (4), 318-346.
- _____ (2002) *Maid in the USA*, Nueva York: Routledge.

- SINDICATO DE TRABAJADORAS DEL SERVICIO DOMÉSTICO (Sintrasedom) (1989) The history of our struggle. En: *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Chaney, E.M. y Castro, M. G. (eds.), Filadelfia: Temple University Press, 373-388.
- SILVA, E. Q. y Mon, A. D. (2016) Ética e antropología: debates contemporáneos sobre dilemas clásicos. *Avá. Revista de antropología*, 28, 7-16.
- STACEY, J. (1988) Can there be a feminist ethnography? *Women's Studies International Forum*, 11 (1), 21-27.
- TONG, R. y Williams, N. (2018) Feminist ethics. En: *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Zalta, E.N. (ed.), *Stanford, California: Stanford University Press* [en línea] disponible en <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/feminism-ethics/>> [consulta 20 junio 2018].
- TRONTO, J. (2002) The 'nanny' question in feminism. *Hypatia*, 17 (2), 34-51.
- VALLADARES, L. (2014) La ética en el quehacer antropológico en tiempos globales. En: *Ética en la investigación social. Experiencias y reflexiones*. Denman, C. y Castro, M.C. (coords.), Hermosillo: El Colegio de Sonora, 199-228.
- WHYTE, W.F. con la colaboración de Whyte, K.K. (1984) *Learning from the field: A guide from experience*. Beverly Hills, California: Sage.

Tejer redes en el trabajo de campo con mujeres rurales e indígenas de Rancho Nuevo de la Democracia: los desafíos feministas

*Verónica Rodríguez Cabrera*¹

Introducción

Este trabajo aborda problemas teórico-metodológicos y sobre todo éticos, que pueden presentarse al desarrollar una investigación feminista con mujeres rurales e indígenas del sureste mexicano. Comúnmente, se reconoce al feminismo como un movimiento político y como un pensamiento crítico sobre lo personal, lo político, lo privado, lo público, lo doméstico, la familia, los derechos, la historia, entre otras muchas temáticas que giran en torno a las mujeres. Sin embargo, el feminismo ha logrado abarcar aspectos y escalas más amplias, como trataré de explicar a lo largo de este documento.

Esta reflexión se basa en la experiencia con mujeres de la Montaña Baja de la Costa Chica de Guerrero, México, y tiene el propósito de argumentar a favor del trabajo etnográfico como una herramienta indispensable para conocer las paradojas que enfrenta la antropología, el feminismo y la instrumentación de políticas de desarrollo a favor de las mujeres rurales e indígenas, al ser éstas focalizadas como sujetos de intervención, debido a que sus condiciones de vida las sitúan entre los grupos más vulnerables tanto en México como en Latinoamérica.

Metodológicamente, argumento que la etnografía, sobre todo aquella que apuesta por el punto de vista del actor (Long, 2001), es una herramienta poderosa para el feminismo, precisamente, porque a través de ella es plausible comprender y recuperar los conocimientos y las experiencias cotidianas de las mujeres indígenas y rurales, lo que en

¹ Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. verobevale@hotmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-8806-3860>>.

la práctica feminista conlleva implicaciones teórico- metodológicas y éticas. De ahí que, en la práctica investigativa, la etnografía contribuya a que se puedan establecer reflexiones científicas en concordancia con los problemas concretos que las mujeres enfrentan en el día a día, y potencia a que quienes se dedican a trabajar con ellas no partan exclusivamente de inquietudes y postulados formulados *a priori* al diseñar una investigación, ya sean promotoras(es) de las instituciones, investigadoras(es), funcionarias(os) de gobierno, miembros de organizaciones de la sociedad civil o de grupos eclesíasticos, etcétera.

Plantearse una investigación desde el punto de vista y la experiencia de las mujeres suele ser mucho más difícil de lo que la teoría supone, ya que conlleva el cuestionamiento constante de todo aquello que solemos dar por hecho en el quehacer investigativo feminista, como definir categorías, apegarse a los principios y métodos científicos y contribuir a materializar la emancipación de las mujeres; además de enfrentar los propios retos del trabajo etnográfico, a los que me referiré más adelante. Rescato algunas de las reflexiones que considero aportan a este debate, buscando resaltar el compromiso ético implicado por parte de quién realiza y reporta la investigación.

El trabajo comienza abordando las contribuciones que la convergencia feminismo-antropología brindan para advertir la importancia de situarse en la vida cotidiana y en las experiencias de las mujeres rurales e indígenas para, desde el punto de vista de las actoras, comprender la diversidad de éstas y la heterogeneidad de situaciones problemáticas que enfrentan, así como sus capacidades y potencias para actuar en consecuencia. A partir de este reconocimiento se problematizan las asimetrías de poder que sostienen un orden que las sitúa en condiciones de vulnerabilidad y dependencia; especialmente cuando estas condiciones intersectan con las políticas públicas impulsadas por el Estado, gobiernos e instituciones. Posteriormente se exponen cinco dilemas que se presentan en el trabajo de campo con mujeres rurales e indígenas: el compatibilizar objetivos, los vínculos de confianza, el compartir la vida cotidiana, las confrontaciones entre mundos de vida y los procesos de devolución. Todo con el objetivo de argumentar a favor del trabajo etnográfico como un reto metodológico y sobre todo ético

que nos aproxima a la perspectiva del actor/a. Finalmente, se presentan las reflexiones finales de este trabajo.

La investigación feminista y la convergencia con la antropología: aportes al conocimiento y a la continuidad en la lucha

Actualmente pocos se atreverían a contra argumentar que muchos de los cambios en la situación de las mujeres en las sociedades modernas han sido impulsados históricamente por el movimiento y la teoría feminista; sobre todo en lo que refiere a la comprensión y al reconocimiento de la condición de las mujeres, el ejercicio de sus derechos, la igualdad, la equidad, la justicia, y de todo aquello que atañe a las relaciones desiguales, de subordinación y de discriminación asociadas al género.

Como ciencia social enraizada en el activismo, el feminismo ha buscado impulsar formas de conocimiento y acción que tomen en cuenta las experiencias de las mujeres, sobre todo aquellas que las sitúan en desventaja, subordinación y/o discriminación en los diversos órdenes sociales que tienen lugar en el globo, especialmente aquellas que las homogeneizan, las enclaustran en la espacialidad de lo privado, las estabilizan en conductas y roles asociados a la naturaleza y, más recientemente, las denigran o victimizan de facto.

En este sentido, el feminismo ha contribuido a desestabilizar paradigmas científicos vinculados a: convencionalismos dicotómicos como sexo/género, naturaleza/cultura, cuerpo/mente; así como a cuerpos teóricos que se sostenían como absolutos e inamovibles, como la ciencia biomédica, la política y lo socio-cultural, y esquemas metodológicos monolíticos en la investigación, como los que buscan generalizar, establecer leyes, proponer universalismos y demandar objetividad, como es el caso de lo humano, la ciudadanía, la identidad, la verdad (Braidotti, 2011; Butler, [1990] 2010; de Beauvoir, [1949] 2005; De Lauretis, [1987] 2000; Haraway, 1988; Harding, [1993] 1996; hooks, 2004; Millett, 1969; Rubin, 1975; Strathern, 1991).

Ubicarse a favor de las mujeres en el pensamiento feminista no sólo ataña a emplear la crítica y adquirir un vínculo con las causas de las mismas; cuestionando la falta de inclusión de la diversidad del género, clase, etnia, etaria, corporal y demás formas en las que se diferencia lo humano. Es insistir en interpretar las diferencias y las asimetrías como la materialización de redes de poder que producen órdenes jerárquicos e inequitativos; por lo tanto, lo que el pensamiento feminista asume es transformación, responsabilidad y ética (Carosio, 2009), y eso es evidentemente lo que lo convierte en un pensamiento de vanguardia, que compete a diversas corporalidades y a las relaciones en las que éstas se desenvuelven.

Esta forma de pensamiento interdisciplinario ha confluído con la antropología, que, desde hace décadas, ha trazado puentes para la comprensión de las relaciones de género y sus transformaciones, como parte del cómo se organiza o se ha organizado lo humano. La antropología feminista ha descrito lo que las mujeres realmente hacen y no lo que se interpreta o se dice sobre ellas; ésta ha estudiado las representaciones, percepciones, actitudes y formas de reportar sobre las mujeres y lo femenino; ha redirigido la mirada patriarcal sobre lo que se debe reportar y cómo; así como ha producido nuevos datos sobre las actividades de las mujeres. Estas contribuciones no sólo se dan en el ámbito empírico, sino también en lo teórico y analítico al identificar los modos de invisibilidad, la mirada universal y unilateral, el etnocentrismo y racismo que permea en el quehacer científico en lo que respecta a las mujeres (Moore, 1988).

Este puente entre feminismo y antropología ha sido fructífero en México, especialmente en lo que se refiere a las mujeres rurales e indígenas. Con relación al trabajo de campo hay estudios que se centran en la vida cotidiana y en las formas culturales en las que se manifiesta el género; otros en la distribución y cambios de la fuerza de trabajo; algunos más en la salud, la maternidad y las condiciones de vida, la heterogeneidad de las propias mujeres, entre otros temas varios. Existe también un acervo de trabajos ligados a la desestabilización de conceptos tradicionales, y a las dimensiones que abarca el quehacer de estas mujeres en los distintos ámbitos en los que interactúa lo humano (de Barbieri, 1984; Espinosa, 1998; González, 1993; Hernández, 2008; Vázquez, 2010; Zapata, 2000).

Las contribuciones feministas que atañen a las mujeres de Guerrero son diversas y abarcan campos como los movimientos sociales y la participación política indígena (Aguirre, 2003; Canabal, 2003), las dinámicas a las que se integran en el mercado de trabajo jornalero y en la migración (Canabal, 2002; Nemecio y Domínguez, 2002), la vulnerabilidad en las que reproducen la vida (Canabal, 1999), el acceso a la justicia y a los derechos (Sierra, 2008), el liderazgo feminista indígena (Lamas, 2016; Pérez, 2003), la salud reproductiva (Barroso y Sandoval, 2009; Espinosa, 2000; SIPAM, 2009; Suárez, 2012), la sexualidad (Rodríguez, 2011), entre otros. Todas ellas han dejado en claro las desigualdades y procesos de exclusión y vulnerabilidad estructurales, imbricadas en lo local y lo global, a las que han estado sujetas las poblaciones en las que han vivido y viven las mujeres indígenas y rurales de este estado del país.

Por lo tanto, no es de extrañar que el pensamiento y el movimiento feminista hayan repercutido en la práctica política, porque, en correspondencia con su compromiso ético, éstos buscan impulsar una agenda que al menos comprenda algunas de las preocupaciones antes expuestas. Y es aquí, precisamente, donde encuentro muchas de sus contradicciones en lo que respecta a las mujeres en ámbitos rurales e indígenas de México. Porque desestabilizar paradigmas científicos y formas de explicación de lo social no involucra, necesariamente, una traducción axiomática hacia las acciones gubernamentales en la práctica; sobre todo cuando quiénes diseñan e incluso ejecutan las políticas públicas y sociales en el campo pasan por alto las problematizaciones sobre el ser mujer y en muchos casos, además, las especificidades que competen a lo rural e indígena.

Es precisamente en la transición epistémica, de lo ideológico a lo práctico, que los postulados y propuestas feministas se suelen reducir y circunscribir a homogeneidades y dualismos que se asumen universales y se aplican como referentes para poder identificar y delimitar a la población con la que se trabaja. Dicotomías como mujeres/hombres, urbano/rural, moderno/tradicional, campesino/indígena, subordinación/empoderamiento, derechos humanos/usos y costumbres, entre otras, son las que en suma estandarizan la comprensión específica del feminismo y la instrumentación de políticas y programas dirigidos a las mujeres rurales e indígenas.

Demandas feministas e instrumentación de políticas, una intersección en disputa

Una de las primeras, pero tal vez la más importante, simplificación del pensamiento feminista es la asociada a la perspectiva de género, que es impulsada a escala global como parte de la reinención de procesos para la formulación e instrumentación de la política pública en las instituciones (Pietilä, 2002; Reanda, 1999). Esta reducción, que puede incluso ser considerada de avance, consiste en uniformar la perspectiva de género a la especificidad del ser mujer; es decir, buscar el reconocimiento de las desigualdades en el dualismo entre hombres y mujeres (Valdés *et al.*, 2006); construir marcos de referencia comunes para comprender y analizar esta problemática y sus contextos, cuestionando incluso las orientaciones patriarcales y sexistas en los gobiernos e instituciones (García, 2008); promover una cultura de planeación, desarrollo, evaluación y rendición de cuentas en las instituciones (Valdés, Dides, Fritz y Ferrad, 2006), y crear instancias específicas que atiendan a las mujeres (Pedroza, 2009).

Esta forma de impulsar acciones para cambiar el orden de género en las sociedades ha sido evaluada críticamente desde el propio feminismo, haciendo notar que, en las políticas gubernamentales con “perspectiva de género”, la implementación de acciones se da en forma de agregado, es decir, como un apartado dirigido a las mujeres que poco afecta la organización de las estructuras de exclusión y desigualdad existentes. Así, se cuenta con la mínima o nula existencia de proyectos destinados a este fin a menos que formen parte de acciones dirigidas a grupos vulnerables y oprimidos, y hasta se da un vacío en torno a la definición de paradigmas hacia los que se apunta la incorporación de esta perspectiva en el modelo de desarrollo, especialmente cuando éste resulta cada vez más excluyente y pauperizante para las mujeres, bajo la lógica de modernidad y globalización imperante (Falquet, 2011; Romero, 1999).

Esta forma en que las mujeres indígenas y rurales han sido involucradas en los proyectos y procesos del desarrollo fue denunciada abiertamente en 1994, por parte de las mujeres del movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Fueron ellas, precisamente, quiénes formaban parte de una lucha que confrontaba al Estado por

las condiciones de pobreza y marginación de sus comunidades y pueblos. Fueron también ellas quienes pusieron a discusión la forma en la que el ser mujer indígena agraba a su precariedad y vulnerabilidad ante dichas condiciones. Tal como me lo expresó Ángela una tarde de septiembre: “Yo peleo por Rancho porque quiero ver mejor a mi pueblo, no quiero un kilo de frijol, como dan por ahí, porque ese se acaba en un día, en un ratito. Quiero que sea un municipio, porque aquí se queda para siempre el beneficio” (Rodríguez, 2000: 190).

Durante las siguientes dos décadas distintos organismos nacionales e internacionales apoyaron como nunca la puesta en marcha de estas propuestas, los proyectos no sólo llegaron a territorio zapatista sino a muchas de las comunidades indígenas del país (Quintana, 2004). Sin embargo, a lo largo de los años se ha hecho evidente que gran parte de los programas instituidos han tenido poco efecto en disminuir las condiciones de pobreza y explotación en que viven estas mujeres, y que, por el contrario, su instrumentación ha priorizado el cumplimiento de disposiciones, metas y objetivos establecidos por los gobiernos u organismos financieros, sobre todo en lo que compete a la rendición de cuentas, y no necesariamente a las necesidades, demandas y esperanzas de las propias mujeres y otros miembros de las comunidades. Esta situación se agudiza cuando se observan los mecanismos de condicionamiento, responsabilidad y dinámica que involucra el tomar parte de estos proyectos en las comunidades. Como sucede cuando la intervención también involucra a los cuerpos de las mujeres, tal como ilustra el testimonio de la maestra de Tlacoachistlahuaca cuando charlamos sobre la atención en los centros de salud:

Aquí apenas las mujeres se dejan hacer esa prueba de Papanicolaou con la enfermera, porque muchas no quieren que las vean; por eso se tiene que convencer al marido, para que ellos les digan pues que abran bien sus piernas o que se suban ahí donde les dice el doctor, porque si él no les dice, ellas cierran bien sus piernas (Rodríguez, 2000: 63).

Precisamente, los Estados, en el afán de hacer cumplir los acuerdos internacionales signados en materia de género, llegaron a centrar su atención en los grupos vulnerables, siendo precisamente las mu-

jeros rurales e indígenas quienes suelen ser identificadas como parte de la población objetivo en la instrumentación de políticas públicas para el desarrollo. Para las mujeres rurales e indígenas esto deviene en una paradoja, ya que si bien ellas se ven en la necesidad de recurrir a los instrumentos de apoyo que ofrece el Estado para buscar aliviar las condiciones de vida que persisten en sus hogares, en su mayoría marcadas por desigualdad, marginación y violencia, al mismo tiempo, se ven forzadas a responder a los sistemas de control y vigilancia estipulados por las políticas desarrollistas del momento y a las tecnologías de género imperantes en sus sociedades, como ilustra el siguiente testimonio:

Ese Jacobo pura chingadera anda haciendo, por eso le dije que quedó mal de la cabeza desde que se la abrieron, que quedó tonto. Eso fue cuando una vez se aprovechó de una señora de Coyul que bajó a sacar dinero del banco, por lo del crédito. Él estuvo tomando con el traductor de la señora, en la casa del presidente del partido (Félix) porque ahí se quedaron a descansar. Entonces mandó al señor a comprar más cerveza y en eso se aprovechó de la señora, pero como el señor regresó luego, luego, pues lo encontró y le dio un machetazo en la cabeza. Félix lo llevó a la clínica y ahí lo dejó y la policía persiguió al señor que lo macheteó, pero no lo encontraron ya que se había ido con la señora, por eso mi mamá cuando se vienen a quedar aquí mantiene fuera a los hombres y dentro a las mujeres (Rodríguez, 2000: 170).

De esta suerte, las mujeres rurales e indígenas resultan ser una especie de sujetas en disputa por parte de quienes gestionan o instrumentan los diversos apoyos que emanan de los gobiernos y las instituciones. De hecho, se ha detectado que muchas de las políticas gubernamentales dirigidas a mujeres, especialmente rurales e indígenas, terminan siendo desviadas para cumplir, más bien, objetivos de carácter político o coyuntural, y cuando esto no sucede resulta que su alcance es mínimo o tienen poca efectividad (Parker, 2010; Espinosa, 2011).

Sin dejar de mencionar las vulnerabilidades a las que se ven expuestas las mujeres cuando se atreven a tomar parte de actividades que rompen con los estereotipos que instaura la cultura de género impe-

rante en sus contextos y coyunturas, como cuando las mujeres entran en la esfera de la participación política, tal como enuncia Felipa, una de las líderes principales con las que trabajé:

No, mano, en ese tiempo puro participar querían que estuviera uno, pero eso era puro gasto de dinero y yo tenía que trabajar para mis hermanos y para la casa. Entonces, también pasaba que yo ya no quería salir con Simón, porque como los muchachos hacían burlas sobre él y yo, después él comenzó a hablarme en serio, mano. Yo por eso no quería ir con él a dar los talleres que Maribel nos enseñó” (Rodríguez, 2000: 148).

Reconociendo esta disputa, es como se hace cada vez más urgente insistir en la necesidad de generar conocimientos, políticas y programas situados a partir de las necesidades y procesos acordes a las situaciones y coyunturas de las propias mujeres o al menos intentar reconocerlas e intégralas como parte fundamental en cualquier proceso de cambio que se pretenda llevarse a cabo con ellas y/o en sus comunidades. Trabajar desde esta perspectiva involucra un proceso de aprendizaje que desafortunadamente ha dejado de ser la norma, tanto en la gestión de proyectos como en el trabajo de investigación; de ahí que es importante dar cuenta de los avatares y dilemas que se presentan al llevar a la práctica este postulado.

El trabajo etnográfico y feminismo en la práctica

El trabajo con mujeres rurales e indígenas tiene diversas aristas: articulación de objetivos entre quiénes están involucrados, desarrollar un vínculo de confianza, compartir situaciones de la vida cotidiana, confrontar mundos de vida, y generación de vías para la devolución. Para ilustrar estos argumentos sirva el caso de las comunidades indígenas de la Montaña Baja de la Costa Chica de Guerrero, que en 1996 se movilizaron para demandar la conformación de un nuevo municipio llamado Rancho Nuevo de la Democracia. En este proyecto participaban diversas comunidades de los municipios más pobres del país: Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca y

Metlatonoc,² que por encontrarse al margen de sus propias cabeceras municipales e impulsados tanto por la efervescencia cardenista de los años noventa, como por la visibilidad que logró la movilización política y armada de los pueblos originarios, consideraron viable la creación de esta forma de gobierno. Ahí tuve la oportunidad de acompañar este movimiento a lo largo de tres años como activista y como investigadora.

Mi primer acercamiento con el movimiento se debió al interés por involucrarme en el trabajo con mujeres indígenas, a partir de un enfoque de derechos humanos y feminista. Este interés se concretó cuando me integré al Comité de Defensa y Apoyo a Comunidades y Pueblos Indios (Codacpi), donde estuve a cargo de la instrucción de talleres sobre derechos humanos, indígenas y de las mujeres. Lo que me exigió acercarme a enfoques metodológicos y prácticos con los que poder rescatar la voz de las mujeres. Poco a poco, pero, sobre todo en la práctica, fui involucrándome con la perspectiva del actor, de Norman Long (2001), que postula que en la instrumentación de proyectos de intervención externa es central poder abordar problemas concretos siguiendo a los actores/as lo cual implica dejarse afectar por éstos/as.

Durante el desarrollo de dichos talleres, me fui percatando que una de las situaciones a resolver era compaginar los objetivos de quienes interveníamos con las expectativas que generaba dicha intervención entre las mujeres, por ejemplo: al trabajar sobre la carta de derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales, un gran reto era poder relacionar éstos a las condiciones de vida que las mujeres enfrentaban en la vida cotidiana. Aunque, uno de los temas más sensibles era el de la salud, dada la alta mortalidad materno-infantil que existe en estas comunidades y las duras condiciones para conservar la vida en ellas, el trabajo implicaba que la enunciación de estos derechos no quedará en el vacío, al no existir condiciones para materializarlos en el corto plazo como las mujeres demandaban. De ahí que nuestro compromiso se centró en identificar, junto a la población de

² Cabe mencionar que, incluso hoy en día, estas mismas comunidades siguen figurando estadísticamente entre las de mayor marginalidad en el país, por lo que las condiciones de vida de las mujeres continúan siendo difíciles a más de dieciocho años de distancia.

las comunidades, el rescate de experiencias que pudieran hacer visible las problemáticas específicas de las mujeres y reflexionar colectivamente para encontrar las posibles formas de trabajar sobre ellas. Esto facilitó la identificación de conocimientos y prácticas locales relacionadas a la medicina tradicional como una de las formas más concretas que construyen las mujeres para lidiar con los distintos malestares del cuerpo; así como se logró trabajar en la construcción de canales de comunicación con activistas, ONG y con otros organismos que fueran receptivos a estos problemas.

Este contacto con las mujeres también posibilitó incorporar éstas y otras problemáticas en un apartado dedicado a atender la equidad de género en el Plan de Desarrollo Participativo, que se elaboró en conjunto con los líderes y lideresas del movimiento. Actualmente, en un ejercicio retrospectivo, advierto que las problemáticas de las mujeres que se plasmaron en este Plan quedaron circunscritas a los consensos que lograron armonizar las líderes con respecto a las demandas políticas del movimiento, sin trastocar aquellas que se relacionaban con el orden apegado a una cultura de género que prevalece en lo local; es decir, aquel que relaciona la lógica del cuidado con el ser mujer y que se concatena a la familia, a la unidad doméstica campesina y a la subordinación femenina frente a lo masculino. De ahí que las demandas se concentraran en lo que concernía al acceso a servicios básicos como: agua entubada, electricidad, drenaje, escuelas, clínicas, pero que resultaban poco críticos al reconocimiento e identificación de inequidades relacionadas a las relaciones de poder patriarcal, las cuales quedaban de manifiesto en sus experiencias:

Pos a mí, nada más me criticaron los mestizos, pues. Como yo, cuando comencé a participar en el Partido, a mi me mandaban a que yo fuera a hablar en la bocina del pueblo. Entonces salía uno o dos de ellos que son muy, muy valientes, priistas, y se van a la calle y ahí me estaban esperando ellos, que me van a agarrar, que me van a chingar. Tonces, qué es lo que yo hago, pues demostrar que no tengo miedo, porque además yo nada más fui a anunciar, y te quiero decir que yo me pongo muy fuerte, porque yo no le debo, no le pedí prestado ni un cinco con ellos. Cuando yo voy a pasar por ahí, así están parados en la esquina de la calle, ya lo que ellos hacen

cuando me voy acercando es que, nada más me ven mi cara y nada más entre ellos, ahí mismo se están alarmando: que jija de la chingada, perra; qué no tiene vergüenza porque está platicando en la bocina, vamos a ir y le vamos a decir al señor que no le dé la bocina para que platique esa pinche perra que va ahí caminando. Yo qué es lo que hago, no contesto, ahí estén hablando, ahí verán ellos si se matan de coraje, y yo paso en silencio, así solita (Rodríguez, 2000: 175).

Esto me da la pauta para abordar el tema de la confianza que tiene lugar en el desarrollo del trabajo etnográfico y que adquiere particularidades cuando se trata de mujeres rurales e indígenas. Un reto importante fue desestabilizar los temores que surgen en las comunidades cuando se congregan mujeres para discutir temas de mujeres. Este asunto, en mi experiencia debe tomarse muy en serio, ya que fueron diversas las ocasiones en que algunos hombres, autoridades o esposos de las asistentes llegaron a irrumpir en los talleres, generando angustia entre las mujeres, hasta que por la intervención de algún otro hombre con mayor rango se conseguía disuadir al “intruso” para que se retirara y así poder continuar con los trabajos.

Esta situación implicó, para quiénes buscábamos conocer el punto de vista de las actoras, encontrar otras vías para trabajar con las mujeres, como he mencionado el organizar talleres sobre género con la población en general, incluidos esposos e infantes. Así, una vez generados los vínculos de confianza con algunas de ellas pudimos entablar un diálogo más íntimo, donde el dolor, la discriminación, las violencias y las exclusiones emergieron, al igual que las inquietudes, los deseos de lucha y las posibilidades de cambio que las impulsaban en el día a día. Ello nos brindó gran información, pero al mismo tiempo nos responsabilizó de resguardar la confidencialidad de las informantes más allá de su posible identificación, en tanto muchas de las reflexiones compartidas eran enunciadas en un diálogo honesto que no se limitaba al campo de interés de quiénes buscamos intervenir en la realidad de otras; aquí, fue importante aprender a discernir la información de acuerdo a lo que podíamos reportar como investigadoras y a la vez coparticipar de las necesidades de las actoras con la responsabilidad de potenciar sus posibilidades de cambio.

Por esta razón considero que el quehacer feminista envuelve un aspecto ético que va más allá de visibilizar o denunciar las situaciones de desigualdad o exclusión que son evidentes o que aparecen en un primer plano en lo comunitario, sino que al trasladarse al plano personal pueden identificarse situaciones que se mantienen en intersticios de lo no visible para hacer posible la “normalidad”. Es decir, aquellas situaciones que en apariencia pertenecen a lo “íntimo” o a lo “privado”, pero que en los hechos suelen ser situaciones o prácticas compartidas por otras mujeres que al enunciarse potencian la reflexividad al respecto. En mi experiencia ello potencia la construcción de imaginarios o escenarios posibles para enfrentar problemas concretos, en el sentido de producir imaginarios donde se construyan sueños y posibilidades para una vida mejor en conjunto con las propias mujeres y no con quien o que las “representa”; lo que podríamos interpretar como el despliegue de heterotopías (Foucault, [1967] 1984). En el caso de las mujeres de Rancho Nuevo de la Democracia ello se plasma en el testimonio de Anacleta: “Mis hijos, como ya están grandes, pues ya pueden ver por ellos y todos dicen que sí queremos seguir apoyando, que está bien y que sigamos con Justino, porque así vamos a lograr ser municipio” (Rodríguez, 2000: 141).

Acceder a los intersticios personales de las mujeres crea vínculos sólidos cuando se forja a través de la confianza compartida. La confianza suele aumentar con la convivencia cotidiana, un elemento más que el trabajo etnográfico facilita, por lo que una actitud abierta hacia el intercambio de experiencias por parte de los y las involucradas en los procesos de intervención e investigación es deseable. Para ello es imprescindible “estar ahí”, dedicarle tiempo y tener presencia física, así como ser sumamente paciente y receptiva a las coyunturas y momentos propicios para la reflexión, especialmente cuando en el campo las mujeres están siempre atareadas. Aquí es importante que la investigadora o colaboradora llegue a generar un vínculo afectivo y un ambiente de confianza con las mujeres, con el fin de poder comprender las situaciones y aprender a reflexionar conjuntamente para su esclarecimiento. Este acercamiento debe hacerse con cautela, ya que introducirse en la vida de otras/os puede ser un tanto intrusivo si no se respetan los tiempos, modos y formas de vida de estas mujeres.

Para quienes trabajamos en comunidades rurales e indígenas es claro observar cómo se han transformado las condiciones para llevar a cabo el trabajo de campo, ya que las propias mujeres desconfían o incluso están cansadas de participar en proyectos en los cuales depositan, más que su tiempo y paciencia, la esperanza de construir alternativas, para terminar obteniendo resultados poco alentadores. En el caso de las comunidades mixtecas, amuzgas y nahuas con las que trabajamos en la Montaña Baja de la Costa Chica esto involucró acercarnos a grupos de mujeres que por su historia y trayectoria personal pudieran conectarnos a sus redes de mujeres, tomando en cuenta que todo actor/a es producto y productor de la articulación de otros actores/as, y por ende nunca pueden ser éstos/as concebidos como unidades aisladas ni definidas por sí mismas, sino siempre en relación o interacción con los otros/as. Esta acción nos llevó a entablar vínculos personales con dichas mujeres, que se extendieron más allá de nuestro quehacer como promotoras de derechos de las mujeres, activistas o investigadoras, al involucrarnos en las actividades de su cotidiano, como asistir y apoyar el comercio de artesanías textiles que producían y comerciaban en distintas plazas en la Ciudad de México, conformando un eslabón más de sus redes.

Reconozco que este tipo de trabajo encuentra cada vez más obstáculos; durante las últimas décadas se han visto disminuidas las oportunidades de realizar estancias largas de trabajo de campo que aseguren la construcción de enlaces sólidos para la retribución mutua en la investigación y acompañamiento con mujeres. Tanto los recursos humanos como financieros resultan escasos, y si a eso añadimos las condiciones de inseguridad que privan en el país, nos daremos cuenta de que el trabajo con mujeres rurales y campesinas es complicado, y muchas veces termina por asirse a los “apoyos” que brindan los estados, gobiernos e instituciones en turno, deviniendo en los mismos problemas a los que se ha hecho ya referencia. De esta manera, para quienes nos vemos involucradas en el trabajo de campo con mujeres en el medio rural e indígena es valioso recurrir a la ética feminista por su empeño en buscar la posibilidad de otros mundos donde la igualdad y la desestabilización de un orden que margina, vulnera y explota a estos pueblos y comunidades es un asunto urgente.

Otro aspecto no menos importante en el desarrollo del trabajo de campo con mujeres indígenas y rurales son las interfaces, que refieren a las discontinuidades en valores, intereses, conocimientos y poder relacionados a lógicas, mundos de vida y niveles de organización social ajenos o discrepantes por parte de quienes comparten experiencias en las diversas situaciones y contextos en que se involucra lo cotidiano (Long, 2001). Y es precisamente, en este aspecto donde se pueden producir tensiones importantes que comprometen tanto la investigación o proceso de intervención como para comprender las realidades y agencia de las mujeres.

Esto último desquebraja los postulados sobre la neutralidad de las/ los agentes de intervención, de la ciencia y el feminismo, que en la práctica infectan y se dejan infectar de conocimientos y experiencias. En nuestro caso, la impartición de talleres nos situaba como agentes de conocimiento extraños a sus contextos, ya que prácticamente ninguna mujer se atrevía a abandonar el seno de sus familias a menos que la necesidad se los impusiera, y mucho menos viajaban en compañía de otros hombres que no fueran sus esposos o parte de la familia. Pero las mujeres externas, entre las cuales me incluyo, se comportaban, vestían y actuaban fuera de la norma: viajaban solas, opinaban en las reuniones comunitarias y a sus veintitantos años no eran madres. Así como nosotras resultábamos agentes ajenas a la realidad de las mujeres de la Montaña Baja, a nosotras también nos confrontaban las prácticas de las mujeres amuzgas y mixtecas; especialmente en lo relacionado a los rituales matrimoniales, el cuidado del cuerpo de las jóvenes y de las responsabilidades que se les asignaban en las familias, así como su comportamiento en espacios públicos, siempre silencioso y opacado por los hombres. Sin duda alguna, nuestras diferencias se extendían más allá de la apariencia, y se contrastaba con nuestras propias lógicas y prácticas cotidianas. Sin embargo, conforme fuimos rompiendo nuestros propias suposiciones occidentales y ciudadinas, así como integramos las prácticas a las situaciones y coyunturas locales logramos entablar un entendimiento mutuo sobre nuestras diferencias.

Baste un ejemplo para ilustrar este argumento. En una ocasión, durante el espacio de reflexiones del taller sobre las preocupaciones y formas de lidiar con la marginación, el bebé de escasos meses de nuestra

compañera Laura comenzó a sentirse mal y nos retiramos a descansar a su casa. Nuestra anfitriona no lograba calmar el malestar de su hijo, quien pasó la noche con fiebre y llorando, de ahí que en el transcurso de la noche varias veces insistiéramos en trasladarnos a la cabecera para contar con ayuda médica, pero nuestros esfuerzos fueron en vano y se redujeron a verla alimentar al infante. A la mañana siguiente, ella mandó llamar a la curandera, quien arribó en poco tiempo, trayendo consigo una serie de plantas medicinales que seleccionó y martajó. Después de inspeccionar a la criatura, las introdujo en su garganta, y ésta, después de vomitar, quedó dormida por el resto de la tarde sin rastro de temperatura. Fue ahí cuando Laura explicó que de tener tanta prisa habríamos salido para llegar a la cabecera, esperar por el médico y comprar medicamentos costosos. Con la curandera, el bebé había sido atendido más rápido, a un menor costo y eficazmente. Distintas situaciones de interface similares se presentaron de forma inesperada durante el trabajo de campo, modificando nuestra propia percepción e interpretación de lo observable.

Es que el médico no sabe curar de coraje, na' más va a ver su pecho y da receta, luego la medicina ahí la tengo amontonada y no se cura el niño, no se le quita la calentura ni deja de llorar. Ya ves cómo se le quitó, el doctor sólo pastilla o operación sabe. Yo por eso en nuestra medicina tengo fe (Rodríguez, 2000: 57).

Finalmente haré referencia al proceso de devolución; ya que existen muchas vías en las que ésta tiene lugar, no sólo se concreta con un producto final como puede ser un proyecto o una la publicación de un trabajo de investigación. La escucha, la ayuda mutua, la empatía, la integración a las redes, el intercambio de ideas, de conocimientos y de expectativas forman parte de este ejercicio. La devolución, desde mi punto de vista, es el resultado de la interacción y estrechamiento del vínculo con las mujeres, sus familias y comunidades; es el resultado de volverse parte y dejarse infectar por las y los actores que nos permiten tomar parte y narrar sus experiencias prácticas y reflexivas.

Por lo tanto, la devolución involucra procesos de reconocimiento mutuo, de colaboración y de reciprocidad; es trabajo continuo, ya

que la constitución o suma a una red, no implica que nuestro vínculo se mantenga así por siempre, sino que es vulnerable a ser alterado, discontinuo o incluso desaparecer. Es importante recalcar, como propone Latour ([2005] 2008), que las redes no ocupan un espacio o ámbito definido, sino que su campo de acción es tan variable como las/os actores que lo constituyen, en momentos específicos y sobre todo temporales. Esto para el caso de las mujeres indígenas y rurales se traduce en una diversidad de posibilidades de expansión, reconfiguración y cambio, que amplifican las formas de retribución y acompañamiento que demandan éstas y de su potencialidad como actoras en red.

En mi experiencia, el acompañamiento implicó la apertura y aprendizaje de procesos complejos que fueron emanando como puntos de fuga a la organización y al movimiento propio: la interposición de denuncias ante organismos de derechos humanos y órganos de impartición de justicia, dada la violencia a que fueron objeto quienes participaron en este movimiento; la gestión de apoyos económicos ante diversas instituciones; el apoyo para mantener los canales de comercialización para sus textiles; la militancia política, entre otras muchas cosas que tuvieron lugar durante el trascurso de esos años.

Reflexiones finales

A lo largo de este documento he buscado exponer algunas de las contribuciones de la convergencia del feminismo y la antropología para comprender desde el punto de vista de las mujeres rurales e indígenas las situaciones problemáticas y las posibilidades de cambio que se pueden impulsar desde lo personal y lo cotidiano. También he expuesto cómo la materialización de las demandas y reflexiones feministas en las políticas públicas reduce las acciones a cubrir objetivos políticos de los gobiernos en turno, sin considerar modificar el orden jerárquico y violento que sitúa a las mujeres rurales e indígenas en condiciones de desigualdad, exclusión y dependencia, minando con ello las posibilidades de vida de las propias comunidades y pueblos.

Se argumenta también a favor de la etnografía y de la ética feminista como formas adecuadas para conocer y acercarse a las demandas de

las mujeres rurales e indígenas, ya que desde las experiencias y vivencias compartidas se pueden notar muchos de los detalles del diario vivir que no suelen ser tomados en cuenta por los hacedores de políticas públicas, e incluso, cuando éstas contemplan la intervención participativa de la población objetivo, la situación no encuentra salida, dado que quiénes las instrumentan enfrentan un contexto de escasez de recursos, falta de tiempos adecuados para el involucramiento y sensibilidades hacia quiénes se trabaja.

Acorde con esto, reitero que el trabajo y la ética feminista permiten reconocer que el involucramiento implica empatía, o “dejarse afectar”, al compartir problemas concretos de la diversidad de mujeres, como actores que son: diferenciados, con sus recursos y potencia para impulsar situaciones de cambio en y desde su cotidianidad. Situación que se aparea al desarrollo de la confianza con mujeres rurales e indígenas que demanda el compartir experiencias, espacios, actividades, sueños y proyectos; pero que además impulsa, cada vez más, a quienes buscan dan voz a estas mujeres a salir de los lugares comunes y transitar a los intersticios de lo personal, entendido como un elemento que es un producto y productor de lo social, tomando en cuenta que el trabajo de campo contribuye a entender, en parte, por qué los problemas y demandas de mujeres no sólo impactan a las mismas, sino también al conjunto de actores que interactúan con ellas.

Así mismo, se esbozó la importancia de no perder de vista la complejidad de las redes de mujeres, el tipo de asociaciones que éstas producen y en las que están envueltas, lo que permite identificar las posibilidades de eslabonamiento por parte de quienes colaboran con ellas tomando conciencia de saberse afectables por lo que suceda con las/los otras/os, y donde la devolución sea considerada como un proceso que enriquezca a las propias redes de las que se forma parte.

Bibliografía

BARROSO, G., y Sandoval, A. (2009) *Fecundidad indígena y salud reproductiva en la Montaña*, México, D.F.: Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Guerrero / Programa

- Universitario México Nación Multicultural / UNAM / Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del estado de Guerrero.
- BRAIDOTTI, R. (2011) *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Nueva York: Columbia.
- BUTLER, J. (2010 [2000]) *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- CANABAL, B. (1999) Estrategias de sobrevivencia en la región de la Montaña de Guerrero. En: *Globalización, estado y actores sociales*. Flores, J. y Novelo, F. (coords.), México: UAM-X, 53-70.
- _____ (2002) Migración indígena y mercados de trabajo agrícola. El caso del Estado de Guerrero. Una introducción al tema. En: *Desarrollo regional, mercado laboral, sociedad rural en México*. Diego, R. (comp.), México: UAM-X, 241-265.
- _____ (2003) Mujeres indígenas y democracia. Una primera reflexión desde la montaña de Guerrero. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 18: Universidad de Guadalajara, 210-253.
- CAROSIO, A. (2009) Feminismo Latinoamericano: imperativo ético para la emancipación. En: *Género y globalización*. Girón, A. (ed.), Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 229-252.
- DE BARBIERI, T. (1984) *Mujeres y vida cotidiana*, (Colec. SEP/80). México: FCE / SEP.
- DE BEAUVOIR, S. (2005 [1949]) *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- DE LAURETIS, T. (2000 [1987]) La tecnología del género. En: *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, traducción de Bach, A.M. y Roulet, M. Madrid: Horas y Horas, 6-34.
- ESPINOSA, G. (1998) Mujeres campesinas en el umbral del nuevo siglo. *Revista Estudios Agrarios*, 10: México, D.F., Procuraduría Agraria, 1-19.
- _____ (2000) Compromisos y realidades de la salud reproductiva. En: *México: una mirada a la situación nacional y a cuatro estados*. México, D.F.: UAM-X / El Atajo Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población, 25-171.
- _____ (2011) Mujeres indígenas construyendo su ciudadanía. Quince notas para la reflexión. En: *La encrucijada de género y ciudadanía. Sujetos políticos, derechos, gobierno, nación y acción política*. Cejas M. y A. Lau (coords.), México, D.F.: Itaca / UAM-X / Conacyt, 113-129.

- FALQUET, J. (2011) *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Pensar / Universidad Nacional de Colombia.
- FOUCAULT, M. (1984 [1967]) De los espacios otros/Des espaces autres, Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, octubre 1984, traducida por Blitstein, P. y Lima, T., 19-62.
- GARCÍA, P. E. (2008) *Políticas de igualdad, equidad y gender mainstreaming ;De qué estamos hablando? Marco conceptual*. San Salvador: Agència Catalana de Cooperació al Desenvolupament / Fondo España / PNUD.
- GONZÁLEZ, S. (coord.) (1993) *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México, D.F.: Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México.
- HARAWAY, D. J. (1988) Situated knowledge: The science question in feminist and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14, 575-599.
- HARDING, S. (1996 [1993]). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- HERNÁNDEZ, R. A. (coord.) (2008) *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS/ PUEG-UNAM.
- HOOKS B., Brah A., Sandoval, C., Anzaldúa, G. (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LAMAS, M. (2016) Mujeres guerrerenses: feminismo y política. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61 (226) México: UNAM, 409-423.
- LATOUR, B. (2008 [2005]) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, traducción de G. Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial.
- LONG, N. (2001) *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. San Luis Potosí: CIESAS.
- MILLETT, K. (1995 [1969]) *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer.
- MOORE, H. (1988) *Feminism and anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NEMECIO, I. M. y Domínguez M. L. (2002) Infancia vulnerable: El caso de los niños jornaleros agrícolas migrantes de la montaña de

- Guerrero. Foro Invisibilidad y Conciencia: migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas. Celebrado el 26 y 27 de septiembre en México, D.F.
- PARKER, S. W. (2010) *Evaluación de políticas públicas con enfoque de género*. México, D.F.: INEGI. [en línea] disponible en <http://www.inegi.org.mx/eventos/2010/eieg2/presentacion.aspx?&_file=susanparker-evaluaciondepoliticaspUBLICASCONENFOQUEDEGENERO_PONENCIA.pdf> [consulta 15 mayo 2016].
- PEDROZA, B. (2009) Privatización y globalización: derechos humanos de las mujeres. En: *Género y globalización*. Girón, A. (ed.), Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 215-228.
- PÉREZ, I. G. (2003) Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional. *Cuicuilco*, 10 (27), 99-124.
- PIETILÄ, H. (2002) *Engendering the global agenda. The story of women and the United Nations, Development Dossier*. Nueva York: UN Non-Governmental Liaison Service.
- QUINTANA, S. V. M. (2004) *El movimiento campesino mexicano y su impacto en las políticas públicas, Agenda pós-neoliberal: fazendo possível um outro mundo*. Sao Paulo: Action Aid Brasil, Attac Brasil e Fundación Rosa Luxemburgo.
- REANDA, L. (1999) Engendering the United Nations: The changing international agenda. *European Journal of Women's Studies*, 6 (1), 49-68.
- RODRÍGUEZ, V. (2000) *Liderazgo Femenino y los Caminos de la Mujer en Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*, Tesis de maestría, UAM-X.
- _____. (2011) *Behind the Scene. The enactments of human sexuality in Tehuantepec, México*. Wageningen: Wageningen University.
- ROMERO, T. I. (1999) La institucionalización del enfoque de género en las políticas públicas. Apuntes en torno a sus alcances y restricciones. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 10: Universidad de Guadalajara, 84-123.
- RUBIN, G. (1986 [1975]) El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, 30, 95-145.
- SIERRA, M. T. (2008) Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 31: Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 15-26.

- SIPAM (2009) Cairo + 15, una agenda desgastada. Salud Integral para la Mujer A.C. Radio para mujeres, i-radiando, organizaciones feministas, derechos sexuales y reproductivos [en línea] disponible en <<http://www.sipam.org.mx>>.
- STRATHERN, M. (2004 [1991]) Complex society, incomplete knowledge. En: *Partial connections*. Strathern, M. (ed.), Oxford: AltaMira Press, 19-27.
- SUÁREZ, L., Campero, L., Atienzo, E., Hernández, B., Villalobos, A. (2012) *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012. Evidencia para la Política Pública en Salud*. México, D.F.: Instituto Nacional de Salud Pública, Secretaría de Salud. [en línea] disponible en <<http://ensanut.insp.mx/doctos/analiticos/Cesareas.pdf>> [consulta 2 diciembre 2016].
- VALDÉS, T. (coord.), Dides, C., Fritz, H. y Ferrada, R. (2006) *Guía para la transversalización de género en el PNUD Chile*. Santiago de Chile: PNUD.
- VÁZQUEZ, V. (2010) Género y desarrollo rural en México. El legado de mujeres indígenas en puestos de poder. *Revue L'Ordinaire Des Amériques*, 214: Université Toulouse Jean Jaures, 159-177.
- VÁZQUEZ, V. y Zapata, M. (2000) ¿Existe una metodología feminista? En: *Investigación social rural. Buscando huellas en la arena*. Diego, R. (coord.), México, D.F.: UAM-X y Plaza y Valdés Editores, 121-139.

Empatía e identificación emocional en investigaciones feministas sobre violencias contra las mujeres

Estela Casados González¹

Introducción

Poco después de la tipificación del delito de feminicidio en el estado de Veracruz, el 23 de agosto de 2011, activistas feministas de organizaciones de la sociedad civil y académicas de la Universidad Veracruzana, nos preguntábamos cuál era el contexto de violencia contra mujeres y niñas de la entidad.

Tanto los diagnósticos como las cifras oficiales sobre el tema eran inexistentes, ya que la Fiscalía General del estado de Veracruz se ha negado sistemáticamente a proporcionar información a la población. En la recta final de 2011, solo contábamos con un breve informe que Reynaldo Escobar Pérez, el entonces procurador del estado de Veracruz, dio a conocer al ser requerido por la “Comisión especial para conocer y dar seguimiento puntual y exhaustivo a las acciones que han emprendido las autoridades competentes en relación a los feminicidios registrados en México”, de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados.

En dicho documento, Escobar Pérez informó que de 2000 a 2010 el número de investigaciones que se iniciaron por el probable delito de homicidio doloso contra mujeres fue de 728 casos (Escobar, 2011). Es decir, un promedio de 73 veracruzanas fueron asesinadas cada año a lo largo de esa década.

Ante las declaraciones del entonces procurador, surgió la necesidad de elaborar registros y aproximaciones diagnósticas que permitieran

¹ Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana. ecasados@uv.mx. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-0210-7410>>.

visibilizar la violencia contra mujeres en Veracruz, que invitaran a la reflexión y a la acción para el trabajo a largo plazo que implica revertir la situación.

Es en este contexto que nace el proyecto universitario “Asesinatos de mujeres y niñas por razón de género. Femicidios en la entidad veracruzana”, a partir del cual se realiza un monitoreo de medios de comunicación locales, redes sociales² y servicios de mensajería de compañías de telefonía celular³ sobre las violencias de género que se viven en la entidad. Otra fuente son las páginas web oficiales de la Fiscalía General del estado y de Alerta Amber Veracruz.

Este esfuerzo es coordinado desde la Licenciatura en Antropología Social de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

Son cuatro escenarios de violencias hacia mujeres que documentamos:

- a) Femicidios, de acuerdo a las razones de género establecidas por el Código Penal del Estado de Veracruz
- b) Homicidios
- c) Desapariciones
- d) Agresiones, según los tipos y modalidades de violencia que establece la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (LAMVLV)

De manera voluntaria colabora un equipo de estudiantes y egresadas de esta licenciatura comprometidas en visibilizar el tema. Diariamente ubican información en las fuentes mencionadas y la registran detalladamente con la finalidad de construir informes mensuales, semestrales y anuales sobre el tema. El registro obedece a una metodología rigurosa que se encuentra definida por la teoría feminista y los estudios de género que construyó conceptos como femicidio y violencia contra las mujeres.

² Recurrimos a Facebook y Twitter debido a que los medios de comunicación que consultamos tienen páginas y perfiles en dichos espacios virtuales, al igual que instancias oficiales del gobierno federal y local. También las usuarias de estos espacios virtuales, sus familiares y amistades reportan las agresiones de las que han sido objeto; por lo que constituye una fuente de información valiosa.

³ Como es el caso del servicio Unonoticias que ofrece la compañía Telcel.

El primero de ellos lo retomamos del trabajo teórico y político realizado por la antropóloga Marcela Lagarde, quien atrajo el término anglosajón como una herramienta para analizar y visibilizar los asesinatos de mujeres que se cometen en México. Retomamos de manera enfática la resignificación que la autora confirió al concepto feminicidio al deconstruir y enriquecer esta herramienta para el ámbito latinoamericano y, concretamente, el mexicano; ya que argumenta que el feminicidio

no se trata solo de la descripción de crímenes que cometen homicidas contra niñas y mujeres, sino de la construcción social de estos crímenes de odio, acumulación de la violencia de género contra las mujeres, así como la impunidad que los configura [...] el feminicidio es un crimen de Estado, ya (que) éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general, quienes vivimos diversas formas y grados de violencia cotidiana a lo largo de la vida (Russell y Harmes, 2006: 12).

En 2012 se tipificó el delito de feminicidio en el Código Penal de Veracruz, el cual constituye una valiosa herramienta para la sistematización de la información que recabamos sobre este tema, pues retoma las aportaciones de Lagarde, Russell y Harmes.

El segundo concepto referido, la violencia contra las mujeres, es entendida para fines del monitoreo como los actos u omisiones que dañan la dignidad, integridad y libertad de las mujeres, los cuales causan sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte (IVM, 2008 e Inmujeres, 2009). Partimos de las versiones local y federal de la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para la captura y sistematización de la información.

Tanto para el tema de feminicidio como para el de los tipos y modalidades de violencia retomamos los instrumentos legales a los que se ha hecho referencia por dos motivos. El primero de ellos obedece a que en ambos se retoman algunas de las aportaciones centrales hechas desde el feminismo y los estudios de género para visibilizar las violencias hacia las mujeres.

Por otra parte, ante la ausencia de datos oficiales, consideramos que el monitoreo debería guiarse por herramientas del marco jurídico vigente en Veracruz que remitiera a la violencia hacia las mujeres, como una

especie de “diagnóstico sombra”. Este segundo motivo tiene que ver con la urgencia de validar la sistematización de los datos, de cara a las herramientas legales que, al menos discursivamente, se habían creado con “perspectiva de género” y para la defensa de los derechos humanos de las veracruzanas.⁴

El monitoreo derivado del proyecto “Asesinatos de mujeres y niñas por razón de género. Femicidios en la entidad veracruzana” es una actividad que ha implicado un fuerte desgaste emocional. Nos ha involucrado profundamente a pesar de que el contacto con los eventos de violencia sea meramente documental.

Debido a la constante situación de riesgo que vulnera a las mujeres de la entidad, privilegamos acudir a fuentes documentales y evitar trasladar al equipo de trabajo a los municipios en donde tienen lugar las violencias contra las veracruzanas. No estar en “el lugar de los hechos” y depender de la nota periodística limita el acceso y análisis de la información, pero permite mantener la seguridad e integridad de las antropólogas que participamos, sobre todo de las más jóvenes.

Algunas de las integrantes nos dedicamos al activismo y combinamos nuestro trabajo de investigación antropológica con acciones impulsadas desde organizaciones feministas de la sociedad civil que trabajan por los derechos humanos de las mujeres.

Gracias a este estrecho contacto, la información generada en 2014 permitió realizar una aproximación diagnóstica que integró la solicitud de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM) por el delito de Femicidio para el estado de Veracruz hecha ante el gobierno federal el 5 de septiembre de 2015. Ésta fue aprobada el 23 de noviembre de 2016 y es una de las dos Alertas que se han decretado en territorio veracruzano.⁵

Las víctimas de femicidio en la entidad comprenden un amplio rango de edad que va de los 70 años a los 8 meses de edad. Ha sido inevitable vernos reflejadas en cada uno de los casos. Ello ha generado un interesante debate entre quienes trabajamos en este proyecto, en tanto

⁴ Durante 2017 fueron constantes las declaraciones del funcionariado del gobierno local, cuestionando la rigurosidad con la que se realizaba el monitoreo. Bajo estas condiciones, la utilización del marco legal vigente en la realización del monitoreo abonó a la credibilidad del proyecto ante la opinión pública y ante la propia Universidad Veracruzana.

⁵ La segunda AVGM fue por agravio comparado y fue declarada el 13 de diciembre de 2017.

que somos antropólogas y que nos aproximamos analíticamente a un tema que nos atraviesa y cuestiona directamente.

El propósito de este documento es reflexionar en torno a la idea de la violencia como eje articulador de la experiencia en campo. En las siguientes páginas se reflexiona sobre tres grandes temas:

- a) La búsqueda de información a partir del uso de la internet y las redes sociales,
- b) la identificación del sujeto que investiga con el sujeto investigado y
- c) el tratamiento de la información en tanto que es dato que alude a un fenómeno social que involucra a la investigadora.

La inquietud que origina este texto es establecer cuál es el manejo adecuado de la información sobre mujeres que fueron víctimas de violencia de género y/o de feminicidio.

Antecedentes

El sexenio del gobernador veracruzano Javier Duarte de Ochoa fue especialmente trágico para la población veracruzana. Derivó en una crisis humanitaria en donde a la par del incremento de la inseguridad y el desaseo financiero del gobierno estatal, el crimen organizado se robusteció.

Mención especial merece el tema de la violencia hacia la población. Vía asesinatos, secuestros y desapariciones, se generó un estado de alarma entre la ciudadanía, la cual, sin saber a ciencia cierta qué sucedía, trataba de implementar estrategias que permitieran su sobrevivencia.

Salvo los pronunciamientos públicos del titular del poder ejecutivo respecto a que todo marchaba con normalidad en la entidad, poco se sabía del estado que guardaba Veracruz en materia de seguridad. Lo cierto es que la situación era mucho más delicada de lo que se dejaba conocer. En carne propia, las y los veracruzanos lo iríamos comprobando al paso de cada uno de los años que conformó ese sexenio.

Para la población femenina, la situación ha sido por demás desesperada. Cifras recabadas a través de monitoreos a medios informativos y redes

sociales, establecieron que 73 mujeres fueron víctimas de feminicidio en 2011, el siguiente año fueron 95; durante 2013 fueron 92 y en 2014 decreció modestamente, ya que “solo” hubo 74. En 2015, la violencia contra las mujeres iba repuntando, 99 casos daban fe de ello (Casados, 2016).

El siguiente año fue sumamente complicado para la seguridad, los derechos y la vida de las veracruzanas. Observamos en 2016 que 190 mujeres fueron asesinadas; de ellas, 142 asesinatos presentaron elementos para ser considerados como feminicidios. De los 212 municipios que conforman la entidad, al menos en 67 de ellos tuvo lugar un feminicidio (Casados, 2016).

Los asesinatos de mujeres se han recrudecido en la segunda década del siglo XXI, pero hay que observar que es un fenómeno que se ha cultivado con esmero en los últimos años. Los sexenios de Miguel Alemán Velasco (1998-2004), Fidel Herrera Beltrán (2004-2010) y Javier Duarte de Ochoa (2010-2016) estuvieron marcados por el desinterés y ausencia de voluntad política para frenar los feminicidios y homicidios de mujeres en nuestra entidad.

Pese a que en el sexenio de Herrera Beltrán se decretó la Ley de Acceso de las Mujeres para una Vida Libre de Violencia para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave y creó el Instituto Veracruzano de las Mujeres (IVM), y que en el de Duarte se tipificó el delito de feminicidio, poco se hizo a favor de aquellas que habitan la entidad.

Ante la gravedad de la situación, en 2015 se integró la primera Sociedad de Alerta de Violencia de Género para el estado de Veracruz, la cual fue interpuesta por diez organizaciones de la sociedad civil ante la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (Conavim) y el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres).

El 23 de noviembre de 2016 se decretó la Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres por el Delito de Feminicidio para 11 municipios veracruzanos. Posteriormente el gobierno local incluyó a 47 municipios indígenas, por lo que el número de demarcaciones municipales involucradas ascendió a 58, tal como lo muestra el Cuadro 1.⁶ El mecanismo se ha accionado de manera desarticulada e

⁶ La declaratoria establece que son 11 municipios: Boca del Río, Coatzacoalcos, Córdoba, Las Choapas, Martínez de la Torre, Minatitlán, Orizaba, Poza Rica de Hidalgo, Tuxpan,

Cuadro 1. Municipios veracruzanos en donde se emitió la Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres por el delito de feminicidio

1. Astringa	11. Coahuilán	21. Ixhuatlán de Madero	31. Pajapan	41. Tantoyuca	51. Uxpanapa
2. Atlahuilco	12. Coatzacoalcos	22. Las Choapas	32. Papantla	42. Tatahuicapan	52. Veracruz
3. Benito Juárez	13. Coetzala	23. Los Reyes	33. Platón Sánchez	43. Tehuipango	53. Xalapa
4. Boca del Río	14. Córdoba	24. Magdalena	34. Playa Vicente	44. Tequila	54. Xoxocotla
5. Chalma	15. Coxquihui	25. Martínez de la Torre	35. Poza Rica de Hidalgo	45. Texcatepec	55. Zaragoza
6. Chiconamel	16. Coyutla	26. Mecatlán	36. Rafael Delgado	46. Texhuacán	56. Zongolica
7. Chicontepec	17. Espinal	27. Mecayapan	37. San Andrés Tenejapan	47. Tlalhchilhico	57. Zontecomatlán
8. Chontla	18. Filomeno Mata	28. Minatitlán	38. Santiago Sochiapan	48. Tlaquilpa	58. Zozocolco de Hidalgo
9. Chumatlán	19. Ilamatlán	29. . Mixtla de Altamirano	39. Soledad At-zompa	49. Tlilapan	
10. Citlaltépetl	20. Ixcatepec	30. Orizaba	40. Soteapan	50. Tuxpan	

Fuente: Gobierno del estado de Veracruz (2017).

ineficiente, tal como ha sucedido en las dieciseis entidades federativas en donde se ha hecho la declaratoria.

En este escenario, quienes trabajamos en torno a la recopilación de información sobre los asesinatos de mujeres en la entidad, analizamos nuestro trabajo y el vínculo que se va tejiendo con los sujetos de investigación. Establecerlo ha sido inevitable. Investigamos sobre la violencia que mata a otras y que podría alcanzarnos. La información, en tanto que alude a un fenómeno social que afecta a la población femenina veracruzana, involucra a las investigadoras.

El monitoreo.

En la búsqueda de violencias que nos interpelan

Desde enero de 2014 nos encontramos revisando fuentes de información, entre portales informativos, medios impresos,⁷ páginas oficiales gubernamentales y redes sociales. Para efectos de la investigación que se realiza, ha sido imperativo definir qué es un feminicidio, bajo qué características y situaciones específicas tiene lugar.

Para ello hemos retomado lo establecido en el *Protocolo de diligencias básicas a seguir por el ministerio público en la investigación de los delitos contra la libertad, la seguridad sexual, contra la familia, de violencia de género y de feminicidio* (Gobierno del Estado de Veracruz, 2012) del estado de Veracruz, así como el Código Penal local.

El Protocolo establece siete razones de género a partir de las cuales se puede tipificar el delito de feminicidio.

Veracruz y Xalapa. Sin precisar de cuáles se trata, el documento agrega que también son objeto del mecanismo aquellos que concentran población indígena. Fue en 2017 que se delimitaron los 47 municipios indígenas con AVGM, los cuales se muestran en el cuadro 1. Comprenden los grupos étnicos chinanteco, huasteco, mazateco, mixteco, nahua, otomí, popoluca, tepehua, totonaco, zoque y zapoteco.

⁷ Al inicio del sexenio cuartista proliferaron un sinnúmero de medios informativos. La mayoría sostenía “convenios” con el gobierno estatal. Al paso de los años, y ante la crisis económica que generó el desaseo en las finanzas, más de la mitad de éstos desaparecieron. Ante esta situación, cabe destacar que comenzamos utilizando cuarenta medios impresos. Para 2016 fueron trece.

1. Que exista o haya existido una relación entre el activo y la víctima, una relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato, noviazgo o cualquier otra relación de hecho o amistad.
2. Que exista o haya existido una relación laboral, escolar o que implique confianza, subordinación o superioridad, entre el activo y la víctima
3. Que la víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo
4. Que presente lesiones infamantes, degradantes o mutilaciones previas a la muerte, o marcas infamantes, degradantes o mutilaciones sobre el cadáver.
5. Que hayan existido amenazas, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima.
6. Que el cuerpo de la víctima sea expuesto o arrojado en un lugar público.
7. Que la víctima haya sido incomunicada (Gobierno del Estado de Veracruz, 2012).

Cada uno de los casos registrados fueron analizados a partir de estos siete elementos que permiten establecer el tipo de delito cometido.

La estrategia ha sido construir un banco de información que nos permita recabar los principales datos de las víctimas, de los feminicidas, la ubicación geográfica de los cadáveres femeninos, así como la o las hipótesis establecidas por el código penal veracruzano que cumple cada caso para que sea considerado como feminicidio.

También se realiza el registro de homicidios de mujeres, ya que representan agresiones mortales para las veracruzanas implicadas. Inicialmente solo se daba seguimiento a aquellos casos que presumían el delito de feminicidio. Posteriormente, comprendimos que era importante establecer los diferentes escenarios a partir de los cuales se vulneraba la vida de las mujeres, no importando cuál era la clasificación que la Fiscalía General del estado de Veracruz otorgaba a dicho evento.

Establecimos que la búsqueda de información solo se haría a través de internet y a partir de la revisión de la prensa escrita. Como coordinadora del proyecto, comprendí que no había condiciones de seguri-

dad que permitieran que el equipo de trabajo se trasladara a los municipios más violentos de la entidad o que se desplazaran por carreteras en donde la seguridad de las mujeres no está garantizada por las compañías de transporte de pasajeros.⁸

Tal como se argumentó anteriormente, nuestro radio de acción se centró en la indagación vía internet y en la búsqueda de notas informativas sobre la temática. Esta situación, por un lado, nos permitió recabar con detalle aquellas notas periodísticas que refirieran el tema a lo largo y ancho de la entidad; pero también implicó un sesgo en el registro, ya que, como bien sabemos, no todo lo que se encuentra en los medios refleja necesariamente lo que está sucediendo.

En un intento por recabar más información que pudiera salvar dicho sesgo, se documentaron casos a partir de las redes sociales, principalmente en Twitter y Facebook, lo que resultó ser una herramienta por demás útil que permitió complementar y enriquecer lo que ya aparecía en los diarios.

Fue a partir del registro diario, la discusión y análisis cotidiano de los casos, que nos involucramos con cada una de las víctimas, sus feminicidas, con las armas utilizadas para matar a una mujer, las relaciones de poder que se tejen a partir de la vida en pareja y de la vulnerabilidad de las veracruzanas en el espacio público sin que importe mucho la hora o el lugar.

Así fuimos sistematizando la información y cruzándola con las variables de nuestro propio registro. Nos percatamos de que a las mujeres de los municipios del sur veracruzano se les mata a machetazo limpio, después se les cuelga en los árboles y se les exhibe.

En la zona centro, donde se encuentra la capital del estado, a las mujeres se les mata principalmente con arma de fuego. En un mismo evento feminicida se puede asesinar en cuestión de minutos a dos veracruzanas en la misma casa habitación. Fue en esta zona en donde en la tercera semana del mes de noviembre de 2016, fue asesinada una mu-

⁸ Desde 2014 se intensificaron las agresiones a pasajeras de transporte público que se desplazan por las carreteras de Veracruz. En 2016 se agudizó la situación, por lo que las mujeres han cambiado drásticamente sus patrones de desplazamiento terrestre.

jer por día. Es la zona donde habita el grupo del trabajo que participa en el proyecto. Es inevitable sentir vulnerabilidad e indefensión mientras se hace la vida cotidiana, mientras se realiza la investigación.

En este contexto nos encontramos quienes realizamos la investigación. No podemos dejar de sentirnos aludidas y vulnerables ante el clima de violencia que nos rodea y nos toca. Tampoco podemos dejar de sentirnos en un continuo estado de miedo, ansiedad y tristeza.

El sujeto que investiga ante el sujeto investigado.

La violencia como eje articulador

Día con día el equipo de trabajo registra información pormenorizada sobre feminicidios y homicidios de mujeres: nombres y datos de las víctimas, manera en que tuvo lugar el delito, hipótesis o razones de género que cada caso cumple, información sobre el feminicida y la relación que tenía con la víctima.

De acuerdo con el monitoreo que realizamos sobre violencias a veracruzanas, lo que hemos encontrado es que el 65% de los feminicidios acaban con la vida de mujeres que se encuentran en edad reproductiva. En la mayoría de los casos, los agresores son parte del entorno íntimo: parejas sentimentales, familiares, vecinos y compañeros de trabajo. En otros casos, son desconocidos que las atacan en su integridad psicológica, física y sexual, para posteriormente asesinarlas.

Como se mencionó antes, 2016 fue brutal para las veracruzanas. Se contabilizaron 190 asesinatos de mujeres; de éstos, 142 reunían las características para ser considerados como feminicidios. Tomando en consideración que en 2014 tuvieron lugar 74 feminicidios y en 2015 fueron 99 (Casados, 2016).

Una de las dos promesas de campaña hechas en 2016 por Miguel Ángel Yunes Linares para alcanzar la gubernatura del estado de Veracruz, fue la de abatir la delincuencia en los primeros seis meses de su mandato. La otra era encarcelar a Javier Duarte de Ochoa, el entonces gobernador. La transición partidista tuvo lugar oficialmente el 1 de diciembre de 2016, pero la cristalización de las promesas no vio la luz: ese mes se

registraron 132 homicidios (León, 2017), de los cuales, 16 correspondieron a asesinatos de mujeres.

Otros datos que contextualizan la violencia de género en la entidad refieren que, hasta noviembre de 2016, la prensa local había reportado 1 001 casos de violencias contra mujeres y niñas. En ese mismo periodo, 335 desapariciones femeninas habían tenido lugar.⁹

Revisar los casos para el registro correspondiente, conocer los detalles de cada uno de ellos y observar que la impunidad es la constante, son datos por demás perturbadores. Hay plena identificación de las investigadoras con las víctimas de feminicidio, en tanto que somos mujeres y que cotidianamente padecemos distintos tipos de violencia, cuyo denominador común es que se ve con naturalidad, como una constante cotidiana inherente al ser mujer.

¿Cuáles son las características que compartimos con las víctimas de feminicidio?

1. Edad reproductiva. Durante 2016 las víctimas eran adolescentes y jóvenes, cuyos cuerpos fueron encontrados tanto en la vía pública como al interior de sus hogares. Cuatro feminicidios sobresalieron en los municipios de Tuxpan y Xalapa debido a que madres e hijas fueron asesinadas en el mismo hecho: una bebé de un año de edad y su madre de 21 años; así como una adolescente de 16 años y su madre 45 años. Las edades de las adultas oscilan entre las edades de las integrantes del equipo. Ello crea una plena identificación entre ambas partes.
2. Ser objeto de violencia en el ámbito comunitario (acoso callejero, hostigamiento sexual en el ámbito escolar y/o laboral). Los casos en los que se agrede a mujeres en la vía pública, o en general en el llamado ámbito público, van en aumento en Veracruz. Resulta común esta agresión. Nuevamente, es similar la experiencia de las antropólogas que integran el proyecto.

⁹ Nuevamente, es preocupante el contraste de esta cifras con las de años anteriores. Durante 2014, los medios de comunicación veracruzanos reportaron 295 casos de violencias contra mujeres y niñas; para 2015 fueron 535. En lo que respecta a desapariciones, para 2014 se registraron 87 y para 2015 la cifra fue de 118.

3. Vulneración de derechos debido a que somos mujeres. Nuestra calidad de humanas, ciudadanas y depositarias de derechos constantemente son cuestionadas, en tanto que se califica como una exageración el hecho de exigir respeto. La naturalización de la violencia hacia nuestros cuerpos e integridad es una constante que se repudia en el discurso, pero que se fortalece en los hechos.

Éstos son algunos de los aspectos que, en mayor o menor medida, constituyen elementos de identificación entre quienes investigamos y aquellas que, al ser víctimas de un feminicidio son sujeto de investigación. Nos hacen pensar en la experiencia vivida.

¿Qué sucede con el distanciamiento entre el sujeto que investiga y el investigado para lograr cierta objetividad en la investigación? Quiénes realizan la investigación y las víctimas de las violencias registradas, si bien se ubican en escenarios distintos y no compartieron espacios de socialización, estuvieron sujetas a proceso que construyeron identidades de género proclives a sufrir, soportar y naturalizar la violencia. Regularmente esto provoca una identificación de la antropóloga que recaba la información con las víctimas.

Observamos las desapariciones, los homicidios y feminicidios, entre otros tipos de violencias, lo que nos lleva a observar nuestra propia vulnerabilidad ante la posibilidad de ocupar los lugares y papeles de las víctimas, solo por el simple hecho de ser mujeres. ¿Ello afecta o enriquece la investigación?

La violencia se presenta como un eje articulador entre las antropólogas que investigan y las mujeres que son los sujetos de investigación. La violencia nos ofrece la posibilidad latente de interpelarnos por igual, gracias a un Estado que discursivamente condena la violencia contra mujeres y niñas legislando sobre la materia, que expresa estar preparado para afrontarlo, pero que en los hechos solapa, tolera y promueve violencia contra las ciudadanas.

Es a partir de lo anterior que ronda permanentemente la pregunta sobre si es objetiva la utilización y manejo de la información debido a esta innegable identificación. ¿Es nuestro quehacer antropológico

menos objetivo y científico porque interactuamos con sujetos para los que exigimos justicia y respeto a sus derechos?

¿Las revictimizamos a aquellas que pierden la vida debido a un feminicidio en tanto que son objetos de la violencia y nos proveen de información?

Las reflexiones que nos permiten elaborar respuestas a estas preguntas se estructuran de la siguiente manera:

1. Los datos recabados por el proyecto son utilizados como un referente local que permite informar a la población veracruzana sobre el estado que guarda la violencia contra las mujeres. Sin exhibir los nombres de las víctimas, se exponen las circunstancias en que perdieron la vida o el contexto en que padecieron violencia.
2. La sistematización de la información recabada sigue una estrategia metodológica estricta, derivada de los instrumentos legales, como son la tipificación del delito de feminicidio en el Código Penal local y la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el estado de Veracruz.
3. La perspectiva feminista presente en la estrategia teórica metodológica del proyecto y de los instrumentos con los que se compila la información del monitoreo parten del principio de respeto a la vida, los derechos y la dignidad de las mujeres.
4. En consecuencia de lo anterior, también se parte de la reivindicación del valor de la vida de las mujeres.
5. En el contexto de desinformación en el que el Estado mantiene a la ciudadanía, y particularmente a las mujeres, producir información desde una perspectiva feminista y respetuosa de los derechos humanos de las mujeres, permite evidenciar y visibilizar el contexto a partir del cual se generó un feminicidio sin revictimizar a quien perdió la vida en un evento violento.
6. Existe una intencionalidad política desde la antropología feminista que retoma esta temática. Su objetivo es la visibilización de la violencia que acaba con la vida de las mujeres a partir de la construcción de un acervo informativo bien estructurado y sólido. Se busca un impacto más allá del número.

Algunas ideas para concluir

Al desarrollar el proyecto a lo largo de los últimos cinco años algunas de las conclusiones derivadas de esta experiencia son:

1. La violencia hacia las mujeres afecta también a aquellas la que investigan, pues a la par de que se va desarrollando la indagación antropológica también se visibiliza la gravedad del tema y el grado de riesgo e inseguridad al que la investigadora está sujeta.
2. Las mantiene en estados de angustia, miedo, impotencia y enojo. El equipo de trabajo del proyecto al que se ha hecho referencia a lo largo del texto está integrado por jóvenes feministas. Ellas se debaten en el conflicto que se establece entre el contenido liberador y emancipador del feminismo en contraste con el estado de violencia que guarda su entorno y la percepción de que no son hacedoras de su realidad social.
3. A partir del sentimiento de impotencia, la investigadora cuestiona su empoderamiento en tanto feminista y antropóloga.
4. ¿Cómo canalizamos la angustia? No hay contacto directo con las víctimas, pero el equipo de trabajo necesita contención. A menudo este hecho se minimiza, debido a que el contacto con el feminicidio no es directo. Pese a ello queda pendiente y es necesaria una estrategia que permita manejar el impacto de esta actividad.

Una investigación que tiene la finalidad de visibilizar el mapa de las violencias que se ejercen sobre las mujeres, constituye un reto no solo por lo que implica la construcción del dato sino porque enfrenta a la Antropóloga feminista al recrudescimiento del ejercicio de la violencia en sus distintos ámbitos de expresión y crudeza. Esta es la parte más compleja porque al sistematizar el feminicidio, la agresión sexual, el hostigamiento, acoso, la descalificación, entre otras violencias, pone un espejo frente a sí misma y no puede evitar verse reflejada en la experiencia descrita por otras a las que se les victimiza por el simple hecho de ser mujeres.

Bibliografía

- CASADOS, E. (2016) Informe 2016. Proyecto Asesinatos de mujeres y niñas por razón de género. Femicidios en la entidad veracruzana. Xalapa: Facultad de Antropología-Universidad Veracruzana, documento interno.
- ESCOBAR, R. (2011) *Comparecencia*, Xalapa. [en línea] disponible en <http://www3.diputados.gob.mx/camara/001_diputados/010_comisioneslxi/002_especiales/008_femicidios/08_reuniones_con_procuradores_locales/12_veracruz> [consulta 17 agosto 2014].
- GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ (2017) *Primer informe de actividades de la Declaratoria de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres en el estado de Veracruz*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.
- _____ (2012) *Gaceta oficial*, tomo CLXXXVI, núm. ext. 228, 11 de julio de 2012.
- INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (Inmujeres) (2009) *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. ¡Conócela!* México: Inmujeres. [en línea] disponible en <<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/178863/ley-general-acceso-mujeres-vida-libre-violencia.pdf>> [consulta 9 agosto 2017].
- INSTITUTO VERACRUZANO DE LAS MUJERES (IVM) (2008) *Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave*, Xalapa.
- LAGARDE, M. (2006) Presentación a la edición en español e Introducción. En: *Femicidio: una perspectiva global*. Russell, D. y Harmes R. (eds.), México, D.F.: CEIICH-UNAM/Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Femicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, LIX Legislatura de la Cámara de Diputados, 11-14, 15-42.
- LEÓN, M. (2017) “132 asesinatos en diciembre de 2016 en Veracruz; en promediomatarona4por día”, *Alcalorpolitico.com*. [en línea] disponible <<http://www.alcalorpolitico.com/informacion/132-asesinatos-en-diciembre-de-2016-en-veracruz-en-promedio-mataron-a-4-por-dia-222837.html#.WGxGkrZ94Vw>> [consulta 3 enero 2017].
- RUSSELL, D. y Harmes, R. A. (eds.) (2006) *Femicidio: una perspectiva global*. México, D.F.: UNAM, LIX Legislatura de la Cámara de Diputados.

SECCIÓN III
PROTAGONISTAS DIVERSAS,
VOCES MULTISITUADAS

La dominación estructural en la construcción de rebeldías, de nuestro feminismo y de nuestras alianzas

*Mercedes Olivera Bustamante*¹

Introducción

Partiendo de mi experiencia en Chiapas, considero que poner en práctica la antropología feminista nos exige, no solo un claro posicionamiento situado en la realidad, sino también, uniendo teoría y práctica tenemos que partir de un compromiso político preciso que dé sentido y, sobre todo, dirección a nuestra tarea de transformar las múltiples relaciones que subordinan a las mujeres.

A través del feminismo “autonómico indo-campesino” que practicamos, sabemos que se trata de un proceso complejo y lento, que requiere de un conocimiento antropológico de las múltiples causas y expresiones sociales e individuales de los procesos de dominación/subordinación, presentes en las comunidades en el contexto de un mundo capitalista globalizado. Así mismo, tenemos conciencia de que los feminismos van tomando forma y cambian de acuerdo a los contextos específicos y dinámicas sociales en que se ubican, así como a las reivindicaciones políticas concretas que se plantean. En el caso de las organizaciones indígenas que analizamos en este artículo, la confluencia contra la dominación estructural del sistema capitalista puede ser base para una alianza de largo alcance.

Así, las investigaciones participativas, talleres y encuentros que realizamos han propiciado el conocimiento de las realidades estructurales y coyunturales que se viven en Chiapas, así como la construcción colectiva de un posicionamiento político en contra de las subordinaciones

¹ Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. migracionygenero@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-1030-7335>>.

de género, la discriminación étnica y la explotación, al colocar a las mujeres con quienes trabajamos, como sujetos de esa transformación, desde su propia visión, acorde a sus necesidades y reivindicaciones. Llamamos autonómico a nuestro feminismo, porque busca construir la autodeterminación de las indígenas en el plano personal y la construcción de autonomías políticas en sus comunidades. Y, lo llamamos indo-campesino porque las indígenas y campesinas han colocado en el centro de sus reivindicaciones sus problemas de sobrevivencia familiar, es decir, su creciente empobrecimiento –resultado de la polarización, discriminación y segregación de la dominación patriarcal-capitalista– y las consecuencias violentas que les ha acarreado en su vida cotidiana. Estas urgencias lo diferencian de los feminismos urbanos que priorizan demandas relacionadas con el sexo y la sexualidad.

Sin embargo, quiero enfatizar que, para avanzar por ese camino, ha sido absolutamente necesario saber hacia dónde orientar políticamente los cambios que promovemos, más allá de lo inmediato: igualdad jurídica, sobrevivencia digna, combate a la violencia, defensa de la tierra y el territorio, eliminación de la violencia, etcétera. Es decir, tenemos que preguntarnos constantemente si nuestras estrategias, además de incidir en las relaciones de género y los problemas inmediatos, promueven la desarticulación del sistema capitalista patriarcal –que estructura y alimenta la violencia y las subordinaciones– o si, al contrario, lo encubren y reproducen, como nos cuestiona Silvia Federici (2013).

Esta dimensión de sentido, que con frecuencia olvidamos, convirtiéndonos de alguna forma en reproductoras de la dominación capitalista patriarcal, es lo que otorga concreción a nuestro objetivo liberador (Olivera *et al.*, 2014; Gargallo 2006; Hernández, 2008). De ahí que la propuesta que nos hicieron las zapatistas, el 8 de marzo de 2018, de unir nuestras luchas en defensa de la vida, nos parezca una posibilidad concreta de construir convergencias en contra del capitalismo.

En este artículo me propongo comparar la experiencia de dos grupos de mujeres indígenas de Chiapas: la Coordinadora Diocesana de Mujeres y el Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas (CDMCH) (en adelante Centro o el Centro de Derechos) –que han estado muy cerca del EZLN desde su levantamiento en 1994– con el grupo que las compañeras zapatistas han integrado al interior de su organización, con el obje-

tivo de encontrar, más allá del posicionamiento antisistémico que compartimos, elementos que nos ayuden a construir puentes de unidad de acción entre nosotras y con las zapatistas, esperando que nuestra experiencia oriente en otros casos semejantes. Centro este análisis en las prácticas y procesos que definen y han dado vida a cada organización. No explicito las teorías feministas que han alimentado nuestro accionar de más de 20 años y que, sin duda, ayudarían a entender el origen de las diversidades y convergencias, pero que no son una referencia explícita en el accionar, a diferencia de los posicionamientos y objetivos políticos que definen nuestras prácticas y aparecen en discursos, análisis y publicaciones.

No obstante, hay elementos del ambiente epistémico que han influido a las tres organizaciones, aunque en diferente forma; además de la teoría de género, mencionamos a la educación popular y a la teología de la liberación. Existen otros enfoques que, aunque compartidos en cierta forma, son específicos de cada organización: la defensa de los derechos humanos de las mujeres caracteriza al Centro, los estudios teológicos y bíblicos dan base a los planteamientos y prácticas de la Coordinadora, en tanto que la construcción autonómica ha sido fundamental para las compañeras zapatistas. Además del posicionamiento antisistémico, tenemos experiencias convergentes debido al tiempo y geografía que hemos compartido, a la identidad indígena de las mujeres que acompañamos, y al objetivo liberador de nuestro trabajo.

Como veremos más adelante, nuestros procesos nos identifican profundamente, pero al mismo tiempo nos cuestionan: ¿por qué hasta ahora no hemos conjuntado esfuerzos y caminos en nuestra lucha feminista? ¿por qué no hemos podido construir y coordinar estrategias que abonen al crecimiento de la fuerza social necesaria para el cambio sistémico? Las tres organizaciones sabemos que el crecimiento compartido es una base sólida para caminar en ese sentido, pero ni siquiera nos hemos planteado la posibilidad de hacerlo. Mi expectativa es que podamos iniciar ese camino a partir de las reflexiones de este trabajo.

Inicio señalando las principales características comunes, después presento algunas diferencias en nuestros posicionamientos, prácticas, espacios e integrantes. Al final, trato de rescatar algunos elementos que creo, debemos superar para el trabajo conjunto y cierro con un llamado a caminar juntas.

Lo que compartimos

*El espacio geopolítico, sociohistórico,
económico y cultural chiapaneco*

Las integrantes de las tres organizaciones, mayoritariamente indígenas-campesinas pobres, vivimos y trabajamos en comunidades de Los Altos, la Selva y la Zona Fronteriza de Chiapas, estado que, es uno de los más pobres e históricamente marginados de México. Herederas de los procesos desiguales, combinados y violentos del desarrollo del capitalismo, padecemos los efectos de su modernidad neoliberal que ha profundizado las desigualdades sociales que existieron desde la época prehispánica, pero que, se profundizaron con la dominación, la violencia y la discriminación durante la Colonia.

En el siglo XIX la desigualdad y marginalidad económica y política de Chiapas, habitada mayoritariamente por familias campesinas mayas y zoques, fueron profundizadas por el Estado patriarcal mexicano cuyo modelo capitalista liberal excluyó de sus derechos ciudadanos a los y las indígenas que, hasta mediados del siglo XX, vivieron un régimen de fincas cuyos propietarios maiceros y cafetaleros los explotaron sin límites como peones temporales o acasillados, además de someter a las adolescentes al indignante derecho de pernada.²

La revolución agraria de México, iniciada en las primeras décadas del siglo pasado, dotó a los campesinos e indígenas varones con parcelas ejidales, expropiadas a las fincas; pero en Chiapas tuvo un retraso de 50 años y más, uniéndose a la contra reforma agraria neoliberal que, en 1992, abrió los ejidos a la privatización y al despojo del capital. Junto con ello, las políticas neoliberales de importación de granos transgénicos que abonaron a la desestructuración de la producción campesina en todo el país, en nuestro estado profundizaron enormemente la pobreza campesina, acelerando la migración de los hombres y propi-

² Acasillados eran los peones que vivían en terrenos de las fincas a cambio del servicio que los hombres daban al patrón en el cultivo de maíz y/o café y el servicio doméstico y sexual que daban de las mujeres en la “casa grande”, incluyendo el derecho de pernada, consistente en que los patrones desvirgaban a las adolescentes que les daban ese servicio y cuando se embarazaban las casaban con alguno de sus peones.

ciendo que las mujeres –entre ellas muchas de nuestras compañeras– sin abandonar sus funciones históricas de cuidadoras y reproductoras, se convirtieran en las únicas o principales sostenedoras de la vida cotidiana de sus familias: “ahora soy la mujer y el hombre de mi casa” nos dijo una compañera del Centro de Derechos.

El levantamiento zapatista de 1994, con raíces en la precariedad y abandono histórico hacia las y los indígenas, es un elemento central en la historia y experiencia de las integrantes de nuestras organizaciones. La Ley Revolucionaria de las Mujeres y la presencia de las comandantas zapatistas y de miles de indígenas que integran el EZLN han tenido un impacto nacional e internacional. Su presencia legitimó la participación política de las indígenas chiapanecas, que antes real y simbólicamente tenían la vida doméstica como único destino.

Surgieron entonces varias organizaciones sociales de mujeres. El Centro de Derechos, en donde milito, nació cuatro años después de 1994, con una posición de clase crítica hacia el Estado y al sistema capitalista patriarcal; muy cercana, pero independiente del EZLN. La Coordinadora Diocesana que se conformó varios años antes del 94 ha contado entre sus integrantes a mujeres de las comunidades zapatistas, aunque orgánicamente también es independiente. El llamado del EZLN a adherirnos a la 6ª Declaración de La Selva Lacandona y a asistir a las reuniones de mujeres en La Garrucha y en Morelia ha propiciado que, al interior de la Coordinadora, pero, sobre todo en el Centro de Derechos, hayamos fortalecido la participación de las mujeres “de abajo, a la izquierda y desde el corazón”, así como el apoyo a la construcción de las autonomías indígenas. Tenemos claro que la influencia del EZLN y de las mujeres zapatistas ha sido definitiva en el posicionamiento y caminar de la Coordinadora y del Centro de Derechos, sin que nunca lo hayamos siquiera comentado entre nosotras.

Los efectos de la guerra contrainsurgente

La guerra contrainsurgente que el Estado ha emprendido contra el EZLN y sus efectos han impactado con mucha fuerza a las tres organizaciones. Aunque muchas de sus integrantes eran muy pequeñas o ni siquiera habían nacido en 1994, el temor y el terror hacia el ejército que

forma parte de sus identidades se sigue alimentando hasta la actualidad con las acciones contrainsurgentes de los paramilitares.

Las ofensivas de guerra total –estrategia con la que pretendieron los gobiernos federal y estatal acabar con el EZLN- aterrorizaron a la población con acciones especialmente dirigidas a las mujeres convirtiéndolos en objetos y objetivos de guerra. Las violaciones de militares y paramilitares se sucedieron en varias partes, como arma para obligar a las mujeres a culpabilizarse o a denunciar a sus esposos y compañeros. Es paradigmático el caso de las tres hermanas tzeltales que fueron violadas multitudinariamente en un retén de Altamirano en 1995 y que después de 25 años, no ha sido resuelto. Aunque se ganó jurídicamente en instancias internacionales, el ejército no ha reconocido su culpabilidad ni ha garantizado públicamente que no cometerá más violaciones como lo demandan las agredidas que, con su legítima fuerza, cuestionan el poder misógino del gobierno que ha querido lavar su culpa con dinero.

Otras muchas mujeres resistieron y resisten la violencia militar que impide el derecho al libre tránsito e incluye, el hostigamiento sexual y la violación, la invasión territorial y las acciones armadas que las obligan a desplazarse a las montañas con sus hijos, como sucede actualmente en los municipios de Chalchihuitán y Aldama donde, con el pretexto de recuperar tierras, grupos paramilitares de Chenalhó cometen ataques armados en contra de bases zapatistas y otros grupos que identifican como aliados del EZLN.

Ante la situación de violencia militar y paramilitar que ha afectado directa e indirectamente a las integrantes de los tres grupos, no hemos permanecido indiferentes; cada uno ha expresado su solidaridad, ha reunido y enviado ayuda humanitaria, ha denunciado las agresiones y ha protestado ante las autoridades porque tampoco aceptamos la impunidad.³

³ Es imposible no recordar el genocidio con carácter feminicida cometido en Acteal, municipio de Chenalhó, donde 34 de 45 personas asesinadas eran mujeres, 5 de las cuales se encontraban embarazadas y cuyos vientres fueron abiertos al grito de “hay que acabar con la semilla”. Entre 1995 y 2001 el territorio Ch’ol de la zona norte del estado, se vio asolado por el grupo paramilitar Paz y Justicia. De este período se han documentado 86 ejecuciones (7 mujeres) y 37 desapariciones forzadas (5 mujeres). A consecuencia de esta

Otra cara de la guerra que ha mantenido el gobierno hasta la actualidad disputándole tierras y población al EZLN es el desarrollismo contrainsurgente con programas “contra la pobreza” especialmente diseñados para las mujeres. El carácter contrainsurgente del “Prospera” es evidente; la mayoría de las madres que vive en las llamadas zonas en conflicto recibe bimestralmente una cantidad de dinero por cada hijo que va a la escuela, lo que es contrario a la posición del EZLN de no aceptar nada del gobierno. Integrantes del Centro y de la Coordinadora manifiestan que las líderes del Prospera se encargan de vigilar que las mujeres cumplan con los condicionamientos que impone el programa, como la asistencia a una serie de reuniones y eventos partidarios, que reducen su tiempo drásticamente dando motivo para dejar de participar en las organizaciones sociales o comunitarias.

La pobreza extrema que prevalece en la población hace que las ayudas que muchas mujeres reciben del gobierno signifiquen un importante ingreso y, con frecuencia, el único para la sobrevivencia familiar. Sin embargo, nuestras compañeras no desisten, por el contrario, señalan:

hay muchas mujeres que están sometidas [...] a los programas de gobierno, que no quieren todavía mirar, si les hablamos de organización de mujeres, si les hablamos de conciencia, como que no llegan a entender todavía [...] El [gobierno] fácil lo organiza, pero son de un momento, cuando se habla de dinero, pero de ahí se termina; en cambio la organización que nos enseña a buscar la vida [...] puede permanecer para siempre” (Entrevista realizada por Concepción Suárez, 2015).

En ese contexto, las mujeres hemos sido convertidas en objeto y objetivo de guerra. Objetivadas al ser ofrecidos nuestros cuerpos como botín considerándonos parte del “enemigo” como refleja el testimonio

violencia directa, en 1994 se contabilizaron 17 139 desplazados en los municipios de Comitán, Las Margaritas, Ocosingo y Altamirano. Tras la ofensiva militar de 1995 ocurrió otro desplazamiento masivo de 12 000 personas militantes del EZLN, de los municipios de Las Margaritas, Ocosingo, Altamirano y San Andrés Larráinzar (CDHFBC, 2003). Los casos de desplazamiento forzado siguen ocurriendo, ejemplo de ello son las familias desplazadas de la comunidad 1o. de Agosto y Banavil, de los municipios de Las Margaritas y Tenejapa respectivamente (CDHFBC, 2008).

de otra compañera: “Pensaban que como [las mujeres] estaban bien organizadas [...] era peligroso [...] pensaban que nosotras llevábamos las armas, incluso [que] todas las informaciones, las teníamos que llevar escondido” (min. 12).⁴

El trabajo de base y una nueva/diferente epistemología feminista

Las tres organizaciones hacen un trabajo de base en las comunidades, se plantean transformar las relaciones de género, resignificar sus identidades y consolidarse internamente, pero cada una lo hace a su forma y modo, partiendo de concepciones alternativas de paz social, naturaleza, economía y desarrollo diferentes como plantea Aída Hernández (2008: 21)

Las Bases de Apoyo Zapatistas son miles, y la mitad, aproximadamente, son mujeres organizadas en los cinco Caracoles autónomos: Oventik, La Garrucha, Morelia, Realidad y Roberto Barrios. Desde 1987, cuando oficialmente se conformó el EZLN, muchas de ellas han vivido una lucha interna contra el patriarcado con demandas y estrategias propias, que poco a poco han ido pasando a ser normas aceptadas en todos los niveles y estructuras de su organización. En 1993, las insurgentas elaboraron la “Ley Revolucionaria de Las Mujeres Zapatistas” que ha sido base de su lucha por la igualdad de poderes con los hombres, es decir, de participación en las decisiones y estructuras políticas del EZLN. Se trata de un instrumento legal “muy otro” que han utilizado para conocer, analizar y llevar a la práctica los derechos de las mujeres, cuya exclusión constituye aún en muchos casos, un elemento reproductor de la desigualdad. Dicha ley –que ha sido inspiración para muchas otras organizaciones, incluyendo al Centro de Derechos y a la Coordinadora– es un recurso al que las zapatistas acuden tanto para explicarse situaciones que les incomodan como para defender sus derechos en las estructuras de su gobierno autónomo. Sin embargo, reconocen que esa incorporación se ha ido abriendo camino con dificultades: “Nosotras, como mujeres zapatistas estamos haciendo un doble esfuerzo porque la equidad de género sea una realidad, aunque sabemos que falta mucho [...] pero ya estamos ocupando cargos impor-

⁴ Entrevista realizada por Concepción Suárez, 2015.

tantes [...] antes ninguna organización civil y pacífica nos tomaba en cuenta” (Tania, de La Realidad. Citada por Tapia 2018: 141).

Conviene aclarar que las zapatistas pocas veces utilizan el concepto género, pero sí comparten la concepción de que la opresión de las mujeres por parte de los hombres y de las instituciones oficiales forma parte de las dinámicas que reproducen el sistema de muerte en que vivimos. El EZLN integra la lucha por la liberación de las mujeres a la lucha anticapitalista y a la construcción de sus autonomías, como lo han dejado en claro en sus declaraciones (EZLN, 2016).

La Codimuj –la organización de mujeres más grande (de 7 000 a 10 000 mujeres) y de larga duración en Chiapas– habla de opresión género como una de las razones de su lucha. Desde su espacio dentro de la Diócesis de San Cristóbal, se plantea el rescate y reconocimiento de las mujeres, así como la difusión ejercicio y defensa de sus derechos. Las integrantes de la Coordinadora realizan acciones para mejorar sus condiciones de vida e incidir en las ideas patriarcales del catolicismo; reconocen como su antecedente el Área de Mujeres de la Diócesis, dentro de la cual, hacia 1992, se formó su organización, la cual tuvo reconocimiento de la Diócesis hasta 1998. Desde sus inicios promovió una fuerte campaña de alfabetización en castellano y la formación de colectivos de producción de mujeres que fueron marco para el desarrollo de su experiencia organizativa y la participación de las mujeres en la toma de decisiones colectivas, actividades que posteriormente han facilitado su presencia activa en los espacios mixtos en la Diócesis. A través de la estrategia que llaman “eje de mística”, han logrado motivar y profundizar en hombres y mujeres, en los procesos de toma de conciencia cristiana acerca de la necesidad de luchar por construir un mundo mejor, donde las mujeres podamos ser libres e iguales.

El trabajo del CDMCH es el más reciente y menos amplio de las tres organizaciones. Además de la influencia general que ejerce en las regiones de Los Altos, La Selva y Fronteriza de Chiapas sobre la defensa jurídica y formación en derechos humanos de las mujeres, se ha centrado en la concientización, formación y participación política de 120 mujeres indígenas integradas en 15 colectivos que trabajan como promotoras comunitarias de los derechos de las mujeres en sus localidades.

Sus acciones también van dirigidas a ser reconocidas como integrantes de los ejidos y comunidades, con el consecuente derecho a tener tierra y a participar en la toma de decisiones comunitarias.⁵ El Centro inicia los trabajos para su conformación en 1999, al aceptarse dentro del Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas (MIM), la necesidad de un centro de derechos humanos que atendiera los problemas de las mujeres. En 2004 se constituye legalmente como una asociación civil siempre ligada a los espacios de mujeres que fueron bases del EZLN y que continúan participando en la lucha política, ahora a través del Centro de Derechos en el Movimiento de Mujeres en Defensa de Tierra y el Territorio y por el Derecho a Decidir.

El Centro reconoce que: “El enfoque de género constituye un marco de referencia según el cual la identidad de las mujeres, y aún más la de las indígenas, está construida como un sistema de desigualdades de género, clase, etnia, edad, etc.” (CDMCH, 2007: 6). Como dice una de sus promotoras: “desde el acompañamiento a mujeres y pueblos [...] he cuestionado mi subordinación y la violencia naturalizada como parte de la cultura, asociándola a una estructura económica cuyos efectos trascienden [...] con más violencia hacia las indígenas y campesinas pobres” (Gómez, 2016).

Los tres procesos que estamos comparando tienen en común el trabajo directo con las mujeres de las comunidades. Pero mientras en el EZLN son las mismas mujeres organizadas quienes impulsan sus derechos dentro de su organización, en la Coordinadora y el Centro de Derechos habemos mujeres feministas que activamos y acompañamos a los colectivos y sus procesos comunitarios, con el compromiso de luchar con las mujeres de base en la transformación que libran en sus familias, comunidades y regiones.

Reconocen “diferente se le educa al varón, diferente se le educa a la mujer [...] el hombre es el que manda, es el que decide, la mujer no

⁵ Reconocimiento que impulsan a través de un movimiento amplio en defensa de la tierra y el territorio. Decidir sobre la tierra y sobre la vida es fundamental para el ejercicio del poder de las mujeres y su derecho a la soberanía alimentaria, por ello, también realizan algunas actividades específicamente dirigidas a los hombres que son autoridades agrarias y a las asambleas ejidales.

tiene voz ni voto”⁶ (Codimuj, 2015: min. 23). Identifican la existencia de relaciones patriarcales y señalan que la violencia hacia las mujeres ha sido ocultada y naturalizada como parte de las tradiciones. Ubican la desigualdad de género como un problema estructural y no sólo interpersonal: “no estamos en contra de los hombres, queremos que haya una igualdad”⁷ (Codimuj, 2015: min. 26). “Queremos vivir parejas hombres y mujeres” (CDMCH, 2007).

Otro punto de encuentro entre las tres organizaciones es precisamente la valoración y reconocimiento crítico que otorgamos al sentido comunal con el que las indígenas viven y trabajan, siempre pensando y sirviendo a los demás, a los otros, a los miembros de la familia y de la comunidad quienes, con frecuencia, sobre todo los hombres, ya no responden a esa forma tradicional de la cultura, pero sí la aprovechan para dominar y subordinar a las mujeres. No obstante, como planteamos en la última sección de este trabajo, el rescate y resignificación de la comunalidad y otros elementos culturales de la tradición indígena pueden ser elementos de enriquecimiento y unidad en la lucha feminista.

Defensa de los derechos de las mujeres desde sus propias culturas

Uno de los ejes centrales de los esfuerzos que realizan las tres organizaciones, es la construcción, ejercicio y defensa de los derechos de las mujeres indígenas desde sus propias culturas. El CDMCH tiene como objetivo central esa tarea, que hemos realizado con un equipo de abogadas profesionales, mejorando poco a poco nuestras estrategias, a través de los 20 años de trabajo. Al principio fue necesario desarrollar la conciencia de las indígenas para que aceptaran que, como personas y mexicanas, tienen derechos, los conocieran, ejercieran y defendieran. Después se capacitaron varias generaciones de promotoras a través de un proceso decolonial que incluyó el análisis histórico de las causas y consecuencias de las exclusiones de mujeres, tanto en el derecho positivo como en las normas comunitarias tradicionales. Con ellas se trazaron estrategias para que las indígenas de las comunidades tomaran conciencia de

⁶ Entrevista realizada por Concepción Suárez, 2015.

⁷ Entrevista realizada por Concepción Suárez, 2015.

sus derechos y aceptaran denunciar las violencias que padecen en sus comunidades. Para este ejercicio, que nos ha llevado años, se acudió a instrumentos del derecho positivo nacional e internacional –la Convención sobre la Eliminación de Todas las formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW), la Ley General de Acceso de las mujeres a una vida libre de violencia y el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT; pero también fue indispensable conocer las normas indígenas de las comunidades y su diversidad, así como las instancias tradicionales de justicia.⁸ El reconocimiento y análisis del pluralismo jurídico que se vive en Chiapas,⁹ la construcción y aplicación de estrategias basadas en el reconocimiento de las mujeres sobre la exclusión y discriminación de sus derechos, al paso de los años se ha convertido en un modelo de defensa participativa donde las mujeres pueden ser las defensoras de sus propios casos.

Las mujeres indígenas y campesinas de los tres procesos han tenido que confrontar normas culturales comunitarias que reproducen la desigualdad entre mujeres y hombres y dan poco margen a la práctica de nuevos derechos. Dentro de las estructuras zapatistas de justicia, las mujeres han librado sus propias luchas para cambiar las concepciones machistas en la justicia, por ejemplo, la de exigir la presentación de testigos en las demandas de violación (Fernández, 2014). El CDMCH, al incursionar en la defensa de derechos dentro del sistema judicial oficial, ha tenido que enfrentarse al carácter patriarcal e individualista del derecho positivo que está lejos de promover mejores condiciones de acceso a la justicia para las mujeres, hecho que podemos comprobar con el terrible aumento de las cifras de feminicidio en Chiapas (35 feminicidios en 2018), con la impunidad persistente en dichos casos, así como con los casos de tortura sexual cometidos por fuerzas policíacas y castrenses.

⁸ Tenemos que reconocer que en este difícil proceso ha sido fundamental la participación de Rosita, indígena originaria de Oxchuc que posee un conocimiento profundo de las instituciones y normas de (in)justicia indígena hacia las mujeres, así como una gran sensibilidad y práctica en la solución de los problemas en las comunidades indígenas.

⁹ En Chiapas coexisten el derecho positivo mexicano, formas de justicia tradicional indígena y la justicia autónoma zapatista.

Desde el CDMCH, la experiencia de buscar justicia y ampliación al reconocimiento y ejercicio de derechos de las mujeres (entre ellos el derecho a la tierra) desde el marco del derecho positivo, nos ha dejado claro que no podemos apostar a posibles mejoras en la legislación nacional e internacional ya que en la fase neoextractivista actual existe una evidente derechización en las estructuras multilaterales de derechos humanos, entre ellas la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que ha funcionado como el principal instrumento en defensa de la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas, pero que, de acuerdo con Gómez (2018), en su Reporte Regional 2016, propone conciliar los derechos de los pueblos indígenas con la seguridad que demanda el proceso de desarrollo de la inversión dirigido al bienestar general de las sociedades de América Latina.

Nuestras diferencias en las estrategias y prácticas feministas

A diferencia de los objetivos, posicionamiento político, acciones y esfuerzos que nos identifican, las estrategias que seguimos para lograrlos son muy diferentes, responden a los diversos espacios sociales y políticos en donde se ubica cada organización, a los conflictos internos y externos que tenemos que afrontar, a la población con quienes realizamos el trabajo, a la diferente disponibilidad de recursos, pero, sobre todo a las diferentes dependencias y posibilidades de autonomía que tenemos a nivel personal y grupal para tomar decisiones políticas y programáticas.

Distintas ideologías y estrategias en el trabajo con las mujeres

Las zapatistas viven una ideología de origen materialista que define su accionar “abajo y a la izquierda”, es decir al lado de los pueblos, concretada en la construcción de sus autonomías con su funcionamiento democrático de mandar obedeciendo. Su lucha en contra del carácter patriarcal de la cultura ha ido permeando todo el proyecto zapatista, sin embargo, nos parece que los espacios de autonomía que han alcanzado las mujeres son diferentes en cada Caracol y municipio, además de

que no escapan a las tensiones entre la construcción de sus autodeterminaciones personales y las decisiones colectivas.

En forma contrastante las compañeras de la Codimuj están orgánicamente subordinadas a las dinámicas y estructura de la Iglesia Católica, lo que hace que su práctica liberadora las coloque en tensión con los principios de obediencia y dependencia que ésta les impone. El hecho de que no se asuman como organización independiente, ejemplifica los límites de su autodeterminación. Oculto en sus programas y actividades percibimos su temor a ser excluidas de la Iglesia como ha sucedido con las Católicas por el Derecho a Decidir.

En el CDMCH retomamos la ideología zapatista “de abajo y a la izquierda” agregando “y desde el corazón” en referencia a la profunda autodeterminación que las mujeres debemos tener para ejercer y defender nuestros derechos y la autodeterminación sobre nuestros cuerpos y vidas. Nuestro proyecto autonómico indo-campesino es potencialmente liberador, pero lo practicamos en un espacio social adverso, dominado por los partidos, las organizaciones oficialistas y los programas gubernamentales que nos disputan a las mujeres con las que trabajamos. Cabe destacar que muchas de ellas han sido Bases de Apoyo Zapatistas que salieron de su organización por necesidades económicas y han encontrado en las otras dos organizaciones un espacio apropiado para su participación colectiva.

*Diferentes posicionamientos políticos frente al Estado,
el gobierno oficial y los partidos*

Mientras el EZLN considera como un principio de su proyecto autonómico la independencia total del Estado rechazando cualquier relación con sus instituciones, las otras dos organizaciones, aunque no dependemos del gobierno para sostener nuestro trabajo y rechazamos sus políticas, al ser ONG estamos obligadas a pagar impuestos y a mantener una subordinación fáctica con el Estado. Además, algunas de las mujeres de la Coordinadora y del Centro de Derechos se identifican como partidistas o, sin serlo, reciben ayudas gubernamentales.

Tomando en cuenta por un lado, la dependencia de la solidaridad internacional para nuestra sobrevivencia orgánica y por el otro, la com-

petencia e intervención permanente del gobierno en el espacio, pensamiento y vida de las mujeres con las que trabajamos y la relación que las dos ONG obligadamente tenemos con el Estado, nos preguntamos si la autonomía política y un proyecto de liberación integral propio, como los ha construido el EZLN, son condiciones necesarias para lograr los avances sólidos y significativos que deseamos alcanzar con nuestro feminismo.

Si la respuesta fuera positiva, tendríamos que reconsiderar seriamente nuestras estrategias ratificando la necesidad de unir fuerzas para luchar contra el sistema capitalista y a favor de la vida, como plantean las zapatistas. Será necesario romper con los individualismos personales y orgánicos de los feminismos, con las competencias silenciosas entre nosotras y entre nuestras organizaciones, con los sectarismos heredados, con la resistencia a aliarnos con las organizaciones sociales mixtas y de varones e iniciar, quizás, un proceso para dejar de ser ONG.

Hacia la unidad de acción

De lo expuesto, queda claro que, a pesar de las diferencias, que existen entre el Centro de Derechos, la Codimuj y las Bases de Apoyo Zapatistas tenemos importantes elementos de confluencia histórica, programática y de posicionamiento político que pueden ser puntos de partida para iniciar un accionar conjunto en la lucha por la vida. Pero además advertimos que hay una gran riqueza en el imaginario cultural indígena que aún no exploramos como elementos que cultural e ideológicamente unen a las mujeres. Entre ellos mencionamos cuatro muy importantes:

1. La Colectividad. A diferencia del individualismo occidental, las indígenas de Chiapas piensan, hablan y viven en función del común del que forman parte a través del parentesco y/o el territorio. Aunque ese sentimiento está intervenido en diferentes niveles y formas por la ideología de mercado, el rescate del nosotros, de lo comunal, la complementariedad y la reciprocidad (Lenkersdorf, 2008) como manera de vivir, pensar y actuar pueden ser elementos de fuerza en nuestra lucha feminista.

2. La Intersubjetividad. En la filosofía prehispánica y de algunos grupos étnicos en la actualidad, la tierra no es solo el suelo donde se siembra, es el universo mismo con todos los seres que lo habitan con quienes se establecen relaciones intersubjetivas que implican una idea de interdependencia recíproca. El rescate de este concepto podría proporcionar a nuestras organizaciones una base para entender y promover el cuidado de la naturaleza y la horizontalidad en las relaciones sociales no sólo entre hombres y mujeres, sino también al interior de nuestras organizaciones.
3. La complementariedad en igualdad. Es otro concepto de la filosofía indígena útil para abonar en nuestro trabajo conjunto. Las indígenas chiapanecas lo viven como un “caminar parejos hombres y mujeres” en la cotidianidad y en la lucha contra el sistema reafirmando la idea de que es necesario trabajar también con los hombres (Lugones, 2008).
4. El sentido humano. Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui (2010) planteamos que para hacer mejor nuestro trabajo podemos recuperar de la episteme indígena formas más humanas para enfrentar al mundo en crisis y hacer que los pueblos “puedan reconstruir sus tejidos de significación, de amor y de creatividad colectiva, para que no sólo sea posible la sobrevivencia, *stricto sensu* sino también la sanación del planeta y la reconexión de nuestras pequeñas angustias con los latidos y los sentimientos del planeta” (Tapia, 2018: 40-41).

Pero a pesar lo que podemos compartir y de lo que compartimos ya las tres organizaciones queda en pie la pregunta de por qué no nos unimos para luchar conjuntamente contra el sistema de opresiones. El problema, de acuerdo con Aída Hernández (2008), no es sólo de nuestras organizaciones, tanto indígenas, como las feministas urbanas enfrentamos por diversas razones el reto de hacer alianzas o al menos realizar acciones conjuntas que vayan abriendo la posibilidad de abonar a la fuerza que se necesita para construir el otro mundo que soñamos con justicia, igualdad y paz.

Es interesante que muchas de las organizaciones de mujeres indígenas de América Latina, como las nuestras, hayan construido relacio-

nes más estrechas con organizaciones mixtas que entre sí. Las mujeres de la Coordinadora participan permanentemente con el Pueblo Creyente, organización mixta que demanda que el Estado resuelva los problemas de agua, tierra y justicia social que padecen las comunidades chiapanecas. El Centro de Derechos, adherente de la 6ª Declaración de la Selva Lacandona da seguimiento a los llamados del EZLN y participa en las actividades que promueve el Congreso Nacional Indígena. En el caso de las Mujeres Bases de Apoyo Zapatista, podemos recordar que obtuvieron el reconocimiento de su participación organizada en el 2003 cuando, en la evaluación de su trabajo, el EZLN reconoció que las mujeres no estaban participando suficientemente, ni en igualdad a los hombres en las estructuras de los municipios autónomos. Pero no nos queda claro si ellas conforman una estructura con cierta autonomía dentro de su organización o al menos dentro de cada Caracol. Sabemos que solas han organizado actividades muy importantes, como el encuentro del 8 de marzo de 2018. ¿Pero hasta qué grado tienen la posibilidad o la necesidad de hacer alianzas con mujeres de otras organizaciones, en este caso con el CDMCH y la Coordinadora Diocesana de Mujeres? El llamado que nos hicieron para luchar por la vida puede implicar una alianza política amplia, pero no necesariamente un acercamiento orgánico como mujeres.

Desde nuestro feminismo consideramos que es importante cuidar siempre que la participación de las organizaciones de mujeres en las organizaciones mixtas que, con frecuencia tienen un funcionamiento vertical y autoritario encabezado por hombres, no reproduzca las subordinaciones de género. Desde ahí preguntamos ¿Por qué las mujeres del EZLN no han establecido alianzas con el CDMCH? ¿El sectarismo de la iglesia influye para que la CODIMUJ no establezca alianzas con nuestra organización? Pienso autocríticamente que debemos preguntarnos si nos hemos construido una especie de autolimitación o dependencia simbólica en la relación que mantenemos con el EZLN, a quien le reconocemos autoridad moral y política, sometiéndonos de alguna forma a sus decisiones, esperando que nos llame, que determine cómo y dónde debemos actuar como sociedad civil o en el mejor de los casos, esperando, también simbólicamente, su aprobación a nuestro trabajo. ¿Por qué como Centro de Derechos no ejercemos nuestra auto-

mía feminista y tomamos la iniciativa de unirnos a la CODIMUJ y establecer una relación estrecha con las mujeres zapatistas cuando tenemos tantas similitudes?

A manera de conclusión

Es importante analizar profundamente, y superar las dependencias reales y simbólicas que hemos construido con la Diócesis de San Cristóbal, en el caso de la Coordinadora, y hacia el EZLN, en el caso del Centro de Derechos de la Mujer, ¿por qué esperamos en el CDMCH que sea el EZLN quien nos convoque y decida cómo hacer nuestras alianzas? Esa dependencia simbólica que establecimos o reiteramos al adherirnos a la 6ª Declaración de la Selva Lacandona es muy fuerte. Como hipótesis, planteo que son nuestras dependencias patriarcales objetivas y simbólicas las que limitan nuestras decisiones orgánicas y políticas de unidad. Es importante reconocerlas y eliminarlas para poder crecer como feministas atreviéndonos a ser verdaderamente autónomas y a establecer las alianzas necesarias para que, sin dejar nuestras identidades, sumemos nuestra fuerza feminista para aportar a la construcción colectiva lo necesario para hacer que el otro mundo posible lo sea sin desigualdades ni opresiones hacia las mujeres.

Desde el espacio que nos otorga esta publicación hago un llamado urgente de unidad a todas las organizaciones feministas para que, ejerciendo nuestras autonomías, siguiendo el ejemplo de las compañeras zapatistas demos a nuestras reivindicaciones feministas una dirección antisistémica liberadora con la esperanza de irnos encontrando en el camino de nuestras pequeñas y cotidianas prácticas, empezando con las organizaciones que estamos más cerca, como es el caso de la Coordinadora Diocesana de Mujeres y el Centro de Derechos de la Mujer.

Bibliografía

- BARRETO, M. (2015) Lucha de las mujeres por el territorio. La producción del espacio del tianguis campesino en la ciudad de Ocosingo, Chiapas. *Des/posesión*, México: PUEG-UNAM, 101-124.
- CENTRO DE DERECHOS HUMANOS FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (CDHFBC) (2003) *Desplazados por el conflicto armado en Chiapas. Informe para Relator Especial de la ONU para los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Disponible en <http://frayba.org.mx/archivo/informes/030612_desplazados_por_el_conflicto_armado_frayba.pdf> [consulta 13 agosto 2016].
- _____ (2008) *Balance anual 2008 sobre la situación de Derechos Humanos en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CDHFBC.
- CENTRO DE DERECHOS DE LA MUJER DE CHIAPAS (CDMCH) (2007) *Memorias de la asistencia al Congreso de Mujeres Zapatistas de la Garrucha*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Mc. Archivo del CDMCH.
- EZLN (2016) Las artes, las ciencias, los pueblos indios y los sótanos del mundo. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-origenarios-y-los-sotanos-del-mundo/>> [consulta 17 agosto 2016].
- FEDERICI, S. (2013) *Revolución en punto cero*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: CIDECI-Unitierra.
- FERNÁNDEZ, P. (2014) *Justicia autónoma zapatista. Zona Selva Tzeltal*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Estampa/Ediciones autónom@s.
- GARGALLO, F. (2006) *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- GÓMEZ, M. (2018) *Lectura Comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- GÓMEZ, H. (2016) Violencia estructural contra las mujeres campesinas e indígenas. En el XXXIV Congreso Internacional de LASA, celebrado del 27 al 30 de mayo, en Nueva York.
- HERNÁNDEZ, R. A. (2008) Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala

- y Colombia. En: *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. Hernández R. A. (coord.) México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/UNAM.
- LENKERSDORF, C. (2008) *Los hombres verdaderos. Voces y Testimonios Tójolabales*. México: Siglo XXI Editores.
- LUGONES, M. (2008) Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 73-121.
- OLIVERA, M., Bermúdez, F. y Arellano, M. (2014) *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: Juan Pablos/CDMCH/CESMECA/INICACH.
- OLIVERA, M., Cornejo, A. y Arellano, M. (2016) *Organizaciones campesinas y de mujeres de Chiapas. Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir*, México: UNICACH/CESMECA.
- RIVERA, S. (2010) *Chi íxinacax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta y Limón Ediciones.
- SUBCOMANDANTE MARCOS (2007) *Entre el árbol y el bosque*, México: *Rebeldía*. Año 5, núm.54.
- TAPIA, A. (2018) *Mujeres Indígenas en Defensa de la Tierra*. Universidad de Valencia, España: Cátedra.

Construyendo la equidad. La experiencia de tres generaciones de mujeres indígenas en México¹

Laura R. Valladares de la Cruz²

*Nunca más un México sin nosotras.
Nunca más una rebelión sin nosotras.*
Comandanta Ramona, agosto de 1997

Introducción.

La participación política de las mujeres indígenas desde una mirada de género y étnica

Uno de los procesos de cambio más significativos en las últimas tres décadas entre las mujeres indígenas ha sido la envergadura de los procesos organizativos que han protagonizado como parte de sus pueblos de origen, así como en las movilizaciones indígenas a nivel nacional e internacional. En este contexto, una de las aristas más reveladoras ha sido la construcción de una agenda específica como mujeres indígenas. Por ello me parece importante brindar un panorama sobre este andar, desde una mirada intergeneracional y transgeneracional. Me interesa mostrar los cambios que se han registrado en tres generaciones de mujeres que tienen en común una participación política activa en defensa de los derechos políticos y culturales de sus pueblos y, a partir de ésta, su constitución como actoras políticas que se han apropiado culturalmente de una perspectiva de género hasta arribar a una propuesta teórica política que asumen desde distintos posicionamientos, tales como los denominados: feminismo indígena y/o descolonial, feminismo comunitario o ecofeminismos, entre otras autoadscripciones. Recupero

¹ Una versión más amplia y con énfasis en las interpretaciones sobre las movilizaciones de las mujeres indígenas fue publicada en Barrera, D. y Hernández, L. (eds.), 2017. En el presente capítulo el acento está colocado en las reflexiones de las líderes y teóricas feministas indígenas.

² Departamento de Antropología Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. lauravalladares.delacruz@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-7577-6300>>.

sus voces, miradas, reflexiones y teorizaciones para mostrar los cambios epistémicos y los de sus prácticas políticas.

Para ello recupero una vieja discusión acerca de la forma en que se ha caracterizado la pertenencia a una generación, si bien no hay un acuerdo sobre cuáles serían los parámetros para hacer los cortes temporales, algunos autores hablan de que una generación abarca treinta años y en otros, se habla de un periodo de veinticinco años, pues se afirma que en este último lapso se pueden distinguir importantes cambios en los modos de vida, las actividades, así como por el impacto que tienen las nuevas tecnologías en la vida social de los grupos etéreos. Es decir, el número de años se ha acortado en virtud de los acelerados procesos de cambio en el ámbito social y tecnológico, al que podemos sumar los vaivenes en los modelos político-económicos que hacen que en un periodo de veinticinco años podamos visualizar grandes cambios en la vida de un grupo étereo. Desde hace ya medio siglo Mannheim (1964) propuso hacer una diferenciación entre situación generacional, contexto generacional y unidad generacional. La situación generacional es un término general que se refiere al nacimiento en un determinado período histórico social y es prerequisite para poder hablar de contexto generacional o unidad generacional, por contexto generacional se refiere a la unión que da el participar en un destino común y en las corrientes intelectuales del momento, de tal forma que un contexto generacional agrupa varias unidades generacionales. Los integrantes de las unidades generacionales están unidos de forma más cercana, dado que participan de las corrientes intelectuales de la misma manera: comparten las intenciones fundamentales y los principios de formación que les socializan dentro de un grupo. Por tanto, que en este capítulo me referiré a diferentes unidades generacionales vinculadas por el contexto común: la movilización indígena en México y América Latina que se ha registrado de forma vigorosa desde mediados de los años ochenta del siglo veinte hasta el presente.

Mostraré que a lo largo de las últimas tres décadas se ha dado una rica fertilización del discurso político de las mujeres indígenas proveniente tanto de las reivindicaciones del propio movimiento indígena, como por el arribo de la doctrina de los derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas, así como por el discurso y proyecto de diver-

sas corrientes feministas. Fue en la década de los años noventa cuando las mujeres enunciaron la necesidad de expresar demandas femeninas y su derecho a encabezar organizaciones mixtas, así como a participar en los espacios de toma de decisiones, hasta la construcción de un discurso que se define como feminista y culturalmente situado, es decir, se trata de la construcción de una plataforma reivindicativa que forma parte de las luchas feministas contemporáneas, con la particularidad de que reivindican el estrecho vínculo entre derechos colectivos, la cosmovisión y los derechos individuales como mujeres indígenas, lo que se ha considerado como una cuarta ola del feminismo (Matos y Paradise, 2013).

Otra de las particularidades del movimiento de mujeres indígenas tiene que ver con la forma en que se vinculan intergeneracionalmente, así las jóvenes líderes llaman líderes históricas a aquellas luchadoras sociales de la década de finales de los ochenta y las de los años noventa. Son consideradas como “las mayores”, siguiendo la tradición indígena de ver a este sector etéreo con respeto y reconocimiento en virtud de la experiencia acumulada y una sabiduría que aportan a las nuevas generaciones a través de consejos y apoyos basados en su experiencia.

El camino de construcción de una perspectiva feminista desde las particularidades de ser mujer indígena ha sido sinuoso por varias causas, una tiene que ver con el hecho de que es muy reciente la conformación del grupo de mujeres indígenas que se reivindica como feminista, y que comparte los planteamientos del feminismo poscolonial, decolonial o del denominado comunitario. Entre las representantes de esta corriente se encuentran Chandra Mohanty (2008), Aída Hernández (2010) y Chantal Mouffe (2001), Lorena Cabnal (2010) y Georgina Méndez (2016), quienes han puesto en evidencia el carácter etnocéntrico de ciertas concepciones feministas que en lugar de propiciar una política creativa e incluyente del feminismo desde la diversidad habían contribuido a su fragmentación, a la estrechez de miradas y en ocasiones al conflicto. Aunque habrá que señalar que el feminismo descolonizado y el comunitario son corrientes que se van expandiendo a lo largo del continente y tienen la particularidad de partir del principio de la complementariedad de las luchas de género y las de sus pueblos de pertenencia como totalidades no separables.

De acuerdo con Ochy Curiel (2011), ésta corriente, retoma como parte de su reflexión teórica la noción de descolonización, que como concepto amplio se refiere a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural. En este sendero, el feminismo descolonizado no solo reconoce la dominación histórica económica, política y cultural entre Estados nacionales, resultante de la colonización histórica de Europa sobre otros pueblos y sus secuelas de colonialidad en el imaginario social, sino y fundamentalmente, la dependencia que, como sujetas y sujetos políticos, poseemos frente a procesos culturales y políticos que han sido consecuencia del capitalismo, de la modernidad occidental y la colonización europea, así como de sus procesos de racialización y sexualización de las relaciones sociales. Por lo tanto, la descolonización desde el feminismo es una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, los imaginarios, los cuerpos, las sexualidades, las formas de actuar y de ser en el mundo y es una posición que crea una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y la construcción de un pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas.

Si partimos de estas distintas perspectivas del feminismo contemporáneo e intentamos situar a las mujeres indígenas en los últimos treinta años podremos darnos cuenta de la existencia de las particularidades en la construcción de su agenda política en tres diferentes unidades generacionales, cuyas características serían las siguientes: una primera generación la ubicamos entre las líderes que en los años noventa formaron parte del movimiento indígena nacional y que fueron las pioneras en la construcción de un movimiento de mujeres que puso a discusión la importancia de incorporar una mirada femenina en la disputa por el derecho a ejercer regímenes autonómicos. Una segunda unidad generacional está conformada por las hijas de aquellas líderes que crecieron en las luchas autonómicas, en las marchas, foros, mesas de debate y para quienes la participación política fue parte de su crecimiento político y se fueron comprometiendo con los derechos y luchas de sus pueblos.

Una tercera unidad generacional y que a su vez nos permite hablar de una tercera fase en la movilización de las mujeres indígenas, es la

vinculada con la creación de organizaciones específicamente de mujeres conformadas por profesionistas sean abogadas, antropólogas, sociólogas, maestras, con alta calificación académica, que tienen un sólido compromiso con el proceso de lucha de sus pueblos. Pues su agenda se nutre y aglutina alrededor de los grandes problemas que afectan a los pueblos indígenas hoy en día: la lucha por la equidad de género, la desigualdad, la discriminación, unida a la lucha contra la invasión y el despojo de sus territorios que se expresa en la puesta en marcha de megaproyectos mineros, hidráulicos, energéticos o turísticos que se expanden por todo el territorio latinoamericano, ocasionando migración y/o desplazamiento de poblaciones, violencias, resistencias, así como una devastación y un daño ecológico irreversible.

Expresiones de las luchas de las mujeres indígenas desde una mirada intergeneracional

Una de las principales distinciones entre las mujeres indígenas que participaron activamente en la lucha por la autonomía indígena a finales de los años ochenta y noventa del siglo veinte frente a las generaciones previas, es que la vida de estas últimas estuvo caracterizada por su exclusión de la vida pública de sus comunidades, su reclusión al espacio doméstico, así como por la escasa posibilidad de ejercer derechos tales como estudiar, elegir esposo o decidir cuándo y cuántos hijos tener, entre otros. Esto lo pudimos constatar en distintos talleres de reflexión en los cuales un grupo de antropólogas hemos trabajado con mujeres de diferentes pueblos indígenas y estados de la república, los cuales tuvieron como objetivo la construcción de diagnósticos participativos sobre la situación que guardan sus derechos humanos (Valladares, 2008a). En ellos las participantes mayores de 50 años afirmaban que el panorama señalado ha existido desde siempre, desde que ellas recuerdan, que así es la tradición y por lo tanto es muy difícil cambiarla. Afirman que crecieron obedeciendo a sus padres, abuelos y hermanos, respetando la cultura y tradiciones de sus pueblos. Por lo que existía una naturalización y legitimación de las formas y expresiones de la organización en sus pueblos y sobre sus roles de género asignados, y si bien en ocasio-

nes expresaban tristezas, la condición de tradición, legitimada por su continua reproducción se asumía como natural e inevitable. Lo cual no significa que no participaran de diferentes formas en la vida de sus comunidades, ya fuera como esposas de una autoridad, con cierta voz, o apoyando a sus comunidades en distintos procesos de disputa, aunque ciertamente no de forma protagónica. Por otro lado, en muchas de las entrevistas y en textos escritos por jóvenes indígenas se refieren de forma muy positiva a sus abuelas, como mujeres que preservan y transmiten la cultura, así como la sabiduría de sus pueblos. Estas mujeres mayores y ancianas también ven con orgullo los logros de sus hijas y nietas (Bertely y Saraví, 2011; UNIFEM, 2009).

Luchadoras indígenas de la década de los noventa

A las mujeres indígenas que ahora tienen entre los 35 y 50 años, les correspondió experimentar grandes cambios en sus vidas, algunos vinculados con su acceso a la educación básica y media, a capacitación en diversos rubros, tales como al diseño, gestión y administración de proyectos productivos, proyectos de difusión y promoción de los derechos humanos, derechos colectivos de los pueblos indígenas, así como a cursos y talleres sobre derechos de las mujeres. Es una generación que pudo acceder a los medios masivos de comunicación, lo que permitió un mayor acercamiento a la información y comunicación con movimientos y organizaciones a nivel nacional e internacional. Constituyen la generación de la agudización de la crisis agrícola, del incremento de los flujos migratorios, de su incorporación al mercado de trabajo remunerado, con lo cual empezaron a jugar nuevos roles al interior de sus comunidades, ya sea como cabezas de familia o como trabajadoras asalariadas. Son la generación de la feminización de la pobreza.

También son mujeres que formaron parte del proceso de emergencia de organizaciones políticas indígenas. Se trata de mujeres que se comprometieron con los procesos organizativos de sus pueblos, aglutinados nacionalmente en la lucha por el derecho a ejercer la autonomía como uno de los derechos colectivos de sus pueblos. Vivieron el multiculturalismo en ciernes y el arribo de la doctrina de los derechos hu-

manos, de la cual se apropiaron culturalmente. Se trata, me parece, de una generación trascendente en términos de que ellas encabezaron la lucha por los derechos de las mujeres indígenas que decantó en diversos procesos, uno muy importante fue su disputa por los espacios de representación política que se tradujo, entre otras cosas, en su acceso, a cargos de decisión en diferentes niveles, así como su incorporación a puestos de distinto nivel al interior de las instituciones que ponen en marcha proyectos y programas en regiones indígenas, tales como la hoy extinta, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Instituto Nacional de la Mujer (Inmujeres), ONU Mujeres, entre otras.

Entre las activistas de esta generación se fueron creando y fortaleciendo vigorosos grupos que encabezaron la construcción de organizaciones independientes de mujeres, tales como las Asambleas de Mujeres en Oaxaca o la Coordinadora de Mujeres de Guerrero (Dalton, 2012; Sánchez, 2005a; Espinosa, *et al.*, 2010); entre otras. Así mismo, lograron aglutinarse en organizaciones no gubernamentales con capacidad para acceder a recursos nacionales e internacionales para iniciar diversos proyectos (Bonfil, 2012). También a estas líderes les correspondió la experiencia de acercarse a discutir y compartir visiones y agendas políticas con mujeres provenientes del feminismo que enriquecieron sus posiciones. Se trata de mujeres que pusieron su semilla en el debate sobre las diferencias entre las luchas de las mujeres mestizas, de clase media y/o académicas y sus propias formas de concebir los cambios de su situación de género desde sus propias culturas y en las organizaciones indígenas en las que participaban, lo que no fue sencillo porque su activismo generó varias tensiones, que sintetiza Martha Sánchez de la siguiente forma:

Quiero compartir que, frente a algunos dirigentes de organizaciones mixtas, nuestro trabajo específico como mujeres indígenas ha sido tomado como negativo, porque dicen que ya somos feministas y que distamos de la realidad comunitaria, porque en nuestros pueblos “caminamos parejo” y no es real que los hombres sean más que las mujeres. Ellos aseguran y lo han hecho en eventos públicos que en nuestros pueblos hay armonía, que hay complementariedad. Acerca de nosotras las indígenas que ya ma-

nejamos conceptos como “género”, “perspectiva de género”, “*advocacy*” “empoderamiento”, “las y los”, “equidad”, “derechos sexuales y reproductivos”, dicen que es asunto de feministas, que nos han estado manipulando, que nos llenan la cabeza de muchas cosas malas y que no concuerda con la realidad de las comunidades. Otros más, incluso, obviaré sus nombres, creen que lo avanzado en organizaciones mixtas, por ejemplo, la Comisión de la Mujer, como parte de la estructura organizativa, debería desaparecer, que ya estamos incluidas en el contexto general de la organización como integrantes. Dicen que las feministas les caen mal porque se imaginan que andan en la calle con la espada desenvainada para capar a los hombres, y que esos conceptos no existen en nuestro mundo.

Nuestra lucha no está pensando aplastar la otra lucha colectiva como pueblos indígenas, sino todo lo contrario, pero no queremos abandonar nuestra autonomía como mujeres indígenas frente a nuestro pueblo, a la sociedad, a la nación, al Estado mexicano. Queremos seguir construyendo el futuro (Sánchez, 2005b: 51).

En términos de reflexión teórico-política, las propias líderes debatían sobre sus derechos en el contexto del levantamiento zapatista en Chiapas en 1994, y empezaba a constituirse como uno de los hilos teóricos cultivados en esa década, muestra de ello fue la publicación de un capítulo escrito por Margarita Gutiérrez y Nellys Palomo³ “Autonomía con mirada de mujer”, en 1999, en donde debaten sobre la triple discriminación de las mujeres indígenas: por ser mujeres, indígenas y pobres. Así mismo, cuando discutían sobre cuál era el proyecto autonómico por el que luchan apuntaban tres elementos para hablar de la autonomía desde la identidad de género y de pertenencia étnica: des-

³ Margarita Gutiérrez indígena hñahñu quien desde 1992 ha sido una luchadora por los derechos de los pueblos indígenas y las mujeres indígenas. Es una de las líderes históricas del movimiento indígena nacional. Participó en la creación de organizaciones ANIPA y el CNI, en los diálogos con el EZLN, en la creación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami), en el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), entre otras muchas presencias. Mientras que Nellys Palomo fue una feminista, psicoterapeuta, una de las fundadoras del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) y de la organización K'inal Antsetik (Tierra de mujeres en lengua tzeltal). Fue acompañante y asesora en de los procesos organizativos de las mujeres indígenas.

de el cuerpo o el ámbito personal, desde lo comunitario y, finalmente, lo organizativo.

También en esta generación podemos constatar una bifurcación de caminos, es decir, la existencia de una suerte de división entre las mujeres que hasta el día de hoy continúan trabajando desde abajo, en y con las comunidades formando grupos dedicados a problemáticas centrales y muy sentidas al interior de sus pueblos indígenas como son los relativos al acceso a la salud, a la justicia, a los derechos humanos, frente a aquellas que han sido convocadas o que han conquistado espacios de toma de decisión en los tres niveles de la estructura del poder de la nación y/o en instituciones gubernamentales que tienen entre sus competencia el trabajo ya sea con pueblos indígenas o aquellas dirigidas específicamente a las mujeres.

El evento más significativo de este periodo y de esta generación es que fueron impactadas, simpatizantes y solidarias acompañantes del movimiento del EZLN y especialmente de las mujeres zapatistas en la década de los noventa y los primeros años del nuevo milenio. Construyeron las organizaciones más significativas de finales del siglo XX y me atrevería a decir de nuestra historia republicana, tales como la Coordinadora de Mujeres Indígenas de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) en 1995, el Grupo de Trabajo de Mujeres del Congreso Nacional Indígena (CNI) en 1996, hasta arribar a la conformación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami) en el año 1997. En los años posteriores, estas líderes forjadas en la década del debate por un México con autonomías indígenas fueron muy activas políticamente, se coordinaron y formaron parte del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), del Enlace Continental de Mujeres Indígenas y de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, entre las más relevantes a nivel nacional e internacional (Valladares, 2008b). De tal forma que a partir de la década de los noventa y las posteriores fueron fortaleciendo sus liderazgos y fueron consensuando una agenda política que perfilaba lo que conocemos como el feminismo indígena, entendido como una postura política y teórica que coloca los derechos de las mujeres en el contexto de sus culturas indias, de su cosmovisión y cosmogonía bajo los principios de la dualidad, complementariedad y por tanto la equidad entre sexos

(Hernández, 2010). En este sentido a diferencia del feminismo histórico, el feminismo que defienden algunas líderes indígenas reivindica los derechos de sus pueblos de origen, propone soluciones a los problemas que viven como integrantes de sus pueblos y en este contexto, también luchan por cambiar las costumbres que vulneran sus derechos como mujeres (Gutiérrez y Palomo, 1999, Rivera, 2013).

En esta generación y fuera de los circuitos de debate, cabildeo y negociación, es decir, en las comunidades, recogimos bastos testimonios de mujeres que afirmaban su compromiso y participaban activamente en la construcción y promoción de una cultura de respeto a los derechos de las mujeres indígenas y si bien consideraban que eran muy importantes estas experiencias y procesos organizativos, argumentaban que su trabajo comprometido seguramente rendiría frutos *para que sus hijas tuvieran vidas distintas, mejores a las suyas*. En gran medida veían como poco posible que sus vidas cambiaran radicalmente a corto plazo, de tal forma que ponían sus esperanzas y expectativas de mayor equidad de género en la siguiente generación. Como resultado de su agencia política estas mujeres pusieron su granito de arena para que sus hijas tuvieran mejores vidas, respetando sus derechos individuales, es decir, lucharon e hicieron grandes esfuerzos para que accedieran a la educación media y superior, las apoyaron cuando debieron salir a estudiar o trabajar fuera de sus pueblos, respetaron sus deseos de no casarse a una corta edad y a contracorriente en algunos casos, defendieron su derecho a disentir frente a la costumbre (Sánchez, 2005a).⁴

Con base en esas experiencias, esta generación se constituyó en semillero de una nueva generación de jóvenes líderes y luchadoras políticas, que hoy en día tienen un papel relevante en la lucha por los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Me parece que en algunos casos se trata de un proceso natural y no dirigido, y digo natural porque una de las particularidades de los procesos de movilización indígenas es que son las familias ampliadas quienes participan en las marchas, foros, mítines y asambleas convocadas por organizacio-

⁴ *Informe de Resultados del proyecto Voces Diferentes. Voces Discordantes*. (2003). *Informe de la formación de facilitadoras de la I Consulta Nacional sobre la situación que guardan los derechos de las mujeres indígenas en sus pueblos y comunidades* (2012).

nes, comunidades o regiones indígenas. De tal forma, que junto a los luchadores y luchadoras de los noventa estuvieron muchos niños y niñas que crecieron al calor de las diferentes luchas que emprendieron sus pueblos, sus padres, tías, tíos, abuelas y abuelos. Aquellos niños y niñas que acompañaron y aprendieron en carne propia la importancia y los costos de la participación política de sus padres y madres en la lucha por la tierra, por el territorio, la autonomía, la democracia, la justicia y la igualdad; experimentaron con sus comunidades el proceso de constitución de sus pueblos en actores políticos que demandaban al Estado establecer una nueva relación. Algunas de estas antaño niñas o jóvenes son hoy en día líderes que encabezan procesos y organizaciones importantes y que le están dando un renovado rostro a la lucha indígena. Tal es el caso, entre otros muchos, de Libni Iracema Dircio Chautla, quien es hija de la reconocida líder Brígida Chauta Ramos;⁵ es licenciada en sociología, ha encabezado la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, y comenzó a involucrarse con las organizaciones al acompañar a su madre:

Empecé a participar en la organización a finales del 96 y más en el 97. Yo estaba estudiando la universidad, pero desde que iba a la preparatoria veía que mi mamá siempre salía a reuniones. Era supervisora de tiendas Conasupo y yo la acompañaba, me gustaba y, cuando ella no quería, yo hacía mis berrinches hasta que me llevaba. Así fue como me fui metiendo a este proceso [...] Cuando se constituyeron en la Titekititoke, yo quedé como suplente de la secretaria y empiezo a asumir más responsabilidades (Ochoa, 2016:154)

A casi tres décadas de haberse iniciado la lucha de los pueblos indígenas por la autonomía, y la lucha por los derechos de las mujeres indígenas, nos preguntamos qué es lo que cosecharon estas mujeres y sus pueblos de origen, y me parece que entre lo más significativo es-

⁵ Es indígena nahua del municipio de Chilapa, Guerrero, fundadora de la organización Noche Sihuame Zan Ze Tajome (Todas las mujeres como una sola), miembro de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas y parte de la Comisión Ejecutiva de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) y una severa crítica a las condiciones de violencia que viven las mujeres en sus comunidades.

tán: una nueva política gubernamental, denominada como neo-indigenista, que se ha centrado en el reconocimiento de derechos constitucionales, acotados y con suficientes candados para no permitir el pleno ejercicio de las competencias de un régimen autonómico al interior del Estado mexicano, tales como una serie de reformas en materia de educación, salud, justicia, frente a una falta de justiciabilidad de los derechos ya reconocidos, en diferentes instrumentos como son la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW, 1979), la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres* (Convención De Belem Do Pará), 1994. Así como el establecimiento del Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW) en 1976 y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), en 1985, hoy ONU Mujeres.

En el ámbito nacional, el reconocimiento de derechos y la construcción de políticas a favor de las mujeres indígenas, se registraron avances importantes, pues prácticamente todas las nuevas normas en materia indígena (artículo 2º constitucional, leyes indígenas estatales, códigos electorales, leyes de justicia indígena, etc.) hablan de la pertinencia de la incorporación de las mujeres a los espacios de decisión tanto al interior de las comunidades como en las instancias de poder estatal, así como el respeto de sus derechos fundamentales. A pesar de estos avances, las mujeres indígenas viven, como gran parte de los y las mexicanas, en un escenario de enorme pobreza y violencia.

Estas mujeres fuertes que se foguearon en organizaciones políticas mixtas, en las nuevas organizaciones y redes de mujeres, así como en aquellas organizaciones de la sociedad civil dedicadas a la defensa de los derechos humanos, de género. Con esta gran experiencia y prácticas de vida, han cosechado la formación de hijas fuertes, que fortalecen su identidad étnica. Son una generación muy importante porque colocaron como uno de los temas de la agenda política de los pueblos indígenas una reflexión sobre la situación que viven las mujeres en muchas comunidades indígenas, y fueron proponiendo y practicando nuevos roles sociales y políticos con lo cual replanteaban la propia tradición. Crearon igualmente redes vigorosas de solidaridad, de apoyo, que se ha traducido en la puesta en marcha de proyectos de salud, de capaci-

tación en derechos, proyectos productivos, artesanales, turísticos. Prácticas de activismo con las que lograron construir y legitimar su papel como actoras políticas y abrirse algunos espacios de interlocución con el Estado.

A casi 30 años de estas experiencias también les ha correspondido vivir el desencanto ante los magros cambios en sus vidas cotidianas, en la mayoría de los casos siguen viviendo en condiciones de pobreza, misma que parece aumentar vertiginosamente y no se vislumbran cambios en el modelo económico político a corto plazo.

Jóvenes indígenas: mujeres del nuevo milenio

El tercer corte de edad de mujeres indígenas corresponde a las mujeres que tienen entre 20 y 35 años; son la generación del nuevo milenio. Les ha tocado vivir en términos políticos la era de los post-reconocimientos constitucionales de derechos indígenas. La pérdida de interlocución de los pueblos indígenas con el Estado, la marginalidad del tema en el Congreso de la Unión y el direccionamiento de la lucha del movimiento indígena hacia sus pueblos y regiones. Son testigos de una paradójica situación: existen cientos de leyes en materia indígena, políticas afirmativas y la incorporación del tema de equidad de género, sustentado en el principio de la transversalidad en las políticas públicas, entre otras, pero con un reducido cumplimiento. Les ha tocado vivir y en algunas ocasiones ser beneficiadas de la apertura de universidades y bachilleratos interculturales. Es decir, que han crecido en un escenario caracterizado por abultados derechos reconocidos, pero la brecha de cumplimiento es enorme y todavía es inexistente la garantía de justiciabilidad de los mismos (Valladares, 2008c; Gómez, 2004; Bonfil, 2004).

Son la generación de las nuevas oleadas migratorias provocadas por la agudización de la pobreza y son, junto al resto de los ciudadanos de este país, víctimas de violencias persistentes y enfrentan horizontes de enorme incertidumbre sobre su presente y su futuro. Pero también es necesario reconocer que, frente a este panorama poco alentador, las jóvenes indígenas, junto con sus pares no indígenas, es-

tán siendo motores de cambio en los espacios locales, nacionales e internacionales, como veremos enseguida.

Podemos hablar de un emergente movimiento político de las y los jóvenes indígenas, situados como una tercera generación que está protagonizando un papel relevante en términos de una presencia políticamente organizada, que se expresa en la constitución de importantes organizaciones de jóvenes indígenas a nivel iberoamericano y nacional. Una de las cuales es la Red Iberoamericana de Jóvenes Indígenas y Afrodescendientes (Rejina, 2017), en la que participan tanto jóvenes, como instituciones y organizaciones de la sociedad civil.⁶ En el caso de México se tienen registradas tres organizaciones participantes en dicha red, de las cuales una es la Red Nacional de Jóvenes Indígenas (Renji), que tiene un explícito interés político, cuyo objetivo central es lograr la articulación de las organizaciones de jóvenes indígenas que existen para apoyar las luchas. Así como contribuir en la solución de los conflictos más urgentes.⁷

Entre los procesos generados por los jóvenes participantes en la Rejina, estuvo la formación de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, A.C. (RIPIIM), la cual, por ejemplo, en el mes de marzo de 2012, en coordinación con la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), convocaron al seminario “Megaproyectos y Resistencia de los Pueblos Indígenas (Energía eólica, contaminación del agua, minería y gobiernos autónomos)”, problemáticas que remiten a los nuevos problemas que enfrentan los pueblos indígenas de nuestra nación y expresan el compromiso de los jóvenes profesionistas con sus pueblos de origen y con el país en su conjunto.⁸

En lo que corresponde a construcción de organizaciones específicas de las jóvenes indígenas, el esfuerzo es muy reciente, pues apenas en el año 2011, en el marco de la Alianza de Mujeres Indígenas del

⁶ La Rejina agrupa a 30 diferentes organizaciones. Para acercarse a los objetivos integrantes y trayectoria de la Rejina puede consultarse su página Web en la siguiente dirección: <<https://redrejina.wordpress.com/>>.

⁷ Para el año 2012 la RENJI estaba conformada por 120 integrantes, hablantes de doce diferentes lenguas indígenas.

⁸ Para acercarse al programa, los perfiles de los estudiantes y sus acciones puede consultarse la página WEB: <<http://ford.ciesas.edu.mx/>>, para conocer los objetivos de la Red de investigadores indígenas puede consultarse la siguiente dirección: <<http://www.investigadoresindigenas.org/>>.

Centroamérica y México, se conformó un grupo de trabajo de mujeres jóvenes que se encuentran debatiendo y construyendo su agenda política, la cual parte de la situación que viven como integrantes de los pueblos indígenas; desde este contexto desean visibilizar y luchar contra las situaciones que los criminalizan por ser jóvenes, que vulneran el ejercicio de sus derechos ciudadanos y humanos, así como sobre las situaciones estructurales y políticas que tienen una mayor incidencia por su calidad étnica.⁹

Los esfuerzos de coordinación política de las jóvenes indígenas se están definiendo, pero es claro que comparten con el resto de los jóvenes del mundo demandas para acceder a mejores condiciones de vida y por su derecho a participar en los escenarios políticos; sin embargo, es mucho más complejo hablar de un proyecto político que enarbore solamente demandas étnicas, de género e indígenas. Se dibuja ciertamente una nueva actora política, pero que no se explica, ni se agota en sí misma, pues se conforma con las particularidades de su pertenencia étnica y de clase y se fortalece con su vinculación con las luchas de sus pueblos de origen. Esto se expresa en la conformación y/o participación en organizaciones y alianzas multiétnicas y transclasistas que se han constituido en los últimos años en virtud de los problemas generados en este modelo de acumulación por desposesión como son las nuevas invasiones a los territorios indígenas, de tal forma que las nuevas luchas territoriales, tienen entre sus protagonistas a las y los jóvenes indígenas.

Finalmente, me gustaría concluir este recuento haciendo referencia a la novel organización de mujeres indígenas en la que claramente se da cuenta del vínculo intergeneracional. Esta nueva fase organizativa inició con la realización, en diciembre del año 2015, del Foro Nacional de Mujeres Indígenas “Desafíos políticos para la implementación de agendas nacionales de mujeres indígenas”.¹⁰ En este encuentro exi-

⁹ Entrevista con la joven líder indígena ayuujk Liliana Vianey Vargas, integrante de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, julio de 2012.

¹⁰ El Encuentro fue convocado por la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, la Red Nacional de Casas de Mujeres Indígenas, la Red de Mujeres de la Red de Radios Comunitarias de México y la Red de Turismo de México. Asimismo, la Red Interdisciplinaria de In-

gieron una nueva relación con el Estado nacional mexicano y el respeto absoluto a su libre determinación. En su declaración final exigieron la “cancelación de todos los megaproyectos en territorios indígenas, resultado de reformas estructurales que propician intervenciones violatorias a los derechos colectivos de los pueblos y que derivan en repercusiones específicas para la vida de las mujeres de las comunidades”. Se manifestaron en contra de la siembra de maíz transgénico, así como revisar la legislación agraria para incorporar el derecho de la mujeres al acceso a la tierra. Otro de sus objetivos es, de acuerdo con la líder Larisa Ortiz Quintero, incidir para que a mediano plazo más mujeres indígenas preparadas lleguen a espacios de toma de decisión en instancias de gobierno, sobre todo las que tratan los asuntos de los pueblos indígenas. “No solamente para luchar por derechos de mujeres, contra la violencia y la discriminación, sobre todo se deben impulsar políticas públicas con perspectiva cultural, ese es un tema muy puntual que queremos trabajar”.¹¹

Un año después, en el marco de la celebración de su II Congreso Nacional, celebrado en la ciudad de Oaxaca (5-6 septiembre de 2016) acordaron crear la Asamblea Nacional Política de Mujeres Indígenas (ANPMI), asistieron 80 líderes procedentes de diferentes pueblos indígenas y se manifestaron en contra de los feminicidios, contra los megaproyectos que se desarrollan en sus pueblos violando el derecho a una consulta previa, libre e informada, contra la violencia nacional, la exclusión de las mujeres, así como contra del racismo y la exclusión prevaletentes en el país. También denunciaron el incumplimiento de las Convenciones internacionales en materia de derechos de las mujeres y los pueblos indígenas.¹²

Como podemos ver, la lucha por el respeto a sus derechos como pueblos y como mujeres indígenas tiene una larga senda por recorrer, pues deben enfrentar no solo la racialización y criminalización de su

vestigadores de los Pueblos Indios de México, la Red de Abogadas Indígenas, el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar, Cursos de Alta Formación para Líderes Indígenas, la Red de Mujeres Jóvenes Indígenas y el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.

¹¹ Véase: <<http://www.m-x.com.mx/2016-09-15/activistas-de-pueblos-originarios-crean-la-asamblea-nacional-politica-de-mujeres-indigenas/>>.

¹² Véase Declaración del II Congreso Nacional de Mujeres Indígenas.

justa protesta en un escenario marcado por nuevas invasiones a sus territorios, y los retos que enfrentan como pueblos las llevan, junto a muchos otros actores sociales, a vincularse no solo intergeneracionalmente e interétnicamente, sino también podemos ver las articulaciones interclasistas en un amplio movimiento social.

Reflexiones finales

Sobre las generaciones –o sectores de edad– a los que aludimos en este trabajo, podemos diferenciar entre sus discursos, agendas y estrategias de lucha; por ejemplo, entre las mujeres de la generación más joven, destacan las líderes que participan en la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, pues son quienes se han acercado y debatido teóricamente sobre el feminismo, y han construido un acercamiento teórico político, hoy denominado feminismo indígena, o un feminismo comunitario. En este sendero, han nutrido con su agencia y sus reflexiones a las discusiones sobre el feminismo descolonizado. Las feministas indígenas han logrado conquistar un espacio específico y de diálogo en los circuitos de discusión feminista en diferentes foros y dentro de la academia. Mientras que en lo referente a las mujeres comprometidas con las luchas cotidianas al interior de sus pueblos y comunidades de origen, vemos que su agenda política está centrada en enfrentar problemas de la vida cotidiana, tales como el acceso a la educación, a la salud, a la justicia, así como por acceder a empleos remunerados. En términos de participación política, ha sido muy relevante su lucha por ser parte de las estructuras de toma de decisión, tanto en sus pueblos de origen, como a nivel estatal y nacional.

Las tres generaciones o sectores generacionales de los que hemos hablado en este trabajo comparten el interés por luchar para mejorar las condiciones de vida de sus pueblos de origen, así como su vida cotidiana y la de sus hijas e hijos. Y si bien algunas han optado por luchar al interior de sus pueblos, otras han dirigido sus esfuerzos a construir organizaciones de mujeres, esto no ha significado una ruptura con los objetivos de las luchas del movimiento indígena nacional. La constan-

te es y seguramente seguirá siendo, que sin importar el escenario o la trinchera de su lucha, la pertenencia étnica, de género y de clase, son dimensiones dan sentido y horizonte a sus procesos reivindicativos.

Si por momentos parecieran luchas paralelas (locales o comunitarias, las de las propias mujeres y la del movimiento indígena nacional), en múltiples procesos organizativos y políticos se enlazan y entrecruzan. Como se expresa en la actual lucha contra los megaproyectos, que recorre gran parte del territorio nacional, en donde la presencia de mujeres es importante. Hombres y mujeres indígenas militan y luchan como pueblos agredidos contra este flagelo. En este escenario se han vinculado con organizaciones nacionales y latinoamericanas, tales como el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER), en la Red de Afectados por la Minería (Rema), o en el Movimiento Mesoamericano contra los Megaproyectos (M4), entre otros. Es decir, se trata de nuevos movimientos que articulan las luchas locales contra los procesos de despojo globales. Hoy, los problemas urgentes provocados por invasiones y despojos de sus territorios están llevando a la formación de nuevas organizaciones que son pluriétnicas, policlasistas e intersectoriales.

Teniendo este escenario presente, me parece, basada en la trayectoria de algunas de las más destacadas líderes indígenas, que las mujeres que defienden y han construido la corriente del feminismo descolonizado y culturalmente situado son las mujeres del rango de edad entre los 30 y 50 años, y esto es así, porque ya suman más de dos décadas de militancia, de luchas en diferentes espacios y trincheras. Y en este andar, su posicionamiento político se ha hecho más complejo como resultado de sus experiencias, y de los intercambios y reflexiones compartidas con líderes de diferentes corrientes y espacios de lucha.

En este rumbo, coincido con Gisela Espinosa (2009) cuando propone que, para entender el surgimiento de una concepción del género entre las mujeres indígenas, se debe partir de considerar la especificidad de las relaciones sociales en un contexto histórico determinado. Pues en la vida de las mujeres, el género no está aislado, se cruza y se funde con otras asimetrías socioeconómicas, étnicas, generacionales, etcétera, que en cada caso le confieren su particularidad y los movimientos sociales que se desarrollan en ese contexto social así lo manifiestan.

Una de las principales certezas que nos deja el recorrido realizado en este trabajo es que existe un enorme esfuerzo detrás de la formación de mujeres líderes con una perspectiva de género que es apropiada culturalmente con los conocimientos y compromisos para disputar cargos de representación, dirigir instituciones, organizaciones, desarrollar capacidades y habilidades de negociación y cabildeo, entre otras. Se trata de una senda que se ha venido construyendo desde hace por lo menos tres décadas, pues como sabemos, el ejercicio del poder en manos de mujeres siempre se constituye bajo un techo de cristal, es decir, tienen que luchar contra las estructuras que limitan su participación.

En cuanto a las nuevas epistemologías en que se sustenta el feminismo descolonial indígena, Mágina Millán (2011) nos recuerda que está anclado en estructuras locales, históricas, culturales y políticas, en ideologías oficiales y contra-hegemónicas, en las relaciones de poder y cadenas de privilegios constitutivos de la “cultura nacional”, así como en las tensiones entre las culturas nacionales y los imperativos globales, que también hablan de y para las mujeres. Coincido con Millán al colocar al feminismo indígena articulado con la crítica global que el movimiento zapatista enarboló contra la modernidad capitalista y donde el componente femenino siempre fue visibilizado e interpeló de manera contundente a sectores de académicas y/o militantes feministas, convocándolas a repensar su propio quehacer como feministas, su comprensión de la teoría, y sobre todo, del mundo y de las mujeres indígenas.

Teóricas feministas comunitarias indígenas, como Lorena Cabnal (2010), maya-xinka de Guatemala, dan cuenta de la construcción de propuestas epistémicas potentes, como los denominados feminismos comunitarios, que no parten de considerar a las culturas ancestrales como armónicas, y si bien reivindican la cosmovisión, la dualidad y la ancestralidad al mismo tiempo, cuestionan el patriarcalismo que ha dibujado sus culturas antes y después de la colonización, así como durante el capitalismo y el neoliberalismo. La noción del cuerpo como primer territorio a defender me parece que expresa nítidamente el vínculo entre lo individual y colectivo que reivindican estas nuevas propuestas. Concluyo dejando en voz de Cabnal una síntesis de su propuesta:

Es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos. Es esta una de las razones porque las feministas comunitarias en la montaña de Xalapán hemos levantado la lucha contra la minería de metales, porque la expropiación que se ha hecho sobre la tierra, por la hegemonía del modelo de desarrollo capitalista patriarcal, está poniendo en grave amenaza la relación de la tierra que tenemos, mujeres y hombres, con la vida. Ha establecido la propiedad privada como garantía y legalidad de su tenencia, para asegurar que en un espacio en concreto pueda reinar (Cabnal, 2010: 22-23).

Bibliografía

- BARRERA, D. y Hernández, L. (eds.), (2017) *Mujeres indígenas. Participación Política y transformaciones generacionales*, México: GIMTRAP.
- BERTELY, M. y Saraví, G. (2011) *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, México: UNIFEM-CIESAS.
- BONFIL, P. (2004) Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de agenda de mujeres indígenas. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, Hernández, A., Paz, S. y Sierra, T. (coords.). México: CIESAS/Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa, pp. 53-80.
- _____ (coord.) (2012) *Por un futuro de derechos. Alianzas estratégicas entre mujeres y la sociedad civil organizada*. México: INDESOL/GELIC.
- CABNAL, L (2010), Sobre feminismo comunitario autonómico: Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: feminismo comunitario*. Bolivia: ACSUR, Las Segovias, pp. 10-25.
- CDI (2012) *Informe Final de la I Consulta Nacional sobre la situación que guardan los derechos de las Mujeres Indígenas en sus pueblos y comunidades*. Disponible en: <<https://www.gob.mx/cms/uploads/>

- attachment/file/37015/cdi_consulta_nacional_situacion_derechos_mujeres_indigenas.pdf> [consulta 17 julio 2017].
- _____ (2003) *Informe Final del Proyecto “Voces diferentes. Voces discordantes. La formación de promotoras indígenas como defensoras de los derechos humanos de las mujeres*, México: CDI.
- CURIEL, O. (2009) Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Disponible en: <<http://insaut.blogspot.mx/2014/07/descolonizando-el-feminismo-una.html>> [consulta 15 de diciembre 2018].
- DALTON, M. (2012) *Democracia e igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca*. México: TEPJF/CIESAS.
- ESPINOSA, G. (2009) *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: UAM-X, Colección Teoría y Análisis.
- ESPINOSA, G., Dircio, L. y Sánchez, M. (coord.) (2010). *La Coordinadora Guerrerense de mujeres indígenas: construyendo la equidad y la ciudadanía*. México: UAM-X/GIMTRAP/FIMI.
- GÓMEZ, M. (2004), “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena en la corte”. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*. Hernández, A., Sierra, T. y Paz, S. (coords.) México: CIESAS/Porrúa/Cámara de Diputados, pp. 175-205.
- HERNÁNDEZ, A. (2000) Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? En *Memoria*, núm. 132. México, pp.18-23.
- MANNHEIM, K. (1964) *Das Problem der Generationen*. En *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Hg. von Kurt H. Wolff, Luchterhand, Mannheim, K. Berlín: Neuwied, S. 509-565. Trad. El Problema de las generaciones. Disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/22919473/Mannheim-Karl-El-problema-de-las-generaciones-1928>> consultado 10 julio 2013.
- MATOS, M. y Paradis, C. (2013) Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: Debates actuales. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 45, sept., Quito, Ecuador, pp. 91-107.
- MÉNDEZ, G. (2016) Racismo y sexismo. Los cuerpos transgresores de las mujeres indígenas. En: Castro, I. y Morales, S. (Coords.), *Cuerpos*

- y diversidades. Miradas desde el sur*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad Intercultural de Chiapas, pp. 345-353
- MILLÁN, M. (2011) Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, vol.8, núm.17, sep./dic. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000300002> [consulta 12 de marzo 2019].
- MOHANTY, Ch. (2008) Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Suárez, L. y Hernández, A. (eds.). Madrid: Cátedra.
- MUFFE, Ch. (2001) Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate Feminista*. México: IFE/UNIFEM, pp. 2-14.
- OCHOA, K. (2016) Sembrando desafíos. Experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero. Disponible en: <<https://glefas.org/sembrando-desafios-experiencias-organizativas-de-mujeres-indigenas-en-guerrero/>> [consulta 15 de junio de 2019].
- RIVERA, T. (2013) Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/speech_rivera_es.doc> [consulta 15 febrero 2013].
- RED INTERDISCIPLINARIA DE INVESTIGADORES DE LOS PUEBLOS INDIOS DE MÉXICO (RIIPIM). Disponible en: <<http://www.investigadore-sindigenas.org/>> [consulta 10 de enero 2013].
- RED IBEROAMERICANA DE JÓVENES INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES (Rejina) (2017) Disponible en: <<https://redrejina.wordpress.com/>> [consulta 2 de julio 2019].
- SÁNCHEZ, M. (coord.) (2005a) *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México: UNIFEM/Instituto de liderazgo Simone de Beauvoir.
- _____ (2005b) Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas. En: *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 24, núm. 2. Disponible en: <<https://www.slideshare.net/MarciaMacedo/dossi-nouvelle-questiones-feministes-2005>> [consulta 5 de julio 2019].

- UNIFEM (2009) *Palabra y Pensamiento. Mujeres indígenas en el bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución mexicana*. México: UNIFEM.
- VALLADARES, L. (2008a) Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México. En: *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Pérez, M. (coord.), México: INAH, Colección Científica, pp. 69-92.
- _____ (2008b) Globalización de la Resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, núm. 35, año 18, México: UAM-I, pp. 47-65.
- _____ (2008c) La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena. En García, F. (comp.), *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, Quito: FLACSO-Ecuador/Ministerio de Cultura, pp. 289-309.

Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. Hacia epistemologías feministas y otras apuestas descoloniales

*Carmela Cariño Trujillo*¹

Introducción.

Un sitio desde donde se vive el mundo

Dos preocupaciones recorren este texto, una vinculada a mis reflexiones sobre la relación entre *colonialidad del saber* y *colonialidad del género* en la construcción del conocimiento científico y otra, sobre los aportes teórico-políticos de algunos feminismos negros e indígenas a la construcción de epistemologías feministas antirracistas y antipatriarcales. De este universo me interesa explorar el lugar o el papel de las profesionistas feministas indígenas, campesinas, negras y otras mujeres racializadas, que en los últimos años hemos llegado a las universidades y que formamos parte de una generación de mujeres que busca aportar a la construcción de *conocimientos otros* con un pie en la academia y con el otro en las luchas de nuestros pueblos y comunidades en la defensa de lo que denominamos como tierras-territorio-vida.

Quiero comenzar señalando que planteo estas reflexiones reconociendo mi lugar de enunciación como mujer de origen *Nuu Savi* y campesino, activista y feminista descolonial, además de socióloga y antropóloga. Estos elementos identitarios me cruzan y es desde ahí desde donde estoy pensando y reflexionando.

Reconocer mi lugar de enunciación como mujer subalterna no ha sido fácil, por múltiples razones. Nosotras, digo nosotras porque somos varias compañeras las que compartimos esta experiencia, no

¹ Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. carmencarinot@hotmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-2640-5263>>.

crecimos entre libros. Crecimos entre la milpa y la escuela, con nuestros padres y madres que no terminaron la primaria y abuelos y abuelas analfabetas. Somos las primeras en nuestras familias, y muchas veces también en nuestras comunidades, en ingresar a la universidad y realizar posgrados. ¿Qué importancia o qué relevancia tiene que mujeres en estos contextos estemos en estos espacios? Aura Cumes, maya kaqchikel, Aura Cumes reflexiona sobre lo que implica este proceso: “Para las y los subalternos no se trata simplemente de un espacio para crear libremente, sino que es, antes que nada, un campo de poder donde hay que empezar por luchar para que nuestras voces puedan ser escuchadas en medio de voces legitimadas” (Cumes, 2015: 136). “No se trata de victimizarnos, pero sí de reconocer las condiciones sociales que nos marcan” (Cumes, 2015: 148).

Nuestra llegada a la universidad como mujeres indígenas y campesinas se ha dado en condiciones de desventaja. Somos “formadas” con los modelos teóricos, epistémicos dominantes que no responden a las problemáticas de las cuales venimos. Por ello reconozco que retomo aquí mi experiencia porque es el contexto desde el cual trazo estas reflexiones que pongo sobre la mesa, pensando en la posibilidad de construir un *sentipensar* actuar feminista antirracista y descolonial, como una tarea de una generación de mujeres antropólogas (aunque no solo desde la antropología) de origen indígena y campesino, que hoy en día nos encontramos en espacios académicos universitarios que generaciones anteriores a las nuestras no pudieron ocupar.

Desde este contexto me interesa reflexionar sobre algunos temas que considero relevantes dentro de los tópicos que aquí nos ocupan. La relación entre *colonialidad del saber* y *colonialidad del género* en la construcción del conocimiento científico. Así como los aportes de algunos feminismos en la construcción de epistemologías feministas antirracistas y antipatriarcales. Analizo también el lugar o el papel de feministas indígenas, campesinas, negras y otras mujeres racializadas que en los últimos años hemos llegado a las universidades y que formamos parte de una generación de mujeres que luchamos por insertarnos en espacios que históricamente nos han excluido.

Colonialidad del saber y colonialidad de género **en la construcción del conocimiento**

La *colonialidad* es, en términos de Aníbal Quijano:

uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 2000: 1).

La *colonialidad* no es una exterioridad, ni una condición del pasado, no es solo la subordinación de una cultura sobre otra. Es también una colonización del imaginario de los dominados:

Fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992: 12).

Es así como la *Colonialidad* “instaura una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo occidental, encarnado en la razón instrumental propia del conocimiento experto” (Mignolo, 2005: 47). Esa subalternización de saberes y conocimientos forma parte de las múltiples *separaciones* de las que habla Edgardo Lander (2004: 168), las cuales son constitutivas de una perspectiva cognitiva particular/específica de la cultura occidental que poco o nada tiene

que ver con las perspectivas cognitivas que se encuentran en otras partes del planeta.

Es desde la lógica de las *separaciones* de donde surgen las Ciencias Sociales en el siglo XIX en Europa occidental, las cuales constituyen la creación de una perspectiva de conocimiento que se da en una región del planeta y en una época particular (Dussel, 2000; Lander, 2004: 170). Desde sus inicios, las llamadas Ciencias Sociales se basarán en la división disciplinaria: “en la separación entre objeto y sujeto, así como en la pretensión de un conocimiento objetivo, universal y descorporeizado” (Lander, 2004: 171). Esa forma de ver el mundo nombrada como conocimiento científico se consolida en el siglo XIX, sin embargo, tiene una raíz más profunda, que llega hasta 1492.

Edgardo Lander (2004) plantea que en la construcción del conocimiento moderno las *separaciones* serán su fundamento. Estas separaciones *razón-cuerpo, sujeto-objeto* establecen la ruptura primordial entre sujeto/objeto de conocimiento, de tal forma que:

En la ruptura radical entre razón y cuerpo fue posible la postulación de un sujeto de conocimiento totalmente separado del objeto, de un sujeto de conocimiento que como tal no está de modo alguno implicado en el objeto, y por lo tanto puede producir un conocimiento sin contaminación del sujeto, esto es, un conocimiento objetivo. De esta manera, la construcción que separa sujeto y razón representa la posibilidad de una propuesta de un conocimiento objetivo y universal (Lander, 2011: 169).

Así la *universalidad* se basará en la idea de un conocimiento que no depende ni del lugar, ni del tiempo en el cual se produce (Lander, 2004: 169) ni de *quién* lo produce. Por tanto, pretende ser válido para todo lugar, para toda época y en todo momento.

Este tipo de conocimiento asumido como *científico* construye el “sujeto abstracto del conocimiento” (Lander, 2011: 169). Sin embargo, este “sujeto abstracto” no lo es tanto, pues en realidad es “un sujeto particular, que habla, interpreta, construye, entiende el mundo e incide en él desde un lugar, ese lugar privilegiado de enunciación –*locus de enunciación*– como diría Mignolo, desde el cual se construye este conocimiento abstracto universal” (Lander, 2004: 169). Un sujeto

que puede ser caracterizado como europeo, blanco, masculino, de clase alta, heterosexual, productor del saber científico y que escribe desde las instituciones especializadas productoras de saber, como la universidad. Un sujeto que también puede ser una mujer, blanca, de clase alta, norteamericana y heterosexual.

Desde su origen, las ciencias sociales han sido una pieza fundamental para la construcción del sistema moderno/colonial,² ya que ellas se han encargado de construir, como plantea Santiago Castro Gómez, “una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar” (2011: 165). De tal forma que las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitan a un sistema abstracto de reglas llamado “ciencia”, sino que tienen consecuencias prácticas en la medida en que han sido capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado.

Las necesidades cognitivas del capitalismo han guiado la producción de esta forma de conocer. Según Aníbal Quijano (1992) “la medición, la cuantificación, la externalización (u *objetivación*, *tornar objetivo*) de lo cognoscible en relación al sujeto a conocer [...] Esta forma de conocimiento fue impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad”.

Así, desde la Universidad occidentalizada, “cualquier conocimiento que pretenda situarse desde la corpo-política del conocimiento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) o la geopolítica del conocimiento (Dussel, 1997) en oposición al mito del conocimiento no situado de la egopolítica cartesiana del conocimiento se desecha como sesgada, inválida, irrelevante, falta de seriedad, parcial; esto es, como conocimiento inferior” (Grosfoguel, 2013: 38).

Desde esa perspectiva, los conocimientos generados desde otras lógicas no legitimadas por la academia carecen de científicidad. Esto es lo que Edgardo Lander ha nombrado *colonialidad del saber*, la cual es una forma de *colonialismo epistémico* que, como decíamos, argumenta una *pretensión* de *neutralidad* y *objetividad* del método científico.

² *Modernidad/colonialidad*. La conceptualización de la modernidad/colonialidad se basa en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Entre ellos se encuentran el énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los mojoneros aceptados como la Ilustración o el final del siglo XVIII (Escobar, 2000: 60).

Ramón Grosfoguel (2013: 39) ha señalado que esta perspectiva es una expresión de un *racismo/sexismo epistémico*, el cual ha considerado inferiores todos los conocimientos procedentes de seres humanos clasificados como no occidentales, no masculinos y no heterosexuales. Gayatri Chakravorty Spivak (1998), pensadora india, nombra *violencia epistémica* a la idea que considera no científicos los conocimientos resultado de otras epistemologías que reconocen el lugar de enunciación y la subjetividad de quien investiga. Esa *violencia epistémica* perpetúa la opresión de ciertos conocimientos y de las personas que los generan.

Estas *separaciones*, como las nombra Edgardo Lander, están vinculadas también a la construcción de *género* que atribuye a los hombres la razón y la objetividad, mientras a las mujeres la corporeidad y subjetividad. Esta separación, como todas las demás separaciones, no solo estaba planteando una diferenciación sino también una jerarquía: aquí quien ocupa el lugar de privilegio es la “razón” y por tanto el género masculino. Para Lander esa “separación entre lo masculino y lo femenino, asociada a razón-cuerpo está igualmente relacionada a una separación característica de la cultura de Occidente: la que se da entre cultura y naturaleza, noción de acuerdo con la cual la cultura es un ámbito autónomo, autoexplicativo, separado de la naturaleza” (Lander, 2004: 168-169).

Desde el *feminismo descolonial*,³ la idea de la *colonialidad del género*, propuesto por María Lugones, puede darnos elementos clave para pensar este tema. Lugones (2008: 44) ha planteado que “la colonialidad del género significa que los colonizados, los racializados como no humanos en la Colonia –y después- somos pensados como bestias, sin género”. En ese sentido, ¿cuál es el lugar del *género* en las sociedades precolombinas y qué lugar ocupa en la organización de las sociedades colonizadas? Pensadoras como Oyeronké Oyewumí (2017) y María

³ El feminismo descolonial es una apuesta teórica, epistémica y política que en palabras de Yúderkis Espinosa: “se reconoce emparentado con la tradición teórica iniciada por el feminismo negro, de color y tercermundista en Estados Unidos, con sus aportes a pensar la imbricación de la opresión (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciado un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades” (Espinosa, 2014: 8).

Lugones (2008: 42) señalan que el género es una imposición colonial. Es decir, el *género* no ha sido un eje organizador en todas las sociedades, como argumenta Oyewumí (2017: 283) en su estudio sobre la sociedad Yorubá, en el que afirma que antes de la colonización occidental el género no era un eje organizador de la vida social. De ahí que, asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de “dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo” (Oyewumí, 1997, en Lugones, 2008: 87).

Oyewumí plantea que “La colonización, además de ser un proceso racista, fue también un proceso por el cual se institucionalizó y legitimó la hegemonía masculina en las sociedades africanas” (2017: 256).

Así el *género* se impondrá como otra dicotomía jerárquica, otra forma de separación, poseída solo por las y los colonizadores. Sin embargo, el sistema de género colonial impuesto a las mujeres colonizadas difiere del sistema de género impuesto a las mujeres de los colonizadores (Lugones, 2008: 47). El cual subordina a las mujeres europeas, pero deshumaniza tanto a las y los indígenas.

A partir de los trabajos de Oyeronké Oyewumí y de Paula Gun Allen, María Lugones plantea que es importante entender “que la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua” (Lugones, 2008: 43). A esta afirmación es importante añadir el papel que la *colonialidad del saber* jugó en el proceso de imposición de una interpretación del mundo en el que la clasificación de la población en términos de *género* ocupó un lugar igual de determinante que la *raza*.

La imposición de este sistema colonial del género solo fue posible, con la confabulación de los “hombres” colonizados con los colonizadores, así como con las mujeres de los colonizadores, solo de esta manera lograron imponer su sistema colonial de género. En ese sentido Oyewumí plantea que, “en la situación colonial, no hubo una jerarquía de dos sino de cuatro categorías. Comenzando en la parte superior, en la que estaban: los hombres (europeos), las mujeres (europeas), los nativos (hombres africanos) y lo Otro (las mujeres africanas)” (2017: 253).



Construcción colonial de género. (Elaboración propia).

La construcción del *sistema de género colonial-moderno* se caracterizó por la dicotomización y jerarquización de la población. Para las mujeres colonizadas el lugar en la estructura jerárquica colonial fue el peor. En la medida en que, como señala Oyeronke Oyewumí para el caso de las mujeres Yorubá, “Se les impuso, así, la nada envidiable posición de las mujeres europeas, aún cuando las europeas vivieron por encima de ellas debido a su privilegio racial”. Y continúa: “las hembras se volvieron subordinadas tan pronto como se les “inventó” como mujeres –una categoría homogénea y encarnada–. Así fueron invisibilizadas por definición” (Oyewumí: 2017: 253). De tal forma que, en el sistema europeo de jerarquía sexual, las hembras serían inferiores y subordinadas a los machos.

De acuerdo con estos argumentos, las autoras señalan que la creación de la categoría “mujeres” fue uno de los primeros éxitos del Estado colonial (Oyewumí, 2017: 212). La colonización como proceso de racialización, engenerización y, por tanto, de jerarquización de la sociedad colonizada inferioriza a las hembras colonizadas como un hecho inseparable del proyecto colonial. De tal forma que la categoría *mujer* sin especificación, no tiene sentido o tiene un sentido racista en la medida que hace referencia al grupo dominante de esa categoría, es decir a las mujeres burguesas, blancas, heterosexuales (Lugones, 2008: 25), in-

visibilizando y negando así la existencia de las mujeres que no forman parte de ese grupo dominante. De ahí que Lugones plantea:

En el desarrollo de los feminismos del siglo xx, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas en el espacio privado y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente constituyen a la mujer blanca y burguesa (Lugones, 2008: 44).

Breny Mendoza coincide con estos planteamientos al señalar:

Es recién con la intrusión del poder colonial occidental que estas sociedades sin género sucumben a una jerarquización basada en una idea de género que está atada a los cuerpos, que se vuelve compulsivamente dimórfica, patriarcal, heteronormativa y homofóbica. A partir de ese momento, el género tal como la raza se convierten en instrumentos poderosos para destruir los tejidos sociales de la sociedad colonizada, para dividirla, romperla y antagonizarla desde adentro (Mendoza, 2014: 50).

Es así como el género se implanta “para producir jerarquías internas y romper los lazos de solidaridad que existían entre hombres y mujeres, se reinventan los hombres y las mujeres indígenas como seres antagonicos con el objetivo de destruir sus culturas” (Mendoza, 2014: 50-51). “Los colonizados, tanto hombres como mujeres quedaron definidos en el patrón de poder de la colonialidad tácitamente como bestias, es decir, poseyendo un sexo masculino o femenino, grotestamente animalizados” (Mendoza, 2014: 52). Es así como “las sociedades colonizadas siguen siendo, de manera perversa, sociedades sin género, no porque carezcan de una jerarquización basada en género como en el pasado, sino porque hombres y mujeres han sido despojados de su humanidad” (Mendoza, 2014: 53). De ahí que las hembras colonizadas, al ser animalizadas se podían explotar, violar, despojar, hasta la muerte, sin límites y sin remordimiento. Esta condición explica

la negación de sus ontologías y epistemologías, en la medida que han sido animalizados.

Las blancas burguesas en esta construcción colonial del género van a ser las únicas consideradas como mujeres, el resto serán excluidas por ser consideradas como animales, por tanto, seres “sin género”, es decir, consideradas hembras, pero sin las características de la feminidad mencionadas anteriormente. En otras palabras, las colonizadas fueron inferiorizadas dentro del estatus que acompaña el género mujer, pero sin ninguno de los privilegios que, a pesar de todo, tenían las mujeres burguesas blancas.

La *colonialidad de género*, a su vez, estaría develando que dentro de la teoría feminista *existe también un lugar de enunciación privilegiado*, que coloca a unas mujeres por encima de otras mujeres y de otros hombres. Así argumenta Oyewumí “el feminismo, a pesar de su actitud radical, exhibe las mismas características etnocéntricas e imperia- listas de los discursos occidentales que busca subvertir” (2017: 55). Por lo que “Aunque en su origen, definición y práctica el feminismo es un discurso universalista, las preocupaciones y preguntas que le han dado forma son occidentales” (Oyewumí, 2017: 55-56).

Como señala Lugones (2008: 32), retomando a Paula Gun Allen, la construcción del conocimiento es una construcción *engenerizada*, es decir, la producción de género estará en manos de los hombres, blancos, heterosexuales, así como de las mujeres con esas condiciones. A esta incapacidad de reconocer la existencia de una *colonialidad de género* que se basa, entre otras cosas, en la negación de humanidad y por tanto en la incapacidad de producción de conocimiento que afecta a unas y beneficia a otras, Yuderkys Espinosa la nombra *racismo de género*, el cual se expresa, por ejemplo, en:

una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiada dentro de la matriz moderna colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar ese lugar a costa de “sacrificar”, invisibilizando diligentemente el punto de vista de “las mujeres” en menor escala de privilegio, es decir las racializadas empobrecidas dentro de un orden heterosexual (Espinosa, 2014: 10).

Dicho *racismo de género* estaría colocando a las mujeres racializadas en una posición de mayor desventaja como generadoras de conocimiento respecto a otras mujeres privilegiadas, situación que muchas veces en el mismo feminismo hegemónico pasa desapercibida.

Más allá de la teoría del *punto de vista*.

Aportes de la epistemología feminista negra e indígena

Sin duda la epistemología feminista ha cuestionado también, de forma importante, la *objetividad* y la idea de la *neutralidad* en la investigación científica, aunque estos aportes son muy poco citados por las distintas teorías o corrientes críticas. Sin embargo, la epistemología feminista ha planteado cuestionamientos críticos radicales a la ciencia dominante desde hace varias décadas.

Entre ellos se conocen los trabajos de la *teoría del punto de vista*, entre los que se encuentran los aportes de Donna Haraway (1991) y Sandra Harding (1998), por mencionar algunas. Donna Haraway (1995: 324), feminista estadounidense reflexiona sobre la “objetividad” así como la idea de la *neutralidad* como condición para que la realización de un trabajo pueda considerarse como científico. Frente al debate, Haraway argumenta a favor de *conocimientos situados* y de una perspectiva parcial pues es desde ahí como se construye la *objetividad feminista*.

Sandra Harding, filósofa feminista contribuye también de forma relevante a la crítica a los conceptos *objetividad* y *neutralidad* en la ciencia. Es además una de las promotoras de la teoría del *punto de vista*, la cual plantea: “empieza por la vida de las mujeres para identificar en qué condiciones, dentro de las relaciones naturales y/o sociales, se necesita investigación y qué es lo que puede ser útil (para las mujeres) que se interroge de esas situaciones” (1998: 33). En su texto *Ciencia y feminismo*, cuestiona el androcentrismo de los estudios tradicionales y plantea que la voz de la ciencia es masculina y que la historia se ha escrito desde el punto de vista de los hombres, plantea la importancia de las teorías epistemológicas alternativas que legitiman a las mujeres como sujetos de conocimiento (Harding, 1998: 14). Señala que la

ciencia social tradicional “formula únicamente preguntas sobre la vida social que plantean problemas desde la perspectiva de las experiencias sociales de los hombres (por supuesto, de los blancos, occidentales y burgueses)” (Harding, 1998: 20). De tal forma que la lógica de la investigación científica es: “Definir los problemas que requieren explicación científica exclusivamente desde la perspectiva de los hombres burgueses y blancos [lo cual] conduce a visiones parciales y hasta perversas de la vida social” (Harding, 1998: 21).

Sandra Harding y Donna Haraway postulan la no desaparición de la subjetividad de quien investiga, sino su puesta en escena en la investigación. De tal forma que no es la subjetividad la que tiene que desaparecer para no contaminar la investigación, sino que precisamente su aparición y explicitación (intereses, deseos, afectos) es lo que verdaderamente sitúa y por ende torna objetiva una investigación.

Sin duda los aportes de feministas como Harding y Haraway, son muy importantes, sin embargo, antes de la *teoría del punto de vista*, ya las feministas negras habían reflexionado al respecto. Los escritos del feminismo negro y de color de finales de los años setenta y ochenta, entre ellos los trabajos de Angela Davis (1981), Audre Lorde (1979), Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (1988), son ejemplos, ya que inciden y narran las experiencias desde posiciones no privilegiadas de conocimiento (Collins, 2000), sin embargo, sus aportes no son cabalmente reconocidos.

Al respecto Patricia Hill Collins planteará:

Los estudios de las mujeres han desafiado las ideas supuestamente hegemónicas que provienen de la élite de hombres blancos. Irónicamente, la teoría feminista también ha reprimido las ideas de las mujeres negras. A pesar de que las intelectuales negras llevamos tiempo expresando una conciencia feminista propia sobre la intersección de la raza y la clase en la estructuración del género, históricamente no hemos participado plenamente en las organizaciones de las feministas blancas (Collins, 1990: 7).

Los aportes del feminismo negro, en Estados Unidos, han planteado elementos fundamentales para la teoría del *punto de vista*; hacen énfasis en una *perspectiva colectiva*, que argumenta sobre la importancia

de la *experiencia*, así como de la *conciencia* en el trabajo de activistas y académicas negras (Collins, 2012: 104).

Los valores colectivos en los barrios negros estadounidenses, combinados con las experiencias de la clase trabajadora de la mayoría de las mujeres negras, han provisto históricamente tanto mundos cotidianos colectivos como individuales. De esta forma, la cultura negra estadounidense creada permanentemente a través de la experiencia negra vivida de segregación racial posibilitó la emergencia de un punto de vista de las mujeres negras (Collins, 2012: 105).

Desde la perspectiva de Collins (2012: 109) el legado de lucha constituye uno de los principales elementos del “punto de vista” de las mujeres negras. Este punto de vista compartido no implica que tengan experiencias idénticas o que interpreten las experiencias de manera similar. Es decir, “esto no significa que exista un punto de vista homogéneo de la *mujer* negra” (Collins, 2012: 111).

Collins (2012: 113) plantea también que: “Una razón clave por la que los puntos de vista de los grupos oprimidos son reprimidos es que los puntos de vista auto-definidos pueden estimular la resistencia”. Ella argumenta que “el conocimiento por el conocimiento no es suficiente —el pensamiento feminista negro debe tanto estar ligado a las experiencias vividas de las mujeres negras como aspirar a mejorar esas experiencias de alguna manera” (Collins, 2012: 116). Aura Cumen (2015) coincide con este argumento cuando señala que traemos nuestras experiencias no para victimizarnos sino para disputar desde ahí otros horizontes de sentido.

Lo planteado por Collins es de gran relevancia en términos de la crítica que estaría planteando al conocimiento considerado como científico, que argumenta la *objetividad* a partir del distanciamiento del *sujeto* que conoce con el *objeto* a conocer, en ese sentido la apuesta por un *conocimiento situado* y por reivindicar la *experiencia* como un lugar de generación de conocimiento tiene como finalidad reconocer que ese es un lugar desde donde es posible transformar las realidades que nos oprimen como mujeres racializadas que formamos parte de grupos subalternizados. Se trata de esos lugares que generan “conocimiento

común, menospreciado [...] que proviene de nuestras acciones y pensamientos diarios, [el cual] constituye el primer y más fundamental nivel de conocimiento” (Collins, 2012: 119).

Collins plantea la importancia de la construcción de un *punto de vista* desde la *mirada colectiva* de las mujeres negras cuya opresión no se debe únicamente al hecho de “ser mujeres”, sino también a la deshumanización de la que han sido objeto. En ese sentido, no se trata de un lugar situado desde una mirada individualista, sino desde un punto de vista que parte de una *mirada colectiva* que además reivindica la auto-definición, “porque hablar por una misma y trabajar una agenda propia es esencial para el empoderamiento” para desde ahí promover coaliciones efectivas entre los grupos (Collins, 2012: 122).

Los aportes de la epistemología feminista negra dan pasos importantes en la crítica a la ciencia y a su discurso sobre la *objetividad-universalidad*, desde posiciones que trastocan profundamente los planteamientos de la ciencia moderna. Estos aportes cuestionan al feminismo que critica el androcentrismo de la ciencia, que pasa por alto el racismo que existe a su interior, cuando se homogeniza y se invisibilizan las múltiples opresiones de las que somos objeto la mayoría de las mujeres, pero no todas.

La teoría feminista ha pensado tradicionalmente, el cuerpo de la mujeres únicamente como generizado, invisibilizando los aportes de mujeres negras e indígenas que desde hace más de un siglo, señalaron la existencia de múltiples opresiones y su imbricación; como son por ejemplo el discurso de Sojourner Truth, presentado ante la Asociación Americana para la Igualdad de Derechos, en 1851, cuando lanzó la pregunta: “¿Acaso no soy yo una mujer?”; o los aportes de la declaración de la Colectiva Rio Combahee (1977) con la intervención de Domitila Barrios, “una mujer de las minas de Bolivia”, en la tribuna del Año Internacional de la Mujer en 1975; y las múltiples declaraciones de las mujeres indígenas mayas bases de apoyo, milicianas y comandantas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, desde 1994.

En ese mismo sentido, Audre Lorde en 1984 escribía: “En conjunto, el actual movimiento de las mujeres blancas se centra en su opresión como mujeres e ignoran las diferencias de raza, opción sexual, clase y edad. Se produce una pretensión de homogeneidad de las ex-

perencias bajo la palabra *sororidad*, que de hecho no existe” (Lorde, 1984: 116).

Lo que conocemos como la teoría feminista hegemónica pocas veces ha mirado hacia posiciones feministas no hegemónicas, que no consideran la interseccionalidad de las opresiones. La teoría feminista ha dejado fuera la *raza* como una relación de dominación en el seno del propio feminismo y de las sociedades en general. Las feministas negras e indígenas han argumentado desde hace bastantes décadas que la noción de raza, clase, género y sexualidad son variables co-dependientes y que no pueden separarse (Lorde, 1984; Davis, 1981). Sin embargo, estas aportaciones no han sido lo suficientemente valoradas.

Los feminismos antirracistas y descoloniales proponen retomar los aportes del feminismo negro y de otros feminismos, así como los múltiples aportes de mujeres racializadas que se han opuesto al discurso que argumenta mirar a las mujeres como un grupo homogéneo y niega la existencia de una jerarquización que ha colocado a unas mujeres por encima de otras. En este sentido la apuesta por “un punto de vista” feminista antirracista y descolonial tendría que cruzar por el reconocimiento de la diversidad del sujeto mujeres, así como de la existencia de múltiples opresiones, de *clase*, *raza*, *sexualidad*, entre otras, por tanto, estaríamos hablando de que no es posible construir *un* punto de vista feminista.

La propuesta antirracista y descolonial visibiliza las relaciones de poder entre mujeres y pone un énfasis importante en la supuesta homogeneidad del sujeto mujer, “unitario, coherente y estable”, tanto en su dimensión política como epistémica. En ese sentido hace énfasis en que el *género* no es la única ni la más importante forma de opresión de las mujeres puesto que las opresiones de *clase*, *raza*, *sexualidad*, etc., se imbrican de tal forma que no pueden ser separadas (Espinosa, 2015; Lorde, 1984; Lugones, 2008). Y es a partir de esos múltiples lugares de opresión desde donde se piensa y desde donde se busca construir epistemologías feministas otras.

Por tanto, reconocer el lugar de enunciación desde las múltiples opresiones no significa asumir una posición victimista de la experiencia de las mujeres, sino una re-interpretación de esas experiencias que sitúan a las mujeres como agentes sociales activos, frente a las múltiples

opresiones, historias y contextos adversos. Es una apuesta que reconoce la importancia de la *experiencia*, de pensar desde conocimientos situados compartidos como un lugar desde el cual se pueden construir *coaliciones* para la lucha por la justicia social en todas sus formas. En palabras de Yuderlys Espinosa, significa:

pasar de una vez por todas a producir y visibilizar de forma amplia nuestra propia interpretación del mundo, como tarea prioritaria para los procesos de descolonización. Una tarea que debe estar acompañada de procesos de recuperación de las tradiciones del saber que en Abya Yala han resistido al embate de la colonialidad, así como aquellas que desde otras geografías y desde posiciones críticas han contribuido a la producción de fracturas epistemológicas” (Espinosa, 2014: 8).

Reflexiones finales

Las mujeres indígenas y campesinas en nuestro continente apostamos a la descolonización a partir de la lucha por la defensa de nuestros cuerpos-corazones, tierras y territorios (como lo han planteado las feministas xinkas de Guatemala) y desde ahí nos arriesgamos a generar conocimientos para la resistencia. Esta no es una tarea fácil, pues implica nadar a contra corriente, pues nuestros conocimientos siguen siendo negados aún cuando muchas apostamos también a hacerlo desde las mismas universidades.

Las apuestas descoloniales de las mujeres racializadas en nuestro continente parten desde las experiencias, las historias marcadas en cuerpos y corazones racializados, cuerpos que han sido negados, deshumanizados y señalados como incapaces de pensar y de generar ideas. Algunas lo intentamos desde las Universidades, otras desde las luchas en las comunidades con sus organizaciones, en un permanente fuera/dentro; desde múltiples lugares buscamos contribuir en la construcción de otras epistemologías en clave crítica a la modernidad/capitalista/patriarcal/racista. Los aportes que desde distintos lugares se están gestando, contribuyen a la construcción de otros feminismos y de otras formas de sentir/pensar/hacer/conocer.

Es cierto que nuestras experiencias como mujeres subalternas nos proporcionan una perspectiva singular, la cual no está disponible para otros grupos, ese conocimiento situado implica una responsabilidad como ha señalado Patricia Hill Collins, “la responsabilidad primaria en la definición de una cierta realidad recae en las personas que viven esa realidad, quienes realmente tienen esas experiencias” (2012: 122).

Esto me hace pensar que hoy más que nunca es necesario utilizar nuestra posición fuera-dentro, para aportar elementos que nos permitan pensar nuestras realidades para afrontar de forma colectiva los problemas que hoy se viven, por ejemplo a la defensa de los territorios y de la vida y en contra de los megaproyectos de muerte. Hoy más que nunca es urgente apostar a la construcción de conocimientos otros, con o sin disciplinas que abonen a la defensa de la vida. Y en esta tarea se encuentran muchas compañeras indígenas, campesinas, afrodescendientes en América latina, muchas no están en las universidades y otras sí. Me parece que también desde aquí podemos aportar nuevas epistemologías, conocimientos otros al servicio de la defensa de la vida y no del actual sistema de muerte.

Por ello es necesario y urgente crear *coaliciones* que generen conocimientos, ideas, que abran surcos y abonen a la lucha de nuestros pueblos por la defensa de la vida, desde una perspectiva feminista, antirracista, anticapitalista, descolonial, dentro y fuera de la academia. Pienso que ese es el reto de esta generación de antropólogas indígenas y campesinas o de sectores racializados que estamos intentando pensar con un pie en la academia y con el otro en nuestras comunidades o en los movimientos sociales de los que somos parte o con los que colaboramos. La apuesta es a mirar y recuperar las voces e ideas que han sido invisibilizadas por la academia en general y por el feminismo hegemónico, y desde ahí aportar en la construcción de epistemologías otras que nos permitan tejer respuestas colectivas a la crisis múltiple que hoy estamos viviendo. Las mujeres indígenas y campesinas tenemos una tarea muy importante, pero valdría la pena caminar juntas con otras compañeras que reconociendo sus privilegios estén dispuestas a construir *coaliciones*, como las nombraron las feministas negras y de color en Estados Unidos frente a la construcción de conocimientos otros a favor de la vida y contra el sistema de muerte que hoy nos tiene al borde del abismo.

Bibliografía

- ANZALDÚA, G. (1987) Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas. En: *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Moranga, C. y Castillo, A. (eds.). San Francisco: Ism Press. 219-230.
- COLLINS, P. (2012) Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En: *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños. 99-134
- _____. (1990) *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- CASTRO, G. (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill libros.
- CUMES, A. (2015) La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En: *Prácticas otras de conocimientos (s). Entre crisis, entre guerras*. Chiapas, México: Retos, 135-158.
- DAVIS, A. (1981) *Mujeres, raza y clase*. Madrid, Akal.
- DUSSEL, E. (2000) Europa, modernidad y eurocentrismo. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander, E. (comp.). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- ESCOBAR, A. (2000) Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Revista Tabula Rasa*, enero-diciembre. Bogotá, Colombia. 51-86.
- ESPINOSA, Y. (2014) Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*. México, 7-12.
- FANON, F. (2010) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL.
- GROSFOGUEL, R. (2013) Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, núm. 19. Bogotá.
- HARAWAY, D. (1991) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARDING, S. (1998) Is there a feminist method? En: *Feminism and methodology*. Trad. G. E. Bernal. Disponible en <http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/81-2350ske.pdf> [consulta 26 de agosto 2016].

- LORDE, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*, Nueva York, The Crossing Press.
- _____. (1979) Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo, En: *Esta puente mi espalda, voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, Moranga, C. y Castillo, A. (eds.). San Francisco: Ism Press.
- LUGONES, M. (2008) Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En: *Género y descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Ediciones del Siglo.
- MENDOZA, B. (2014) *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México: Herder.
- MIGNOLO, W. (2005) *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial*. Colombia: Tabula Rasa, 47-71.
- OYEWUMÍ, O. (2017) *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: En la Frontera/GLEFAS.
- QUIJANO, A. (1992) "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, 11-20. Disponible en <<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>> [consulta 20 febrero de 2019].
- SOJOURNER, T. (2012) Sufragio femenino. 21 de junio de 1981. En: *Feminismos negros Una antología*. Jabardo, M. (ed.). Madrid: Traficantes de sueños. 61-69.
- SPIVAK, C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf> [consulta 23 de agosto 2016].

Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente

*Georgina Méndez Torres*¹

Introducción

La escritura permite narrar, explicar, contar, registrar la participación y, paradójicamente, también evidenciar las ausencias de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano. La escritura es un elemento clave para las reflexiones políticas y metodológicas de las mujeres indígenas, que se reflejan en las publicaciones y en la consolidación de organizaciones en donde el centro de atención es la formación para el fortalecimiento de sus liderazgos. Las experiencias sistematizadas en este capítulo pretenden dar cuenta de una prolifera producción que surge desde la comunidad, en las que se narran historias de explotación.

“Dios me libre de un indio civilizado porque ya sabe defenderse, ya sabe contestar, ya sabe conversar” (Rodas, 1989: 43), estas son algunas reflexiones de Dolores Cacuangó, líder kichwa de la sierra ecuatoriana, quien fue una de las mujeres que luchó y se organizó en contra los hacendados en Ecuador, y quien vió en el acceso a aprender a leer y escribir en castellano uno de los medios para la defensa de sus derechos. Ella demostró la importancia que tiene el apropiarse de las herramientas del poder para defenderse como pueblos y también para hacer justicia. Saber leer y escribir se constituía en un arma contra la amenaza y el despojo de sus tierras, les permitía defenderse, organizarse y alzar la voz. Esta frase de Dolores Cacuangó también refleja las batallas que las

¹ Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH)-Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (RIIPIM). mendezgeorgina@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-4993-9337>>.

mujeres indígenas hemos dado en el entorno familiar y comunitario, la militancia ha transformado nuestras vidas personales y profesionales.

La escritura nos ha permitido sistematizar las trayectorias personales y colectivas, narrar, explicar, contar, registrar la participación y paradójicamente también evidenciar las ausencias de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano. En el ejercicio de la escritura son elementos claves las reflexiones políticas y metodológicas de las mujeres indígenas que se reflejan en las publicaciones, pero también en su práctica política y en su militancia.

A pesar de las luchas de las mujeres indígenas, seguimos siendo consideradas como actoras pasivas, víctimas y vistas como necesitadas de “conciencia”. Aún no se han reconocido los espacios creativos de aprendizaje y de accionar político que las mujeres indígenas vienen construyendo, como son las escuelas de liderazgo y las asociaciones civiles que se han formado por y para las mujeres. Me parece fundamental señalar esto, porque es precisamente en la práctica, en el hacer, que las apuestas teóricas descoloniales, feministas y de la academia comprometida que tiene sentido la voz de las mujeres indígenas. Me anima por ello, a compartir mis palabras porque soy parte de esas historias, de reflexiones, de construcción a partir de la academia, del acompañamiento a organizaciones y del aprendizaje entre mujeres indígenas. Visibilizó, por lo tanto, las estrategias políticas surgidas, caminadas y pensadas desde las experiencias de colonización de los cuerpos y de las rupturas con el sistema de poder imperante.

La organización de las mujeres indígenas en América Latina abarca un conjunto de teorizaciones y estrategias lúdico-políticas que tienen como objetivo la defensa de sus derechos, de la vida, del fortalecimiento de su participación y la consolidación del movimiento de mujeres, en graves contextos de violencia. Los saberes que se fortalecen en las luchas de las mujeres surgen de sus experiencias y sus realidades cotidianas, en espacios y tiempos históricos concretos, pero también de las alianzas entre mujeres de distintas generaciones y trayectorias. Estas experiencias han sido sistematizadas y dan cuenta de una prolífica producción que surge desde la comunidad, que narran historias de explotación, pero también de liderazgos políticos que han fortalecido a las organizaciones de mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas: entre la oralidad y la escritura. Nuestra militancia en el presente

Militancia en el presente, así llama Joanne Rappaport (2005) al conjunto de historias orales y escritas que dan continuidad a la memoria de las comunidades indígenas. Esa narrativa que ha pasado de generación en generación, menciona, no solo es una narrativa que da cuenta de las luchas generacionales por la restitución de las tierras en el Cauca, en Colombia, “son mucho más que relatos [...] son palimpsestos, cuyos múltiples presentes se sobreponen a los pasados que buscan representar, transmitidos a través de una cuidadosa selección de palabras e imágenes que ayudan a los narradores a recordar por qué son importantes” (2005: 18). Son evidencias del pasado que constituyen su historia presente. En este sentido, la militancia en el presente en las luchas de las mujeres indígenas se nutre de esas historias de despojo, y son ahora “eventos que inciden en la vida diaria” (Rappaport, 2005: 18). Al respecto, Martín-Barbero (2003) hace referencia a los saberes históricos que son aquellos que historizan nuestro presente y nos hacen tomar conciencia del pasado para tener un posicionamiento político hoy.

La oralidad y la escritura forman un binomio que está presente en el accionar político de las mujeres y de sus organizaciones. La oralidad es entendida como aquellos saberes de las ancestras, que son fuente de pensamiento, pero también de las historias de las nuevas generaciones de mujeres que con su caminar y experiencia van trazando el camino que guiará los pasos de las mujeres venideras.

En los levantamientos indígenas en América Latina y en la organización internacional, la presencia de las mujeres indígenas en la actualidad ha sido reconocida a través de sus agendas y sus alianzas entre mujeres (Valladares, 2008). Se ha destacado el papel que tienen para asumir cargos directivos, especialmente en las áreas de mujeres de las estructuras organizativas o en las distintas cooperativas de mujeres. Sin embargo, las distintas actividades que las mujeres indígenas realizaban o los obstáculos que han venido enfrentando para asumir cargos de liderazgo no habían sido visibilizados. Que hoy existan mujeres indígenas liderando organizaciones, sistematizando y escribiendo sus historias y sus trayectorias personales es parte de las rupturas con modelos de género

autoritario y patriarcal, así como por las alianzas complejas entre mujeres feministas, organizaciones no gubernamentales, iglesia y el estado.

Conocemos las historias de las mujeres indígenas porque distintas investigadoras, especialmente mujeres académicas, centraron su atención en sus procesos organizativos, en su militancia y liderazgo. De las mujeres indígenas organizadas conocíamos su trayectoria por sus pronunciamientos, por la celebración de los encuentros internacionales, por las declaraciones políticas, y por las publicaciones que dan cuenta de las historias de las mujeres y de los movimientos, dando voz a los pueblos (Botero, 2015; Gargallo, 2012; Rodas, 1989) y, además de aquellos libros que han sido trabajados de manera colectiva dando lugar a los procesos de co-teorización e investigación de colabor (Leyva y Speed, 2008). Es mi deseo resaltar, aquellos textos que han sido escritos por las propias mujeres indígenas, porque escribir es un acto de rebeldía y de resistencia.

La escritura es necesaria para dar a conocer las trayectorias personales-comunitarias que sirven de análisis para nuestras organizaciones de base, de asociaciones civiles, así como para la academia, donde las mujeres indígenas no son leídas ni se consideran fuente de reflexión sino como tradición oral, por ello Walsh (2001) mencionaba que “el resultado es que la “voz” de los pueblos indígenas y afrodescendientes generalmente está ausente en la universidad y en el mundo académico, quedando su interpretación a cargo de los “otros”.

Las historias de las mujeres indígenas nos hablan de historias concretas de opresión, de múltiples obstáculos para participar en la vida comunitaria, en la vida pública y en los movimientos indígenas. También, de las formas en que las mujeres se han organizado para hacer oír su voz, sus demandas, sus luchas para cambiar su realidad, así como de la construcción de sus metodologías que les ha permitido sistematizar y escribir su realidad. Estas historias adquieren sentido en momentos en que la instrumentalización de la participación de las mujeres indígenas, su imagen y sus demandas son tergiversadas, cuando no utilizadas como justificación del paternalismo político.

Me pregunto cómo las mujeres indígenas se han organizado para hacer visibles sus obras y pensamientos, sus visiones del mundo, sus realidades concretas. ¿Dónde están los escritos de las mujeres indígenas que nos permitan conocer sus estrategias políticas? ¿Sus fuentes de pensamiento?

¿Cuáles son las metodologías impulsadas y socializadas a otras mujeres? Estas preguntas me surgieron en el acompañamiento y trabajo con mujeres indígenas; en asociaciones civiles y en organizaciones no gubernamentales desde 1998, durante este largo tiempo me di cuenta de la falta de visibilización de las voces de las mujeres en la conducción de los talleres, en las que muchas veces ellas eran las personas a “capacitar” o se esperaba que una vez que se “dotaran” de las herramientas y podrían ocupar los puestos de dirección, rara vez pasó. En ese sentido, reflexionaba cómo también se diluyen sus propuestas en la academia e incluso en los mismos movimientos de mujeres no son retomados o son sencillamente desconocidos. Estas preguntas están permeadas por mi trayectoria de vida, ser una mujer indígena, académica, docente, vinculada a redes de mujeres indígenas, y con académicas mujeres, pero también muestran que las mujeres indígenas generan propuestas situadas, creativas, que permiten movilizar imaginarios y transformar las relaciones de género, así como impulsar otras formas de organización entre mujeres, de retroalimentarse de pensamientos colectivos de mujeres y de los pueblos.

Es muy reciente el auge en la producción teórica de mujeres indígenas, pero aun así, sigue siendo escasa frente a otras producciones académicas. Varias mujeres indígenas comienzan a escribir sus historias organizativas, y como integrantes de sus movimientos han comenzado a sistematizar sus luchas y sus procesos de organización. Estas fueron las preocupaciones que me motivaron a conocer las historias de mujeres indígenas organizadas, escuchar sus voces, investigar sobre sus estrategias políticas y metodológicas que les han permitido impulsar espacios para las mujeres, develando la violencia epistémica reflejada en la invisibilización de sus saberes, en el desconocimiento de sus trayectorias, así como en la interpretación de sus historias.

Producción de conocimientos desde lo comunitario

Mujeres indígenas tseltales, tsotsiles, choles y tojolabales² en México, kichwas en Ecuador o mujeres mayas en Guatemala son generadoras

² El referente más conocido en México es aquella dada por las milicianas zapatistas, a favor

de nuevos escenarios de participación con un discurso *propio* frente a las desigualdades de género, así como una lucha por hacerse oír como mujeres; sistematizan sus historias, escriben, publican, se pronuncian, crean estrategias situadas acordes a sus realidades como mujeres y como pueblos, comienzan “a construir un mundo nuevo en las brechas que han abierto en el modelo de dominación” (Zibechi, 2007: 21). En esas brechas que se abren tienen centralidad los pensamientos y conocimientos de sus pueblos: su visión de mundo, la espiritualidad, el sentido de comunidad, la lengua que se habla, la memoria colectiva, los liderazgos y genealogías.

La vida de las mujeres indígenas, sus trayectorias, su organización, las estrategias de formación, así como la transformación de sus experiencias individuales y formativas habían sido poco visibles tanto para sus mismos congéneres como para la academia; no es sino hasta que las mujeres indígenas inician la sistematización de su historia organizativa, y la creación de plataformas de formación para y de las mujeres indígenas es que podemos conocer esas historias de mujeres, las metodologías que impulsan y los obstáculos que han sorteado. Las mujeres indígenas han discutido y reflexionado sobre la necesidad de hacerse cargo de su destino y recuperar la memoria histórica, desde su visión, para escribir sus historias como movimiento (Espinosa, *et. al.*, 2010).

De las múltiples organizaciones de mujeres indígenas quiero resaltar brevemente dos: la Escuela de Formación Mujeres Líderes “Dolores Cacuango” y el grupo de Mujeres Mayas KAQLA, una ubicada en Ecuador y Guatemala, respectivamente. Estas dos organizaciones iniciaron la sistematización de sus trayectorias hace 23 años y son hoy referentes de participación de las mujeres indígenas.

La escuela de liderazgo Dolores Cacuango comenzó sus funciones en 1996 y es parte de las estructuras mixtas del movimiento indígena ecuatoriano. En esta escuela las mujeres han definido los contenidos de enseñanza, las estrategias a impulsar y las metodologías de trabajo em-

del cambio en sus realidades cotidianas y la lucha que han librado en contra, no solo, de la desigualdad de género, sino de los proyectos neoliberales que han afectado a sus comunidades. Sobre ésta experiencia contamos con una mayor documentación en México (Hernández 2001; Olivera, 2006).

pleadas, que consiste en dar voz a la comunidad, a las mujeres de distintas generaciones (adultas y jóvenes), quienes aprenden en colectivo.

Dolores Cacuangó es el nombre con el que las lideresas nombraron a la escuela. “Mamá Dulu”, como la llamaban, fue una mujer que defendió los derechos indígenas y puso énfasis en la educación como un medio para la liberación de su pueblo. Nació el 26 de octubre de 1881, en San Pablo Urco, parcialidad de la hacienda Pesillo, del Cantón Cayambe.

Dolores Cacuangó veía en el acceso a la educación la apuesta política de las organizaciones indígenas. Las escuelas bilingües de Cayambe, de las cuales Dolores Cacuangó fue una fuerte impulsora, fueron herramientas para dotar a los indígenas de conocimientos que los hacendados consideraban de su privilegio. Ella no sabía leer ni escribir, sin embargo, su preocupación por la educación las impulsó para crear de manera clandestina las escuelas bilingües.

La liberación de los indígenas no se lograba solo con la entrega de un retazo de tierra o el pago de un salario justo. Exigía también el respeto a la persona del indígena, a su forma de ser, a su cultura. Obligaba a darles las mismas oportunidades de capacitación y superación que se brindaba a los demás sectores sociales (Rodas, 1989: 4).

Dolores Cacuangó y María Luisa Gómez de la Torre³, fueron fundadoras del Partido Socialista ecuatoriano, crearon las primeras escuelas bilingües en 1945, sin recursos ni apoyos del Estado; sin útiles o aulas; sin muebles ni libros. Para la enseñanza del quichua contaban con una cartilla llamada *mi Cartilla Inca*, elaborado por las madres Lauritas, de Otavalo (Rodas, 1989: 37). A pesar de que Dolores Cacuangó no sabía leer ni escribir, no desistió de su lucha porque los niños y ni-

³ María Luisa de la Torre fue una de las mujeres participantes en actividades políticas, acusada de ser transgresora sexual. Fue despedida del colegio donde laboraba por firmar una carta abierta en contra del gobierno en turno. Sin la responsabilidad como maestra del colegio, se enfocó al trabajo con Dolores Cacuangó e impulsó las escuelas bilingües, en las cuales ella fungió como instructora de los maestros, quienes eran de la misma comunidad y a los cuales visitaba cada 15 días para orientarlos. Pagó pequeños salarios a los maestros de la comunidad de su propio bolsillo (Clark, 2005; Rodas, 1992).

ñas accedieran a la educación, saber leer y escribir era revolucionario, como bien lo señala Rodas: “a los patrones no les gustaba la idea de que los indios se instruyeran porque perdían la mano de obra gratuita y porque temían que se rebelaran contra ellos. Dios me libre de un indio civilizado porque ya sabe defenderse, ya sabe contestar, ya sabe conversar” (Rodas, 1989: 43).

La lucha emprendida por estas mujeres se concreta en la creación de la Escuela Dolores Cacuango, que tiene como misión la formación de liderazgos de mujeres con conocimiento de su historia e identidad.

Los temas que se imparten y se reflexionan en esta Escuela han sido sistematizados en una publicación llamada Programa de Formación Política y liderazgo-Guía 1 (Escuela de Formación Política de Líderes “Dolores Cacuango”, 2008). La metodología de trabajo combina conocimientos surgidos de las luchas como pueblos; se reflexiona en temas como historia, sabidurías, generar espacios políticos, estrategias metodológicas donde el binomio comunidad-política es el sustento de la organización. Los contenidos son impartidos por las mujeres que fueron alumnas de la Escuela Dolores Cacuango.

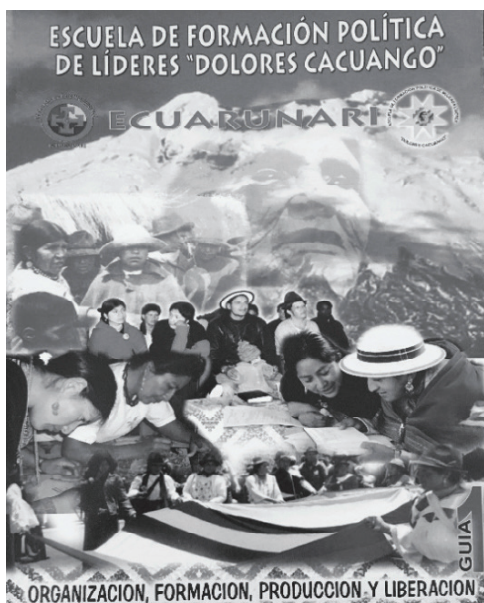


Foto 1: Programa de Formación Política y liderazgo-Guía 1. Escuela de formación política de Líderes “Dolores Cacuango”, 2008.

En este libro se plasman los contenidos, metodología y ejercicios que las mujeres indígenas participantes de la escuela realizaban. Son seis los ejes temáticos que se abordan a lo largo de seis talleres anuales que tienen el siguiente contenido:

Raíces históricas: raíces época pre inca, principios políticos de los pueblos originarios, invasión española y sistema feudal, luchas históricas de los pueblos, proceso de constitución de las organizaciones, imposición de los Estados antinacionales y el proyecto de Estado plurinacional.

Cosmovisión: cosmovisión de la pacha mama, orígenes de la pacha mama, religiosidad de los pueblos originarios, complementariedad (kari-warmi), reciprocidad.

Tecnología: tecnología de los pueblos originarios, vida comunitaria, alimentarse bien, sabiduría nutricional de los ancestros.

Allpa Mama: tenencia de la tierra.

Derechos: derechos de la allpa mama, derechos de los pueblos, derechos humanos y universales, derechos de la mujer indígena.

Historia actual: análisis de coyuntura, y realidad actual.

Los temas que se ponen a discusión son referidos a las demandas colectivas de la organización, por ello tierra, territorio, identidad, derechos, atraviesa el proceso de formación de las mujeres y en ese contenido existe el tema de los derechos de las mujeres indígena.

Como se observa en la siguiente imagen, la guía de formación recupera el sentido crítico y holístico del aprendizaje desde la comunidad, priorizan el saber de los pueblos, fomenta la participación, la investigación y fortalece los procesos organizativos, pero, sobre todo, la comunidad es el centro del conocimiento.

El proceso de la sistematización de los contenidos de los talleres es significativo porque han sido las mujeres que se formaron en la misma escuela, quienes realizaron el proceso de clasificación, escritura y dieron un orden a las guías. Lo que las obligó a generar una metodología cercana con las mujeres, en un ir y venir. Los aportes compartidos en asambleas hicieron más lento el proceso, pero fue necesario y dio como resultado la construcción de dos guías que sirven para la formación de las lideresas.

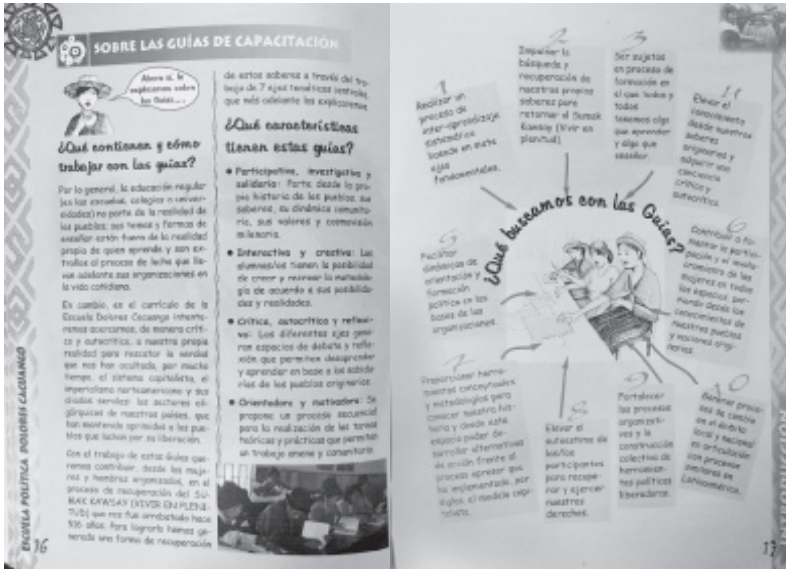


Foto 2: Guía de capacitación. Programa de Formación, política y liderazgo Guía 1. ECUARUNARI, Ecuador, 2008.

Por su parte, el Grupo de Mujeres Mayas KAQLA se organizó en el año 1996; se ha distinguido por realizar la sistematización de sus historias, de sus trayectorias y de sus reflexiones políticas, académicas-militantes. A través de numerosas publicaciones han debatido temas sobre la sexualidad, el amor, el racismo y la violación. Sus publicaciones son amplias, entre ellas están: *Los primeros colores del Arcoiris. Experiencias de formación 1998-2002* (2002), *La internacionalización de la opresión. Una propuesta metodológica* (2006) y cuatro libros más, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de KAQLA* (2004), *Mujeres Mayas. Universo y vida* (2009), *Rub'eyal Qak'aslemal, Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos: Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las mujeres mayas kaqla* (2010) y *Tramas y trascendencias. Reconstruyendo historias con nuestras abuelas y madres* (2011).

A diferencia de otros países donde es casi nula la producción bibliográfica realizada por las propias mujeres indígenas, el proceso de escritura de las mujeres mayas en Guatemala es amplia y variada e incluye trabajos de investigación, artículos y libros. Esta producción en parte es el resultado de la incursión de un sector de las mujeres indígenas a la

academia, así como espacios de docencia, así como a su formación en la militancia comunitaria y a un largo proceso de formación política. Las Mujeres Mayas KAQLA es una organización *sui generis* dado el nivel de sus publicaciones y su incursión en la investigación, que ha sido realizada de manera rigurosa apelando a sus experiencias como mujeres, a sus procesos de formación y a lo que ellas denominan, la sanación como propuesta política de transformación.

Asumen que el proceso de transformación debe surgir desde ellas, que sean las mujeres de la organización las beneficiadas y no una extensión de otro grupo de mujeres. En este sentido rompen con el esquema de poder “concientizador” que ve en las otras mujeres como las “necesitadas” y las carentes de poder. Este grupo de mujeres se hace cargo de sus historias, transforman su realidad cotidiana, subjetiva y colectiva de grupo.

Las mujeres mayas de KAQLA analizan las historias de opresión y violencia en que han vivido (hemos vivido) las mujeres indígenas, que se han internalizado y hemos reproducido de manera generacional, por ello es necesario verbalizar y hacer consciente en cómo se han ido moldeando las relaciones de violencia.

A través de la sistematización de sus historias como mujeres, nos proponen una metodología integral que dé cuenta del contexto amplio que da sustento a la vida, pero también de las necesidades personales de afecto, amor y libertad (KAQLA, 2011: 21).

En sus procesos de investigación, cuatro criterios son necesarios para la generación de conocimientos desde las mujeres indígenas y que las mujeres mayas de KAQLA han impulsado en sus prácticas políticas y en la sistematización de sus procesos:

- Valorar y recuperar el conocimiento cotidiano, sobre todo si se trata de mujeres cuyos saberes no se escriben sino se guardan con las prácticas, los recuerdos y las enseñanzas orales.
- Valorar el conocimiento colectivo ancestral.
- Promover la reflexión, la discusión y el análisis para no convertirnos en objetos de investigación sino en creadoras de autoformación, potencial crítico y creador de nuevas ideas sobre nosotras como personas.

- Comprometer nuestra práctica y nuestros actos con los resultados de nuestro análisis. Promover acciones transformadoras que vayan permitiéndonos decidir y definir acciones en torno a asuntos que nos interesen, como la satisfacción de las necesidades humanas esenciales, las cuales contemplan no sólo aspectos materiales, sino también emocionales y espirituales (KAQLA, 2011: 22).

Las mujeres mayas de KAQLA han logrado un trabajo de sistematización riguroso, que les permite clarificar su ruta política de incidencia, y crear su metodología de trabajo, donde la sanación es uno de los elementos vitales para transformar a las mujeres y al país.

yo creo que lo que determina la existencia de KAQLA o lo que justifica o explicaría la existencia de KAQLA es la historia de este país... es producto de una historia de violencia. Bueno, desde la invasión española, que empieza, genera y hay que explicar las implicaciones de la invasión española. Lo que sostiene y fundamenta la existencia de KAQLA son las causas históricas de los traumas de las mujeres y la gran necesidad urgente de sanar esos traumas a nivel individual, a nivel colectivo, a nivel cultural, eso es lo que funda a KAQLA (MCTZ, 23 de junio de 2009, Ciudad de Guatemala).

Para KAQLA, escribir, sistematizar y publicar sus obras contribuye a la reflexión sobre sus historias como mujeres indígenas e incidir en la comunidad y en sus organizaciones.

Las mujeres como fuentes de pensamiento

El caminar de las organizaciones de mujeres indígenas y de los liderazgos se ha nutrido del reconocimiento de las trayectorias de las mujeres que les antecedieron. Muy pocas mujeres figuran en la memoria colectiva de los pueblos y han sido las mujeres indígenas quienes a través de sus narraciones y sistematizaciones pueden ser fuentes de pensamiento.

En Ecuador, dos lideresas, Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña, son parte de un horizonte político del movimiento, quienes con

sus luchas concretaron otra visión de la educación para los pueblos indígenas. Fueron mujeres líderes comunitarias que se formaron en la lucha de los pueblos, mujeres analfabetas que vieron en el acceso a la educación la oportunidad para fortalecer su identidad, pero también para contrarrestar el poder de los hacendados. Estas mujeres indígenas son las referencias actuales del movimiento indígena ecuatoriano.

En el caso de KAQLA esta fuerza y fuente proviene de sus ancestas y de las mujeres forjadas en la cotidianidad y en los momentos históricos, tales como sus hermanas, tías, abuelas, madres, toda una generación de mujeres que con sus experiencias de vida son fuentes de sabiduría y de ejemplos de resistencia.

Estas sabidurías insurgentes están presentes en los escritos y publicaciones de las mujeres que adquieren un compromiso político con la transformación de sus vidas, de otras mujeres y de sus pueblos. La narrativa de sus escritos nos muestra que el público destinatario son las mujeres con las que trabajan o las mujeres que se sienten interpeladas. Sus publicaciones son escritas por ellas y regresan al seno de sus organizaciones, donde pueden hacer una revisión de su trayectoria, sus prácticas y su rumbo político. Estas producciones son resultado de más de 20 años de trabajo, que se han sostenido en el tiempo y por las mujeres.

Quiero hacer énfasis en la escritura y sobre el proceso de sistematización de sus propuestas y trayectorias, porque es desde el análisis de su ser mujer que reflexionan sus propuestas políticas, pedagógicas y lúdicas. ¿Pero qué significa que las mujeres indígenas tengan la palabra? La palabra como arma de liberación de las mujeres y de los pueblos, ha sido adjudicada exclusivamente a los varones, pero con su escritura se reconocen como líderes, como impulsoras de procesos de formación, ya que al mismo tiempo que recurren a la sistematización de sus historias generan estrategias de articulación y de visibilización de sus organizaciones, lo que les permite a su vez articularse en redes de apoyo. De tal manera que en sus escritos y publicaciones sistematizan y teorizan su andar, establecen diálogos y reflexiones con otras mujeres y con sus pueblos, por ello afirman que es “necesaria la producción de conocimientos desde lo comunitario, los movimientos y las organizaciones, pues no hay política sin producción de conocimiento. Esa producción de conocimiento requiere entonces pedagogías que contribuyan a que

el pensarse como comunidad, impacte en la cotidianeidad” (Espinosa, *et al.*, 2013: 407). Justamente, el trabajo generado por estas organizaciones de mujeres indígenas nos remite a sus fuentes de pensamiento, que está articulado a lo local, a lo comunitario sin que por ello se desliguen de las alianzas que han tenido con organizaciones amplias de mujeres y con organizaciones no gubernamentales (ONG).

Ceceña menciona que ubicarse en los saberes:

es colocarse en el terreno de sus estrategias y cosmogonías, del nudo vital en el que todos los procesos se enredan y se distienden...en el terreno de los aprendizajes, de la construcción de saberes renovados que se hace recuperando saberes anteriores, tradiciones y costumbres que son revisados y reformulados a la luz de experiencias nuevas que los corrigen, los enriquecen, los niegan o los afirman para convertirlos en sentidos colectivos (Ceceña, 2008: 28).

Estos saberes como estrategias lúdicas políticas trascienden para darle sentido a la vida. Comparten con el feminismo decolonial sus múltiples fuentes de pensamiento (de saberes populares, comunitarios, de la academia), pero las mujeres mayas y kichwas ponen en juego todos sus conocimientos en su práctica de vida.

En este sentido, Ceceña (2008) y Escobar (2016) nos hablan de la urgente necesidad de hacer visibles los saberes locales, ante la emergencia mundial de opresión y de guerra; de pobreza y de hambruna; de devastaciones y de despojo de territorios. Pero es preciso hacer visible otros tipos de saberes que han sido desvalorados por el conocimiento hegemónico donde prima la razón, pero que, para las mujeres, los pueblos y organizaciones son esenciales para reproducir la vida y es lo que Barbero (2003) llama los *saberes estéticos* que son aquellos relacionados con la sensibilidad y relegados por el racionalismo moderno. Son saberes que pasan por el cuerpo, la emoción y el placer; podrían llamarse los *saberes de la sensibilidad* que hacen parte de los modos y de las estructuras del sentir, son capaces de trastocar el conocimiento con creatividad como elementos lúdicos del conocimiento.

Estos saberes son indispensables, porque como bien señala el autor, están por fuera de la norma de la educación formal. Entonces la idea es

reconocer el potencial de estos conocimientos y las prácticas que las mujeres y sus organizaciones han desarrollado en su entorno, de su experiencia de vida y de la historia de los pueblos. En este sentido, es interesante ver cómo los saberes estéticos son colocados como una forma de conocimiento (sanación, trabajo colectivo, la dramatización, la danza, la música). Todos estos saberes no están desligados de los procesos organizativos, donde la memoria colectiva e histórica permea a las mujeres indígenas, pero además construyen sus estrategias de trabajo. Dentro de este marco lógico de saberes, se pueden registrar o inscribir las experiencias de las organizaciones de mujeres y sus prácticas pedagógicas desarrolladas en los procesos de capacitación, formación y organización. En síntesis, se trata de organizaciones de mujeres que trabajan con distintos tipos de saberes y conocimientos.

Por lo tanto, la escritura de las mujeres indígenas es alimentada de las historias locales, comunitarias, de los saberes entre mujeres y deben ser fuente de conocimiento para las jóvenes.

Reflexiones finales

La experiencia de las mujeres indígenas en la producción de conocimientos se ubica desde los lugares cotidianos y comunitarios. Estos lugares han sido escenarios de producción de conocimientos, pero también de tensiones. Se trata de conocimientos creados desde los márgenes, que dan sentido de existencia. Que expresan luchas contra los conocimientos hegemónicos, por ello reman a contracorriente. En palabras de Holloway, se trata de “un mundo de hacer creativo” que significa hacer grietas a través de la desobediencia, de una lucha por una forma diferente de hacer las cosas, es decir, de una forma de organizar el mundo (Holloway, 2008: 305-307).

En este escenario la oralidad nutre la experiencia de vida de las mujeres. A través de ella podemos generar aprendizajes entre mujeres y entre distintas generaciones. De ello nos han dado ejemplo lideresas como Dolores Cacuangó, que ha sido referente histórico, pero también lo son las abuelas, las tías, hermanas, las madres que son fuentes de pensamientos de las compañeras mayas de KAQLA.

Las mujeres indígenas han sistematizado sus procesos organizativos como estrategias para hacer memoria de su trayectoria. Escribir sus historias de organización, de encuentros y desencuentros entre mujeres, permite cuestionar la ausencia de su participación en la historia del movimiento indígena y con ello dar cuenta de que las mujeres vienen de luchas históricas, de transformaciones comunitarias y de procesos colectivos. Su escritura tiene por ello un estatus político, porque en ellas se condensan su mirada, plasman sus voces que rompen con los silencios en los que han estado las mujeres.

Finalmente, nuestra militancia en el presente como mujeres se compone de las experiencias, historias de luchas, de rebelión y de resistencia, que las mujeres indígenas han dado. El acceso a la escritura y con ello sistematizar los procesos organizativos es hoy en día parte de las luchas de las mujeres indígenas por hacer historia desde la mirada de los pueblos y de las mujeres.

Bibliografía

- BOTERO, P. (comp.) (2015) *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra*, Colombia: Centro de Publicaciones, Universidad de Manizales.
- CECEÑA, A. (2008) De saberes y emancipaciones, En: *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Ceceña, A. (comp.), Buenos Aires: CLACSO. 15-35.
- CLARK, K. (2005) Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. Ecuador, vol. 22 (I-II semestres). 85-105.
- ECUARUNARI (2008) *Guía de capacitación. Programa de Formación, política y liderazgo*. Guía 1. Quito: ECUARUNARI/Nina Comunicaciones.
- ESCOBAR, A. (2016) Desde abajo, por la izquierda y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. En: *Rescatar la esperanza. Más allá del neoliberalismo y el progresismo*. Barcelona: Entre-pueblos, 337-369.

- ESPINOSA, G., Dircio, L., Sánchez, M. (coords.) (2010) *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México, UAM-X, Colección Teoría y Análisis.
- ESPINOZA, Y., Gómez, D., Lugones, M. y Ochoa, K. (2013) Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: Una conversa en cuatro voces. *Pedagogías decoloniales*. En: *Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Walsh, C. Catherine (ed.). Tomo 1, Quito: Ediciones Abya Yala, 404-441.
- GARGALLO, F. (2012) *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
- GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA (2002) *Los primeros colores del arcoíris: experiencia de formación 1998-2002*. Guatemala: Kaqla.
- _____ (2004) *La palabra y el sentir de la mujeres mayas de Kaqla*. Guatemala: Maya Diversa Ediciones.
- _____ (2006) *La internalización de la opresión: una propuesta metodológica*. Guatemala: Maya Diversa Ediciones.
- _____ (2009) *Mujeres Mayas: Universo y Vida*. Guatemala: Maya Diversa Ediciones.
- _____ (2010) *Rub'eyal Qak'aslemal. Caminos para la Plenitud de las Mujeres Mayas y Nuestros Pueblos: Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las Mujeres Mayas Kaqla*. Guatemala: Maya Diversa Ediciones.
- _____ (2011) *Tramas y trascendencias, Reconstruyendo historias con nuestras abuelas y madres*. Guatemala: Magna Terra Ediciones.
- HERNÁNDEZ, A. (2001) Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, vol. 24, año 12, octubre, 206-229.
- HOLLOWAY, J. (2008) Poesía, dignidad y revolución. En: *Los movimientos sociales del Siglo XXI. Diálogos sobre el poder*, Martínez, R. (ed.), Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 304-313.
- LEYVA, X. y Speed, S. (2008) Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En: *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*, Xochitl L., Burguete, A., y Speed, S. (coords.). México, CIESAS/FLACSO-Ecuador/ FLACSO-Guatemala, 34-59.

- MARTÍN-BARBERO, M. (2003) Saberes hoy: Diseminaciones, competencias y transversalidades, *Revista Iberoamericana de educación*, 32, España, 17-34.
- OLIVERA, M., (2006) *Subordinaciones y rebeldías. Mujeres Indígenas de Chiapas a 10 años del levantamiento zapatista*. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América-UNICACH/ Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas.
- RAPPAPORT, J. (2005) *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH/Universidad del Cauca.
- RODAS, R. (1992) *Nosotras que del amor hicimos...* Ecuador: Editorial Fraga.
- _____ (1989) *Crónicas de un sueño. Escuela indígena de Dolores Cacuango. Una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*. Ecuador: Ministerio de Cultura, GTZ/EBI.
- VALLADARES, L. (2008) Globalización de la resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales. En: *Alteridades* 18 (35). México: UAM-I, 47-65.
- WALSH, C. (2001) ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano. *Instituto Científico de Culturas Indígenas*, año 3, núm. 25, Bolivia. Disponible en <<http://icci.nativeweb.org/boletín/25/walsh.html>> [consulta 20 de junio 2019].
- ZIBECHI, R. (2007) *Autonomías y emancipaciones*. Lima: América Latina en movimiento. Programa Democracia y Transformación Global/ Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.

Devenires feministas de mujeres jóvenes en México

Nadia Rosso¹

Introducción

El presente capítulo se basa en una investigación antropológica centrada en analizar, mediante narrativas personales, la forma en que mujeres jóvenes mexicanas construyen su identidad feminista. El objetivo principal fue la aproximación a la identidad discursiva y a la narración del devenir feminista en siete mujeres jóvenes, revisando la forma en que estructuran su narración para contar sus trayectorias vitales a partir del devenir feminista, construido como centro y tópico de las narraciones. La metodología con la que realicé esta investigación se centra en el análisis discursivo, análisis de narrativas personales y la perspectiva feminista como ejes articuladores. A partir del *corpus* de narrativas personales de las participantes, que fue además obtenido a partir del uso de las redes sociales y de manera virtual, lo cual abre el diálogo sobre la necesidad de incorporar nuevas herramientas metodológicas que se adapten a las condiciones sociales actuales, se analizó la construcción de trayectorias vitales y los hitos a partir de la estructura narrativa, la construcción del yo mediante el discurso, la construcción de otros personajes relevantes en el devenir feminista, y la caracterización del feminismo a partir de sus experiencias vitales.

El feminismo se ha visibilizado enormemente en la última década en el mundo occidental, llegando al punto en que el se ha popularizado –en términos *pop*: recordemos a Beyoncé y a Emma Watson, incluso a Barack Obama nombrándose feministas– en diferentes secto-

¹ Instituto Politécnico Nacional (IPN). nadiaolarter@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-1722-2502>>.

res sociales y latitudes geopolíticas. Es difícil ignorar, pues, los cambios y significados sociales implicados para este concepto polisémico, que puede referirse a una teoría, a un movimiento social, a una forma de vida y a una identidad política (de Miguel, 2008: 47).

Cada día se producen más libros, artículos, documentales, coloquios y simposios enfocados en los feminismos, sin duda éstos han sido protagonistas de transformaciones y resignificaciones sociales. ¿Por qué hablar de feminismos, en plural, y no de uno único y monolítico? ¿Hay diferencias profundas entre las distintas formas de entender y vivir los feminismos?

Si bien el tema de este texto no versa en clasificar o siquiera nombrar todas las diferentes perspectivas que los feminismos han tomado en diferentes contextos históricos y sociopolíticos, sí fue esta diversidad y su irrupción en el espacio discursivo público una de las motivaciones para realizar esta investigación. ¿De qué manera podemos dar cuenta de las relaciones entre un contexto histórico y sociopolítico en el cual el feminismo se ha popularizado, así como las políticas, discursos y propuestas generadas en el ámbito de la subjetividad? ¿Qué transformaciones estamos viviendo en la manera en que se desarrollan estas relaciones?

Quizá una manera privilegiada de acceder al ámbito de las transformaciones sociales y las maneras en que éstas son impulsadas o asumidas por las personas es acceder a las subjetividades de las poblaciones jóvenes, pues “la transición a la adultez nos plantea interrogantes respecto a la construcción de trayectorias biográficas individuales, pero también respecto al modelo de sociedad que construimos y en el que vivirán las generaciones futuras” (Saraví, 2009: 20).

Es sorprendente que, a la fecha, en México, la relación entre el feminismo y las mujeres jóvenes haya despertado poco interés en el ámbito de la investigación académica. Con el deseo de alejarme de perspectivas adultocéntricas² de las feministas que se preguntan qué tanto las jóvenes están interesadas en el feminismo, partiendo de la

² El adultocentrismo se refiere a la construcción asimétrica entre las personas adultas, que ostentan el poder y son el modelo de referencia para la visión del mundo, y niñas, niños, jóvenes y personas mayores, que son vistas como incompletas, inferiores o con necesidad de ser tuteladas (Duarte 2012, 103: 104).

creencia de que “entre la juventud se le considera [al feminismo] como algo del pasado y poco atractivo” (Lamas, 2013: 1). Estas miradas lejanas de las realidades de las jóvenes, que las miran como una masa homogénea sin complejidades, imposibilitan reconocer la vasta y fructífera actividad política de feministas jóvenes y, en cambio, insisten en que hay que “acercar a las jóvenes al feminismo”, como si el feminismo no les perteneciera a ellas, ignorando que éstas últimas también producen discursos propios, que construyen sus propios feminismos.

Con la convicción antropológica de acercarme a una realidad no tan ajena a la mía, de una aproximación no adultocéntrica, comencé a esbozar la ruta para conocer las formas en que otras mujeres jóvenes se apropian del feminismo: formas creativas y transformadoras en las cuales las jóvenes hacen suyo el feminismo y a la vez construyen su feminismo propio, dentro de las condiciones que su contexto les permite. En términos más llanos: la pregunta sobre cómo cada una se vuelve feminista siempre había rondado mi cabeza, y esta vez quería conocer algunas respuestas. Al mismo tiempo, mi interés por hablar de mujeres feministas jóvenes era dar eco a las voces de feministas que crean conocimiento todos los días desde su propia experiencia, voces que han sido ignoradas o silenciadas.

Estas voces que quieren contarnos una experiencia de vida encuentran su camino mediante la narrativa; ésta constituye un ámbito discursivo privilegiado para acceder a la subjetividad, a la construcción de la identidad. Las narrativas, desde una perspectiva discursiva, se entienden como expresiones situadas en un contexto determinado, construidas para el lugar preciso en el que se enuncian, impregnadas de la construcción propia de quien narra con respecto de quien lee o escucha la narración. Las narrativas son, pues, producción de conocimiento subjetivo y situado.

El análisis del discurso, mi forma de aproximación investigativa, parte de analizar la lengua en uso como elemento constituyente de la realidad social y no únicamente palabras que enuncian o replican una realidad dada. De este modo, las palabras no son sólo palabras, son construcción de realidad, interacciones e identidades. Las narrativas no son, por supuesto, una reproducción o recuento de eventos: son

una construcción subjetiva de una realidad vivida, moldeadas para el momento, espacio, tiempo y público receptor. En este espacio de construcción subjetiva de significados, eventos, personajes y de la propia identidad es donde me aproximo a los devenires feministas de mujeres jóvenes en México, haciendo un recuento, desde sus propias voces, de todos los procesos, cambios, significaciones y construcciones del feminismo en su propia vida, en su experiencia, en su piel.

Feminismo, mujeres jóvenes y redes sociales

Los significados sociales que tiene el feminismo están interconectados: como movimiento social tiene bases teóricas y se encuentra en el terreno de producción de conocimiento, discursos y prácticas (Curiel, 2011: 203). Los feminismos en su amplitud construyen también identidades políticas vinculadas con proyectos sociales y modos de analizar la realidad. Por ello, los feminismos “conforman toda una variedad de visiones que se oponen o superponen de acuerdo con las estrategias, metodologías y lemas” (Bellucci y Rapisardi, 1999: 44). El feminismo involucra un deseo de cambio y la emergencia de un orden social y cultural que busca modificar significados y prácticas sociales (Facio y Fries, 2005: 260). Estas visiones, análisis y propuestas se han visto reflejadas en los diferentes discursos, metodologías y estrategias que las feministas han tenido a lo largo de la historia en diferentes latitudes.

Los vínculos más directos de los feminismos contemporáneos pueden encontrarse en uno de los feminismos de la década de los años setenta del siglo xx, también llamado neofeminismo o “nuevo feminismo mexicano” (Bartra, Fernández y Lau, 200: 45-466), que comparte características con movimientos feministas del mundo occidental: un origen urbano, una cultura universitaria y un desencanto por el escaso margen de participación femenina en el ámbito público (Lau, 2011: 155). Las características socioculturales de las feministas hablan de las posibilidades materiales y simbólicas que se necesitaban para participar en un movimiento social que requería tiempo y recursos: marcan también el lugar de enunciación de los discursos que se produjeron y difundieron en esa época.

Los principales temas que visibilizaron las feministas de aquella década fueron la denuncia a la cosificación del cuerpo femenino como objeto sexual, la violencia estructural, la desvaloración de lo femenino y la desigualdad y discriminación de las mujeres (de Barbieri, 1986: 3; Lau, 2011: 152). Posteriormente, en los ochenta, incrementó el interés académico por la teoría feminista y los estudios de la mujer, reflejado en la promoción de talleres y foros de discusión, mayoritariamente en universidades (Cano, 1996: 358). En la década de 1990 es cuando el feminismo se institucionaliza plenamente en organismos gubernamentales, no gubernamentales y en la academia, en esta época cobra un cierto poder y de alguna manera, se legitima (Bartra, Fernández y Lau, 2000: 69). La institucionalización del feminismo tuvo costos, como la pérdida de autonomía y limitación a las lógicas gubernamentales; las demandas del feminismo se van despolitizando en tanto toman terreno en la política institucional y se va desdibujando su origen feminista, sustituyéndose este término por el de “equidad o igualdad de género”. Este distanciamiento opacó el hecho de que el feminismo fue el que puso el debate sobre las desigualdades de género en todos los ámbitos de la sociedad (Serret, 2000: 50). La distinción entre la postura institucional, que considera que entrando a las dinámicas del Estado y desde sus esquemas se puede transformar la situación de las mujeres, y la radical, que afirma que de ese modo no se modifican las estructuras que siguen perpetuando las desigualdades; supone una diferencia profunda relacionada con la forma de conceptualizar y entender el sistema patriarcal, lo cual implica una polémica teórica que sigue presente en los feminismos contemporáneos (Bartra, 1999: 51).

Es en este contexto de institucionalización que comienza la popularización del feminismo en el siglo XXI, pero esta popularización está acotada por el hecho de que, dentro de la heterogeneidad de posturas feministas, algunas gozan de mayor visibilidad, sobre todo las que se han acomodado fácilmente en las estructuras del poder y desde ahí han sido impulsadas y legitimadas. Esto ha generado críticas y resistencias de las feministas radicales, de los márgenes, que también se han posicionado contra esta institucionalización que ha conllevado posturas menos críticas a las raíces de la opresión patriarcal. En los feminismos

siempre ha habido una importante presencia de mujeres jóvenes que han impulsado cambios sociales, generado reflexiones, teoría y práctica política e irrumpido en el espacio público históricamente negado a las mujeres en el sistema patriarcal.

Desde el ámbito antropológico, el estudio de las juventudes considera la pluralidad de contextos sociales e históricos donde se insertan las personas jóvenes, además de que refuta la universalidad de la condición juvenil:

La juventud aparece como una “construcción cultural” relativa en el tiempo y en el espacio. Esto es: cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y los contenidos de esta transición son muy variables [...] lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad: no en todos los sitios significa lo mismo (Feixa, 1998:18).

El concepto de juventud es también histórico y se encuentra inserto en una red de significados culturales que son los que le dan sentido, pues de manera aislada no podría comprenderse, por eso es esencial conocer el contexto: qué jóvenes, en qué lugar y en qué momento histórico (Urteaga, 2011: 15). Los campos de acción y, por tanto, las formas de representación de las juventudes son muy diferentes entre sí y no se pueden analizar como si fueran una categoría homogénea (Reguillo, 2000: 30). En este sentido, algunas autoras han criticado la perspectiva androcéntrica de los estudios de juventudes y su imposibilidad de observar las condiciones particulares de las mujeres, lo cual conlleva grandes carencias en las investigaciones y la invisibilización de las jóvenes (Elizalde, 2006: 93).

Las feministas jóvenes son actoras centrales de los feminismos en todas las latitudes, pero sus experiencias siguen siendo negadas y silenciadas. Sin embargo, hacia finales de los noventa, el surgimiento de internet y las redes sociales comenzó a transformar las dinámicas sociales en muchos niveles, en especial para las mujeres jóvenes, quienes se apropiaron con mayor rapidez de estas herramientas.

Los feminismos han sido ámbitos prolíficos de producción teórica y política que han irrumpido de lleno en el espacio discursivo.

Esta irrupción en el siglo XXI, me atrevo a asegurar, tiene que ver, entre otros factores, con las Tecnologías de la Información y Comunicación (en adelante TICs). Estas tecnologías abrieron las puertas a la rápida circulación de información entre diferentes regiones del mundo y a la vez entre diferentes sectores poblacionales. Al mismo tiempo, han posibilitado el diálogo entre ideologías que no estaban en contacto o no tenían plataformas de difusión ni de intercambio a gran escala. Dicho de otro modo, las TICs han facilitado la circulación interdiscursiva de ideologías no hegemónicas, disidentes o alternativas que de otro modo no podrían posicionarse. Sin caer en idealizaciones, y sin negar cómo el poder se reacomoda y opera desde este sitio y restringe a muchas personas y formas de pensar que aún no tienen y quizá no tengan cabida en el entramado discursivo, es innegable que las TICs, han significado la posibilidad de difusión y visibilidad de voces antes silenciadas.

Las TICs, y en particular y las redes sociales de internet, se relacionan especialmente con las mujeres, más aún con las jóvenes: en 2009 se tenía registrado que el 60% de usuarias en redes sociales en todo el mundo eran mujeres (Fundación Orange, 2009: 117). Esto, para la historiadora Irene Ballester Buiges, es muestra de las potencialidades del uso de internet para las mujeres, pues éste “ha ofrecido la posibilidad de subvertir el poder patriarcal a través de las redes sociales constituidas mediante diferentes espacios de comunicación” (Ballester 2012: 161). Internet ha llegado a considerarse incluso como un espacio genuinamente femenino, pues dados los obstáculos para que las mujeres participen en espacios mixtos, que se han concebido tradicionalmente de manera jerárquica, la red permite a las mujeres participar con comodidad y en un esquema similar al que hemos aprendido las mujeres en las redes vecinales:

Las TIC suponen una oportunidad para todas y ofrecen posibilidades y usos diversos: contactar con otras personas, crear grupos de relación y de interés, formar redes y especialmente facilitar un espacio donde generar y acceder a la información de forma alternativa, superando algunos aspectos que en la sociedad actual suponen una dificultad para las mujeres: la falta de tiempo (doble jornada, inadecuación de los horarios laborales y fa-

miliares, etc.) y la histórica invisibilidad de la mirada de las mujeres (Muñoz, 2002: 1).

Aun cuando la clase, racialidad, región geopolítica y otras condiciones siguen limitando el acceso a este recurso, no es casual, pues, que sean mujeres el mayor porcentaje de usuarias activas de las redes sociales. La posibilidad de esta toma de la palabra en un sistema patriarcal es aprovechada de acuerdo con las condiciones y contextos de cada una. Para muchas mujeres, internet ha sido la puerta para la visibilidad masiva y la circulación de sus pensamientos, es decir, ha sido la puerta para hacer escuchar su voz.

Esa toma de la palabra significa también un quiebre en la organización del poder patriarcal que niega el uso de la palabra a las mujeres —en especial a algunas: lesbianas, racializadas, empobrecidas. La presencia y visibilidad de feministas en las redes ha escalado casi exponencialmente: perfiles, personajes, colectivas, páginas que dan foro a la expresión de ideas censurables por el poder —sin hablar, por ahora, de la censura en Facebook que ha sido causa de polémica y denuncia por parte de las feministas que han topado con pared ante las políticas de esta red social.

Las redes sociales son, pues, una herramienta casi imprescindible para las feministas —sobre todo las jóvenes— de expresión, difusión, organización y comunicación. Es por eso que resultaba difícil acercarme a las subjetividades, devenires, narrativas e identidades de feministas jóvenes sin considerar las redes sociales, cuando menos como modo de acercamiento.

Ahora bien, es posible que la tecnofobia³ y la manera en que se minimiza la actividad virtual, como si fuera menos real que la que sucede fuera del internet, o como si su uso implicara aislamiento y desvinculación con el mundo offline,⁴ obstaculice la apreciación de la actividad de feministas jóvenes que se desarrolla en las redes sociales e internet en general, espacio que, además, privilegia la experiencia, vivencia

³ La renuencia al uso del internet y las TICs, la desconfianza en su utilidad y la visión fatalista sobre su impacto en la sociedad, la comunicación y la interacción social.

⁴ Forma de nombrar al mundo no virtual, el mundo “desconectado” o fuera de línea, para contrarrestar la dicotomía de virtual/real, como si lo que pasara en la web no fuese real.

y subjetividad en los modos de expresión, interacción y acción política. Al mismo tiempo, dada la actividad y flujo de información mediante estas redes sociales, acercarme a feministas jóvenes por este medio resultó una forma muy accesible y atinada para esta investigación. La misma desconfianza en el mundo virtual ha hecho, me parece, que se desaprovechen muchas herramientas y metodologías inexploradas, pero muy enriquecedoras y útiles, para hablar sobre jóvenes, en particular sobre mujeres jóvenes.

Las feministas jóvenes juegan un papel muy relevante en la producción, circulación e intercambio de discursos sociales en torno al género, propuestas de transformación social y modificación de dinámicas sociales, políticas e identitarias. Aproximarse a su devenir feminista es acceder a la confluencia del ámbito histórico, sociopolítico y económico de su entorno con la manera en la que experimentan, significan y se viven a sí mismas y sus relaciones con otras personas y su entorno, al tiempo que construyen alternativas y generan transformaciones.

Narrativas, identidades, discursos

El análisis de discurso (en adelante AD) permite entender las relaciones entre lengua y sociedad como determinantes mutua y recíprocamente. El lenguaje, más que reflejar la realidad, la construye, es a partir de éste que entendemos el mundo y por ello, que construimos nuestro entendimiento de la realidad y de las interacciones sociales. El lenguaje es el medio por el cual subjetivamos nuestra visión de la realidad, subjetividad que está presente absolutamente en cualquier producción o mediación humana, de modo que se puede “comprender el lenguaje, no como un sistema lingüístico cuyo estudio se concentra en la frase y sus componentes léxicos y sintácticos, sino como un modo de hacer y pensar –significar– el mundo que toma diferentes formas en las dimensiones de la vida social” (Sandoval, 2011: 49).

El AD estudia la lengua en uso –y no sólo como un sistema simbólico– la cual está siempre inserta en las instituciones sociales dentro de las cuales se utiliza, al mismo tiempo que sustenta el funcionamiento y

colabora para la consolidación de las mismas. En este sentido, las producciones verbales están impregnadas de las relaciones sociales de poder, por lo cual tienen una dimensión política inherente:

el lenguaje [...] no está hecho solo de palabras, y especialmente no en tanto palabras que representen cosas ya dadas, sino que es discurso, un principio dialéctico y generativo a la vez, que remite a una red de relaciones de poder que son histórica y culturalmente específicas, construidas, y, en consecuencia, susceptibles de cambio. Su estatus, no es, por ello inmanente, sino fundamentalmente político (Colaizzi, 1990: 117).

La antropología complementa esta perspectiva con el análisis y comprensión de las subjetividades e interacciones humanas en el ámbito cultural (Lamas, 1986: 175). Desde hace décadas, los debates antropológicos –y de otras ciencias sociales– han cuestionado la supuesta objetividad y se han enfocado en dar cuenta, mediante un marco interpretativo particular, de subjetividades situadas histórica y socialmente, inscritas en relaciones de poder que están siempre presentes y encarnadas en todo sujeto. Estas subjetividades pueden estudiarse mediante las producciones discursivas que, a su vez, están constituidas por su contexto, sus condiciones de producción y la colocación social de las personas implicadas en esa producción.

Las narrativas personales se emplean prolijamente en las formas más cotidianas de interacción social, son la principal forma de socializar y plasmar la experiencia personal: “cuando la gente está junta, se inclinan a hablar acerca de eventos –de los que han escuchado, leído, los que han experimentado directamente o aquellos que imaginan. Su plática sobre estos eventos a menudo toma la forma de narrativa personal”⁵ (Ochs y Capps, 2001: 1-2). Éstas son un producto único situado en el momento preciso en que se crean, no reflejan la vida de alguien ni el evento que relatan, sino lo que la persona quiso decir a alguien en particular, en un momento y lugar particular, sobre

⁵ [*“when people are together, they are inclined to talk about events –those they have heard or read about, those they have experienced directly, and those they imagine. Their talk about such events often takes the form of personal narrative”*]. Traducción propia.

un tema en particular (Piña, 1989: 135). El valor de estas narrativas personales es acceder a una subjetividad construida desde las estructuras sociales y su historicidad. Cada palabra de esa narrativa está ahí estratégicamente colocada por quien narra, de manera no incidental, aunque tampoco necesariamente consciente (Fowler y Kress, 1983) pero cumpliendo una función particular: presentarse a sí misma y a su vida de cierta forma ante cierta persona en cierto lugar. Hacer análisis de discurso es, pues, ver más allá de lo obvio: las palabras dicen más de lo que dicen.

La narrativa personal se construye desde la subjetividad de la narradora y es éste su interés investigativo, porque no da cuenta de hechos objetivos “tal como fueron”, sino de cómo la narradora los vivió, los experimentó y la manera en que los recuerda, pero, además, la manera en que decide contarlos en el momento en el que la narrativa se produce:

Aparecía así ponderado un renovado espacio significativo, el de la narrativa, en una doble valencia: por un lado, como reflexión sobre la dinámica misma de la producción del relato (la puesta en discurso de acontecimientos, experiencias, memorias, ‘datos’, interpretaciones), por el otro, como operación cognoscitiva e interpretativa sobre formas específicas de su manifestación (Arfuch, 2013: 22).

Al mismo tiempo, las narrativas personales son un lugar privilegiado para analizar la construcción de la identidad en el discurso, en el entendido de que “La identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros” (Uribe, 2003: 5). Estas narrativas fueron generadas explícitamente para una investigación y escritas por mujeres que tuvieron un interés propio en participar, por lo cual constituyen una producción discursiva específica que responde a su contexto particular y representan únicamente un fragmento de la realidad.

Al mismo tiempo, “toda identidad es relativa a un contexto socio-histórico específico” (Bellucci y Rapisardi, 1999: 48). No existe, por

supuesto, una identidad feminista unívoca, sino que las identidades feministas se construyen de acuerdo con sus contextos y los procesos de subjetivación que tienen lugar en el discurso. Para hablar de identidades feministas es indispensable considerar también la construcción de la identidad de género, pues vivimos en un sistema sexo-género (Faccio y Fries, 2005: 262) que asigna a las mujeres un lugar que está jerarquizado y subordinado. Ellas, en tanto se identifican como feministas, son críticas a esta asignación relacionada con el género y a la subordinación que implica, y en sus narrativas se muestra la tensión entre la identidad de género asignada y construida dentro del entramado social en el cual se desenvuelven, y el cuestionamiento de dicho sistema de sexo-género. Estas tensiones constituyen parte central de la construcción y transformación de su identidad como feministas, que no sólo construyen una identidad de género identificándose con el grupo genérico de mujeres y diferenciándose con el de los hombres, sino construyendo una subjetividad más compleja: “Esta subjetividad no solo se ha desarrollado de manera individual, sino también colectiva en tanto la identificación de sí mismas se ha construido en relación a otros y otras parecidas y otros y otras diferentes en términos raciales, de clase, de género y de sexualidad” (Curiel, 2002: 97).

La identidad de género en las sociedades organizadas genéricamente es común a todas las personas y se construye como fundante de las subjetividades en tanto responde a una de las principales formas de división y organización social en las sociedades patriarcales (Lagarde, 1990: 25-26). Esta identidad de género se relaciona no sólo con la identificación con un género y la diferenciación con otro, sino también con el aprendizaje de ciertas normas, conductas y papeles que son propios de la asignación de género. Ésta es impuesta y asignada socialmente, aunque también se modifica a partir de la propia experiencia, como en el caso de las mujeres feministas que modifican esta construcción identitaria (1990: 28). Así pues, la identidad feminista se encuentra en tensión con la identidad de género, y estas tensiones se construyen discursivamente y se aprecian en las narrativas personales de las feministas jóvenes.

De viva voz: siete devenires feministas

Mi investigación se centró en las narrativas personales de siete feministas jóvenes en México (según la literatura sobre juventudes, éstas abarcan de los 12 a los 29 años de edad), grupo en el cual las redes sociales de internet tienen mucha presencia, sobre todo en las regiones urbanas (De Rivera, 2010: 9; Encuesta Nacional de Juventud, 2010). Por ello, hice una búsqueda de redes sociales de colectivas, grupos u organizaciones autodenominadas feministas en México. La búsqueda fue realizada mediante Google, y después mediante sugerencias o conexiones entre las páginas afines a éstas. En esta búsqueda encontré múltiples sitios: páginas web, grupos, páginas y perfiles de Facebook, perfiles de Twitter y blogs que manejaban temáticas feministas. La mayoría de estas páginas pertenecían a colectivas u organizaciones activistas que se reúnen y realizan actividades fuera del mundo virtual, pero también otras que sirven únicamente como plataforma virtual de comunicación y difusión de información.

Solicité en estas redes sociales la participación de feministas jóvenes para mi investigación. Varias de ellas me contactaron por correo electrónico y fue por este medio también que me enviaron sus narrativas con el título: “El feminismo en mi vida personal y/o emocional”. Todo lo dicho constituye las condiciones de producción de las narrativas que fueron determinantes para su construcción.

Las narrativas que constituyeron el *corpus* de investigación abordan los procesos de identificación con el feminismo en un contexto social determinado: las escribieron mujeres de entre 19 y 28 años de edad, todas viven en una ciudad capital: Andrea, Elena y Rita viven en la Ciudad de México, Vanessa y Noemí viven en Aguascalientes, María y Daniela viven en San Luis Potosí. Como puede verse, el perfil de estas feministas jóvenes es algo homogéneo, además, vivir en zonas urbanas de México, todas tuvieron acceso a la educación superior: tienen licenciatura, terminada, trunca o en curso.

Estas narrativas –que son la apreciación subjetiva de la situación social en la cual participan (Van Dijk, 2001:79)– implican un deseo por narrarse: su participación voluntaria habla de la necesidad de diálogo y de compartir su experiencia, además con cierta confianza

para narrar eventos íntimos de sus vidas, relacionados con la sexualidad, la violencia y los afectos. Probablemente el hecho de percibirme cercana, tanto por la edad, por mi condición de estudiante urbana, como por mi identificación como feminista fue un elemento decisivo para su participación y determinante de las características de sus narrativas.

Es en este sentido, su búsqueda de empatía, bajo el supuesto de que quizá he vivido algo similar o que sus procesos son compartidos: Rita refiere a una tercera persona en busca de comprensión, y mediante ese mecanismo discursivo hace patente que la narrativa está dirigida a una persona de la que ella espera complicidad: “estoy segura de que cualquier mujer que haya vivido dicho empoderamiento entenderá de lo que escribo” (Rita, 2015). En este fragmento se puede ver claramente la forma en que las condiciones de producción de las narrativas determinan su orientación, sus características, su construcción.

Ahora bien, la forma en que sistematicé el análisis de las narrativas fue en tres grandes rubros que abordaré brevemente: la construcción de la trayectoria espacio-temporal de las narrativas, los ejes temáticos que las guían y el papel de otros personajes con quienes interactúan; todo ello considerando la influencia en la construcción y transformación de su identidad en las narrativas.

La organización de estas trayectorias en términos espacio-temporales se relaciona con que:

Los recuerdos están localizados en un espacio preciso como el hogar, la escuela, la calle o el sitio de trabajo [...] A esto hay que agregarle que a cada espacio pertenece un grupo de adscripción preciso, es decir, el hogar a la familia, la calle a los amigos o vecinos, o el trabajo a los colegas o amigos (Uribe, 2003: 38-39).

Por el lugar de enunciación de las narradoras, los espacios, tiempos y personajes de sus narrativas tienen ciertas diferencias con las trayectorias de vida tradicionalmente marcadas para las mujeres: por ejemplo, el matrimonio y la presencia de hijas o hijos está ausente, a pesar de que las participantes están en un rango de edad en el que muchas

mujeres en nuestro país ya han tenido hijos o hijas (Castro, 2008: 25). Así pues, sus trayectorias de vida no necesariamente se ajustan al canon de género, sino que presentan transgresiones vinculadas no sólo con sus condiciones socioeconómicas, también con el feminismo, pues éste cuestiona los papeles tradicionales asignados a las mujeres, sobre todo el matrimonio y la maternidad.

En la organización espacio temporal de las narrativas, al hacer referencia a su infancia, Elena rescata lo que varias autoras han llamado una genealogía femenina (Irigaray, 1985), relacionada con construir genealogía partiendo de la relación con su madre, pero también a partir de las mujeres de su familia y su entorno (Muraro, 1994):

Puedo decir que vengo de una familia en la que ser mujer implica ser fuerte y resolver problemas. Mi bisabuela materna quedó viuda cuando mi abuela tenía nueve años. Tuvo que encontrar la manera de sacar adelante a sus cinco hijos. Mis abuelos maternos se apoyaron en sus dos hijas mayores para sostener a la familia, compuesta de diez personas en total. Mi mamá estudió en la normal de educadoras y siempre combatió la imagen cursi y materna de una maestra de preescolar (Elena, 2015).

Al hablar de la familia y la infancia, además de la identificación con las mujeres de la familia, se marca el distanciamiento con el género masculino, aprendizaje que se desarrolla en el seno familiar: “siempre estuve consciente que yo era diferente a mi hermano, mi padre, mi primo, es decir, a los hombres. Diferencias claras que todo mundo se tomó la molestia de mostrármelas siempre, yo debía ser una dama, una niña, una señorita, una mujer y debía comportarme como tal” (Rita, 2015). Así, la casa y la familia son los primeros espacios donde se aprenden los mandatos y, mediante ellos, las diferencias de género; al percibir la diferencia de trato y la asignación de obligaciones para hombres y mujeres.

Posteriormente, la adolescencia está relacionada con cambios: la percepción social sobre sus cuerpos y su incursión en el espacio público se combinan y aparecen las primeras vivencias de acoso sexual callejero. En esta etapa aparece el ámbito público, relacionado con la movilidad, el transporte y la calle. En el caso de las tres participantes de la

Ciudad de México, el uso del transporte público está vinculado con la vivencia de acoso sexual por parte de hombres:

Nunca olvidaré aquella primera mirada, una que devoraba mi cuerpo de 12 años, yo caminaba y lo sentí, me llené de horror, de miedo, quería gritar y huir de mí, me sentí humillada ante la mirada de aquel hombre [...] Cruzar grandes avenidas para ir a la secundaria y escuchar siempre lo mismo, los malditos besos, las malditas insinuaciones sexuales de otro hijo del patriarcado, el eterno testeo de mi cuerpo por hombres desconocidos, siempre evaluando qué tan bonita me veía, qué tan gorda o qué tan “buena” (énfasis en el original) (Andrea, 2015).

En una ciudad de la magnitud de la Ciudad de México, se deben recorrer grandes distancias en el transporte público; por eso éste es un tema relevante, pues para las mujeres la calle es un espacio hostil donde enfrentan acoso y agresiones. La incursión en el espacio público se convierte en un hito en la vida de estas mujeres (Lagarde, 1990a: 48), incluso resulta crucial en su proceso de identificación como feministas: “Creo que la experiencia que marcó mi adhesión al feminismo fue la siguiente: un día en enero de 2010, un tipo se masturbó desde su auto mientras yo estaba esperando un camión” (Elena, 2015).

La violencia es un tema eje en las narrativas, pues es el detonador para la reflexión y la búsqueda de alternativas para contrerrestarla, pues las mujeres reaccionan ante ella y buscan transformarla. Ellas narran la vivencia de esta violencia sobre su cuerpo, que es un eje transversal que se relaciona con experiencias vitales, y cómo se va modificando la percepción de éste, no sólo por ellas mismas sino por las personas en el entorno: “¿Por qué he tenido que recibir (de incluso mi familia) opiniones de mi cuerpo que yo nunca he pedido?” (Rita, 2015). La violencia sobre el propio cuerpo genera preguntas que lleven a la reflexión, y el feminismo representa un marco de referencia que permite nombrar esa violencia: “Desde que [...] fui leyendo a más y más autoras [feministas] empecé a reconocer la violencia” (Vanessa, 2015). Y también como una posibilidad de transformar esa realidad: “el feminismo representaba para mí un escape, una solución y una res-

puesta a la situación de violencia que vivo por el hecho de ser mujer” (Rita, 2015).

Si bien la violencia sobre el cuerpo es un eje central en las narrativas y es ésta la que detona las reflexiones feministas, las formas de acercarse al feminismo se relacionan estrechamente también con la interacción e identificación con otras mujeres con quienes compartir su devenir. Un hito en las narrativas de estas mujeres para su identificación con el feminismo es la entrada a la universidad. Aquí se hacen presentes dos elementos relevantes: el ámbito académico (cursos, seminarios o clases) y el ámbito del activismo; ambos relacionados con el acercamiento al feminismo y la identificación con otras feministas:

Mi primer acercamiento con los feminismos fue a través de un seminario organizado en la facultad, donde en ese momento me encontraba cursando la licenciatura en Derecho. Originalmente yo no deseaba acudir, fueron mis amigas, compañeras de la universidad y de un colectivo universitario de izquierdas del que aún formo parte, las que me incitaron, bueno, prácticamente me obligaron (María, 2015).

En esta secuencia, María habla no sólo acerca de la oferta académica que le permite acercarse al feminismo, sino también a un colectivo universitario. El activismo político, aunque no sea relacionado con el feminismo, es una parte importante de su socialización y la construcción de su identidad, la cual se va politizando mediante estas interacciones y modificando su mirada:

Otra parte fundamental de mi vida tiene que ver con el activismo político, que también comencé en la universidad. Para mí, llegar a conocer una interpretación materialista de la realidad era como si me hubieran regalado la vista, pero cuando llegué al feminismo me di cuenta de que no era ni la punta del iceberg de una mirada radical de la realidad (Daniela, 2015).

El perfil universitario y urbano de estas feministas que son activas en las redes sociales marca una línea común: las lecturas y el ámbito

académico tuvieron gran influencia en su acercamiento y posterior identificación con el feminismo que, como narra Elena, no es inmediata, dado el estigma y la carga negativa que aún tiene el término en nuestros contextos: “me resistí a considerarme feminista. Considero que la razón principal fue la tendencia a considerar el feminismo como una postura desde la que se desprecia a los hombres” (Elena, 2015). En este sentido, conocer la teoría no es suficiente, hace falta una identificación que genere transformaciones tangibles en su forma de vivirse, en sus experiencias vitales, es por ello que resulta importante para varias narradoras distinguir el ámbito teórico del feminismo con la vivencia experiencial del mismo:

El feminismo no lo aprendí en su totalidad leyéndolo, lo aprendí, y lo aprendo, empoderándome, negando quien siempre desearon que fuera y empezando a ser quien siempre anhelé ser. Hace casi dos años comencé a leer teoría feminista, me era difícil cuestionarme situaciones que siempre reproducí [*sic*] irreflexivamente [...] toda mi vida era el perfecto modelo patriarcal de la mujer joven y por allí sabía que tenía que empezar: conmigo misma (Andrea, 2015).

María también hace un comentario en ese sentido: “Mi devenir feminista comenzó sólo con lecturas académicas, el feminismo no terminaba de atravesarme el cuerpo” (María, 2015). Las lecturas académicas son un orientador, un detonador para acercarse al feminismo, pero es hasta que esta teoría atraviesa la vivencia corporal, hasta después de reconocerse como feministas, que ellas viven cambios profundos en su identidad y en sus vidas. Los verbos de acción y la transformación son la constante en el desenlace de sus narrativas:

Me empoderé, por primera vez sentí que podía cambiar mi vida, no solo lo sentía, sino que también lo creía, podía adueñarme de lo que me han quitado por el hecho de ser mujer, mi autonomía, mi cuerpo, mis pensamientos, mi voz, mis derechos; al fin podía expresar lo que me molestaba o me violentaba, mi vida tomó un rumbo inesperado que a veces me costaba creer (Rita, 2015).

Este cambio identitario se contrapone con la identidad de género, con el ser mujer, como expresa Andrea: “Dejé de ser mujer el bendito día que dije no, hoy no voy a lavar los trastos, no, hoy no prepararé la cena, no, hoy no me sentiré culpable si algún tipo me piropea. Dejé de ser mujer para transformarme en lo que ahora soy... una feminista” (Andrea, 2015). En este sentido, la identidad feminista se ve como opuesta a la identidad de género asignada a las mujeres y, si el feminismo significa respuesta a la violencia de género, Rita reconoce que después de haber reconocido esa violencia y tras el cambio que sobrevino, ella deja de ser la misma persona: “no podía ser parte aún del sistema que me violentaba a mí y a las demás mujeres, no pude ser la misma persona de nuevo” (Rita, 2015). “Las transformaciones son tan profundas que abarcan más allá de su identidad: modifican su marco simbólico, su forma de entender la realidad: “El feminismo enriqueció mi forma de ver el mundo y jamás lo veré con otros ojos que con los de la realidad” (Andrea 2015).

Este cambio en la visión del mundo es, además, conscientemente contrahegemónico y disidente: “el mundo lo veo desde una perspectiva totalmente diferente al de la mayoría de la gente que me rodea” (Daniela, 2015). Estos cambios se viven de manera intensa, irreversible e implican una experiencia ambivalente: “Pero el feminismo también “arruinó” mi vida, la cambió y ya no hubo marcha atrás. Desde que, poco a poco, fui leyendo a más y más autoras empecé a reconocer la violencia, la física, la emocional, la simbólica; comencé a cuestionar y terminar mis relaciones de pareja, de amistad” (Vanessa, 2015). El cambio en la identidad y la manera de entender el mundo conlleva también un cambio en la interacción con las demás personas, una tensión y un conflicto que puede concluir en terminar algunas de estas interacciones. En este sentido, estas transformaciones tienen un carácter dialéctico implícito en construir una identidad y una visión del mundo que es contrahegemónica y, por tanto, está en conflicto con el entorno social preestablecido, con sus relaciones sociales y consigo mismas, pero a la vez permite un cambio positivo en sus vidas, como apunta María: “No sé qué más decir, el feminismo me cagó la vida, y es lo mejor que me ha pasado” (María, 2015).

Esta permanencia se ve como irreversibilidad, con la metáfora del feminismo como un sitio del cual no se puede retroceder: “me siento en un punto sin retorno en el que cada vez me siento más libre” (Daniela, 2015).

Recapitulando, podemos observar que existe un proceso de identificación de género que inician las mujeres de su genealogía, pero también reconociendo en retrospectiva los personajes dentro del núcleo familiar que guardan el orden de género; que imponen mandatos para las mujeres, diferentes a los de los hombres. Es también en este ámbito que ellas comienzan a distinguirse de los hombres en términos identitarios. Esta diferenciación se vuelve, especialmente en la adolescencia, antagónica, al enfrentar las violencias sobre sus cuerpos, como el acoso sexual por parte de hombres. A raíz de estas violencias es que ellas reaccionan, reflexionando sobre sus condiciones e intentando buscar alternativas, dentro de las cuales encuentran el feminismo, al cual se aproximan por lecturas o por espacios académicos y de activismo. Al aproximarse al feminismo a nivel teórico sus cuestionamientos escalan, se van modificando sus formas de entender la realidad, pero es hasta la identificación con otras: “me identifiqué con mujeres líderes de distintas partes del mundo” (Elena, 2015), de quienes aprenden mediante lecturas o por la interacción cotidiana y la identificación con las pares, con otras feministas, que su devenir encuentra el punto de inflexión: “de las cosas que más me ayudaron a todos estos procesos [...] fue saber que mi situación no era única, fue escuchar a otras mujeres de lo que siempre se nos enseña a callar, de vivencias que muchas veces pensé únicas y que, sin embargo, nunca lo fueron” (Rita, 2015). La identificación con otras mujeres conlleva el reconocimiento de que la violencia y las problemáticas vividas corresponden a una situación social más amplia, a un sistema que estructuralmente subordina y violenta a las mujeres, lo cual termina de cristalizar los aprendizajes teóricos a través de su experiencia vivida y la identificación con las experiencias comunes con otras mujeres.

Reflexiones finales

Para estas mujeres jóvenes, el devenir feminista involucra cambios y transformaciones que están plasmadas de manera central en sus narrativas vitales. La forma de narrar(se) nunca es casual: los elementos que mencionan y los que omiten, la forma en que organizan sus relatos, los tópicos de las narrativas, la forma en que se presentan a sí mismas ante quien las lee y la manera en que caracterizan y se relacionan con el feminismo como idea y como práctica de vida nos dan información valiosa. En este caso, que el feminismo transforma quiénes son, que es un proceso de vida complejo y a veces doloroso más que una simple teoría abstracta, que su conciencia de género –por hacer una analogía con la conciencia de clase– viene desde que son pequeñas y se cristaliza al poder nombrar todas sus incomodidades y, sobre todo, al identificarse con otras mujeres y con otras feministas. Los cambios y transformaciones que vienen a raíz de esta conciencia son profundos, abrumadores: lo que cambia son sus marcos de interpretación, la forma de ver y entender su entorno. Al mismo tiempo, resignifican sus experiencias, su pasado, su presente, su concepción de sí mismas y sus relaciones con las demás personas, con el mundo. En términos amplios: su identificación como feministas no sólo transforma su propia identidad –incluida la identidad de género– y con ello la forma de vivirse en el mundo, también la forma de interpretar y entender todo su entorno.

Las producciones discursivas feministas, dentro y fuera del ámbito de la narrativa personal, transforman las construcciones identitarias, primero, porque al hacer un análisis crítico de la realidad se cuestiona también la producción simbólica dominante; segundo, porque al proponer un modelo propio de entender y analizar esa realidad crean también nuevas categorías simbólicas y discursivas para entender, analizar y nombrar esa realidad; y tercero, porque al buscar transformar esa realidad, también proponen nuevos significados que modifiquen los preexistentes. Es por ello que los feminismos son una fuerza discursiva que modifica las vidas, las experiencias y los modos de ver el mundo, y con ello, las identidades de las mujeres que se reconocen como feministas. Entonces podemos entender el sentido de hablar de los fe-

minismos en plural: “¿Son varios discursos feministas, o es uno solo? A partir de lo estudiado hasta ahora, diría que cada discurso, al mediar en la interrelación de los sujetos con su contexto político, económico y social concreto, produce nuevos significados a través del lenguaje” (Luna, 2008: 157).

En este sentido, la interacción de feministas jóvenes con otras mujeres y feministas de otros contextos y latitudes, que permite identificación y transformación de sus vidas, ¿es un cambio político? ¿Es más importante, transformador y válido aquel activismo tradicional que organiza marchas, pintas, exige cambios legislativos y atrae atención internacional mediante campañas mediáticas, que estos procesos que transforman directa y profundamente la vida de las mujeres? Es en el ámbito de la experiencia personal y la forma de vivirse y relacionarse con las demás personas y su entorno, que estas mujeres transforman la realidad cotidiana, su realidad, a sí mismas y con ello, también su entorno.

Bibliografía

- ARFUCH, L. (2013) *Memoria y autobiografía, exploraciones en los límites*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BALLESTER, I. (2012) Confluencias feministas entre arte y tecnología. En: *Arte y políticas de identidad*, vol. 6, junio, Universidad de Murcia, 161-176.
- BARBIERI, T. (1986) *Movimientos Feministas*, México: UNAM.
- BARTRA, E. (1999) El movimiento feminista en México y su vínculo con la academia. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, núm. 10, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 214-234.
- BARTRA, E. y Fernández, A. (2000) *Feminismo en México ayer y hoy*. México: UAM.
- BELLUCCI, M. y Rapisardi, F. (1999) Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente. *Nueva Sociedad*, núm. 162, enero, Caracas/Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert, pp. 40-53.
- CANO, G. (1996) Más de un siglo de feminismo en México. *Debate Feminista*, vol. 14, octubre, México, pp. 345-460.

- CASTRO, C. (2008) El embarazo adolescente en México. *Gaceta Urbana*, núm. 6-7, s.n., México, pp. 21-27.
- COLAIZZI, G. (1990) Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate. En: *Feminismo y teoría del discurso*. Colaizzi, G. (ed.) Madrid: Cátedra, 13-27.
- CURIEL, O. (2002) Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, vol. 2, núm. 2, diciembre, Venezuela: Universidad de los Andes, 96-113.
- _____. (2011) *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos*. Universidad del Rosario, Colombia. Disponible en <http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf> [consulta 12 de marzo 2015].
- DE MIGUEL, Ana. (2008) Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias. *Revista de Estudios de Juventud*, núm. 83, Madrid: Instituto de la Juventud, 29-45.
- DE RIVERA, J. (2010) *La socialización tecnológica: la expresión de la identidad personal y nuevas formas de relación social en las redes sociales de internet*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- DUARTE, C. (2012) Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción, Chile: *Última Década*.
- ELIZALDE, S. (2006) El androcentrismo en los estudios de juventud: efectos ideológicos y aperturas posibles. *Última Década*, núm. 25, diciembre, Santiago de Chile: Centro de Estudios Sociales, 91-110.
- FACIO, A. y Lorena F. (2005) Feminismo, género y patriarcado. *Academia*, año 3, núm. 6, primavera, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 259-294.
- FEIXA, C. (1998) *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, México: SEP/Causa Joven/CIEJ.
- FOWLER, R. y Kress, G. (1983) *Lenguaje y control*, México: FCE.
- FUNDACIÓN ORANGE (2009) *Informe anual sobre el desarrollo de la sociedad de la información en España*. Madrid: Fundación Orange, disponible en <http://www.fundacionorange.es/fundacionorange/analisis/eespana/e_espana09.html> [consulta 4 de febrero 2015].
- GARCÉS, Á. (2010) De organizaciones a colectivos juveniles. Panorama de la participación política juvenil. *Última Década*, julio, Valparaíso: CIDPA, 61-83.

- GÓMEZ, D. (2014) Mi cuerpo es un territorio político. En: *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (Ed.), Colombia: Universidad del Cauca, Popayán, 263-275.
- INSTITUTO MEXICANO DE LA JUVENTUD, *Encuesta Nacional de Juventud 2010*, 2011, IMJUVE-SEP, México. Disponible en: <http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Encuesta_Nacional_de_Juventud_2010_Resultados_Generales_18nov11.pdf> [consulta 12 de marzo 2015].
- IRIGARAY, L. (1985) El cuerpo a cuerpo con la madre. En: *El cuerpo a cuerpo con la madre. El otro género de la naturaleza. Otro modo de sentir*, Irigaray, L (comp.), Barcelona: La Sal.
- LAGARDE, M. (1990a) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- LAGARDE, M (1990b) *Identidad Femenina, Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina*, AC, México.
- LAMAS, M. (1986) La antropología feminista y la categoría género. *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, México, 173-198.
- _____ (2013) Feministas jóvenes. En: *Proceso*, [en línea] disponible en: <<http://www.proceso.com.mx/?p=358185>> [consulta 4 de enero 2015].
- LAU, Ana. (2011) Emergencia y trascendencia del neofeminismo. En: *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*, Espinosa, G. y Lau, A. (coord.), México: UAM-X/El Colegio de la Frontera Sur/Editorial Ítaca, 149-180.
- LUNA, L.G. (2008) Entre discursos y significados. Apuntes sobre el discurso feminista en América Latina. En: *La manzana de la discordia*, número 4. Cali, Colombia: Universidad del Valle, 140-168.
- MUÑOZ, L. (2002) La red en femenino: las feministas tejiendo redes por la igualdad. Red, mujer y política. Intervención realizada en las Jornadas Mujeres y Nuevas Tecnologías, organizadas por la UNED, disponible en: <http://www.mujiereisenred.net/l_munoz-nuevastecnologias_y_politica.html> [consulta 15 de marzo 2015].
- MURARO, L. (1994) *El origen simbólico de la madre*, Madrid: Horas y horas.

- NAVARRO Tejero, Antonia, 2005, "Construyendo identidades feministas. La representación de la Mujer Latina y la Mujer India". *American@*, vol. 3, issue 1, Universidad de Huelva, España, pp. 106-116.
- OCHS, E. y Caps, L. (2001) *Living Narrative. Creating lives in everyday storytelling*, Massachusetts, Harvard University Press.
- PIÑA, C. (1989) Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico. *Argumentos*, núm. 7, México, D. F: Universidad Autónoma Metropolitana, 131-160.
- REGUILLO, R. (2000) *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- SANDOVAL, E. (2011) *La convicción encarnada. Una mirada semiótica a las voces y relatos de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad de México*, Tesis doctoral del Doctorado en Antropología Social, México: CIESAS.
- SERRET, E. (2000) El feminismo mexicano de cara al siglo XXI. *El Cotidiano*, vol. 16, núm. 100, México: UAM-Azcapotzalco, 42-51
- URIBE, P. (2003) "¿Qué te puedo decir". *Análisis discursivo de relatos autobiográficos de seis mujeres en la Ciudad de México*. Tesis de Maestría en Antropología Social, México: CIESAS.
- URTEAGA, M. (2011) Retos contemporáneos en los estudios de juventud. *Revista Alteridades*, núm. 42, México: UAM-I, 13-32.
- VAN DIJK, T. (1980) *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Madrid: Cátedra.

SECCIÓN IV

LA ANTROPOLOGÍA Y EL FEMINISMO:
NARRACIONES EN PRIMERA PERSONA
SOBRE EXPERIENCIAS
DE INVESTIGACIÓN Y DE DOCENCIA

A 45 años: lo que hice y lo que hago ahora¹

Sara Elena Pérez Gil Romo²

Introducción

El presente trabajo tiene el objetivo de compartir algunas reflexiones en torno a mi vida académica, desde que comencé mis estudios de nutrición y a trabajar en el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ) a principios de los años setenta. Para ello, dividí el texto en dos apartados. En el primero, “Mis inicios en el campo de la nutrición: lo que hice”, enfatizo mi paso por la nutrición en el ámbito de la salud pública, mi interés en la desnutrición infantil y en la educación nutricional. Los llamados aspectos sociales de la desnutrición estuvieron siempre presentes y surgió la necesidad de adentrarme más en el conocimiento de otras disciplinas, menos biológicas, que me permitieran abordar de manera distinta los problemas nutricios. Mis frecuentes salidas a “trabajo de campo” en el interior de la República, como parte de un equipo multidisciplinario, entre ellos médicos, nutricionistas, economistas, antropólogos/as y psicólogas, y realizar actividades de investigación, que en aquella época se reducían a aplicar cuestionarios cuantitativos de alimentación y nutrición; a pesar y medir infantes, impartir cursos de alimentación a mujeres de diversas comunidades rurales, y llevar a cabo actividades de supervisión

¹ Una versión más amplia de este capítulo se publicó con el título De la Desnutrición de “las otras y los otros” a la percepción corporal de las mujeres...de mí misma”. En: *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II): Perspectivas feministas en la investigación en salud*. FERNÁNDEZ-GARRIDO, S. y Alegre-Agís, E. (eds.) (2019) Colección de Antropología Médica, 31. Publicaciones URV, Tarragona.

² Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. saraeperezgil@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-0363-1305>>.

a promotoras de salud, también ayudaron a consolidar mi formación como nutricionista en salud pública.

En el segundo apartado, “Mi acercamiento a lo social: lo que hago”, enfatizo el hecho de que mi preocupación por lo que sucede con el alimento antes de su entrada en el organismo, y la necesidad de dar respuesta a las diferentes interrogantes que en aquellos años y en la actualidad me daban y siguen “dando vueltas por la cabeza”, relacionadas con la complejidad que se esconde detrás de un acto tan cotidiano como es el de comer, llevaron a interesarme por la antropología y la sociología y, posteriormente, a los estudios relacionados con la perspectiva de género. Lo anterior, aunado a mi encuentro con la investigación cualitativa, me abrieron la posibilidad de entender y responder a los diferentes “por qué” surgidos a lo largo de mi actividad profesional, además, eso sí, de dar lugar a nuevas inquietudes y preguntas. Cabe resaltar que mi primer acercamiento a la teoría y perspectiva de género y la investigación cualitativa a mediados de la década de los ochenta me marcaron profundamente, no sólo como mujer, sino como profesional, ya que, a partir de esas fechas, prácticamente la mayoría de mis actividades como investigadora y docente han estado inmersas dentro de esos nuevos paradigmas.

Por último, consideré que, para cerrar el círculo de mis estudios y, obviamente, para ampliarlos, la antropología era la disciplina que me permitiría profundizar, como lo expresa Gracia (2015), en su centralidad cultural y que, de hecho, me ha abierto la posibilidad de abordar de otra manera la alimentación y el acto de comer. Aquí me encuentro, y continúo siendo una nutricionista con inquietudes sociales; no pretendo de ninguna manera ser una “típica” antropóloga.

Ahora bien, hago un paréntesis y me detengo para compartir los motivos que me animaron a escribir este texto. El primero relacionado con la forma de escribir, “la escritura como método de investigación que explora el uso de la primera persona al escribir, la apropiación de los modos literarios con fines utilitarios y las complicaciones de estar ubicado dentro de lo que uno está estudiando” (Gaitán, 2000: 1). Llevo más de 40 años escribiendo artículos, capítulos e informes, y mi producción de los primeros 25 años fue utilizando la tercera persona del singular dentro de un formato rígido de supues-

ta objetividad, neutralidad y rigurosidad científica, tal y como lo establecen las revistas biomédicas: introducción, material y métodos, resultados y conclusiones.

Otros autores que también contribuyeron a mi decisión fueron Blanco (2012), al reiterar lo dicho por Goodall (2008), acerca de que, además de escribir una autoetnografía en primera persona, los textos derivados de una investigación cualitativa, vía la estructura narrativa de no ficción, pueden aparecer en una multiplicidad de formas: etnografía narrativa, etnografía personal, autoetnografía, práctica, creativa, analítica, sociología lírica, autobiografía, narrativa heurística.

La diversidad de formas de escritura y de presentación de resultados, con la posibilidad de personalizarse, donde autoras y autores podamos contar relatos sobre nuestra propia experiencia vivida, relacionando lo personal con lo cultural (Blanco, 2012a), entre otras características, me motivó a escribir este texto, que ya venía perfilándose desde que escribí mi tesis para obtener el grado de doctora en antropología, en 2006. Ahí me sentí libre escribiendo.

Mis inicios en el campo de la nutrición: lo que hice

El estudio sistemático de los problemas relacionados con la nutrición y la alimentación en México centraron su atención desde mediados de la década de los años cincuenta en la población infantil y preescolar, y las primeras investigaciones se encaminaron a conocer la magnitud y la distribución de la desnutrición del país. Sin intentar hacer una revisión histórica de la conceptualización de la desnutrición, ya que no es el eje central de este trabajo, me parece pertinente señalar que desde finales del siglo XIX e inicios del XX, se realizaron los primeros registros de este padecimiento denominándolos “los padecimientos del hambre” como un problema médico epidemiológico. En 1865, apareció un artículo que describía la condición de los afectados por un padecimiento desconocido, denominándolo genéricamente como “esta enfermedad”, lo que ahora se reconoce como desnutrición de tercer grado o Kwashiorkor (Ávila, 1990), y en 1908, se publicó en Yucatán, un trabajo que reproducía la polémica de la época en torno a la entidad gnoseológica del pa-

decimiento así llamado, y que resultó ser también, desde un punto de vista clínico, equivalente al Kwashiorkor (Rivera y Casanueva, 1982).

Los estudios en comunidades rurales, a partir de lo que en aquel entonces se conocía como División de Nutrición de Comunidad, que formaba parte del Instituto Nacional de Nutrición, en 1957, siguieron tres vertientes, que no corresponden a diferentes momentos, sino que fueron simultáneas. La primera fue la realización de las encuestas alimentarias que, desde 1957, se llevaron a cabo y continúan realizándose a nivel comunitario, regional y nacional con el objetivo de conocer la magnitud de los problemas alimentarios y de nutrición. La segunda, los estudios de casos y controles de crecimiento y desarrollo de tipo longitudinal que duraron más de 20 años, en comunidades rurales. Y la tercera, los diversos programas de educación nutricional. El encuadre teórico-metodológico que cobijó estas primeras acciones, cruciales para entender las bases sobre las que se construyó el objeto de estudio y mi trabajo, las describo de una manera breve a continuación.

La investigación epidemiológica de la desnutrición, como mencioné en el párrafo anterior, iniciada alrededor de la década de los años cincuenta, se dirigió a conocer y definir la prevalencia de bocio endémico, diabetes, deficiencia de vitamina A, pelagra, anemia. La gran mayoría de las encuestas realizadas, en las que participé a partir de 1970, apuntaban a conocer cuántos desnutridos había en el país, qué comían y en qué cantidades, todo esto con el propósito, según Zubirán (1972), de cumplir con la responsabilidad de “atender a la sociedad”, pero que de acuerdo con Ávila (1990: 11) “fueron hechos sin la mediación de un análisis crítico del significado del dato”. El mismo autor también puso en duda “la ilusoria esperanza” de los investigadores cuando argumentaban que las instituciones sociales, escuelas y centros de salud serían los elementos fundamentales para combatir directamente las principales causas de la malnutrición. Además de que sólo a través de clínicas infantiles se mejoraría la dieta de los niños, restringida principalmente por prejuicios y tabúes. Coincido con las críticas anteriores, pero también reconozco que los primeros estudios cumplieron su objetivo y México, para finales de 1970, ya tenía un panorama amplio sobre la situación nutricional de su población, en comparación con el resto de América Latina (Escudero, 1993).

Los instrumentos de recolección y las técnicas utilizadas en las primeras encuestas fueron los cuestionarios con preguntas cerradas en donde todos los alimentos que se consumían y estaban disponibles en la despensa, se registraban con la técnica de “pesas y medidas”. Existía una gran preocupación por pesar y medir el consumo familiar de las últimas 24 horas, aunado al estudio del peso, estatura y signos clínicos de la población menor de 5 años. Para 1974, se habían realizado más de 35 encuestas en diferentes estados del país, cuya información, “fue muy técnica, ya que fue dirigida fundamentalmente a especialistas, tanto del campo de la nutrición como de las diversas ciencias sociales” (Chávez, 1972: V). En años posteriores, aun cuando se continuó trabajando en la realización de encuestas alimentarias en comunidades, éstas comenzaron a llevarse a cabo a una escala mayor (Madrigal, 1982 y 1989; Ávila, 1997), ya que surgió la necesidad de tener información con representatividad estatal, regional y nacional (Ensanut 2006, 2012, 2016).

Aquí hago un segundo paréntesis, pues fue en estos primeros años, década de los setenta, cuando producto de mis constantes “salidas” a “trabajo de campo” y mi contacto con antropólogas y antropólogos, cuestioné mi participación como nutricionista, ya que el interés de solo conocer con exactitud lo que comían los otros y las otras no me motivaba a continuar por ese camino. Retomo los comentarios hechos por Comelles (1989), acerca de que la antropología invoca mucho a San-Trabajo-de-Campo, pero raras veces explica en qué consiste. Y yo añadiría lo siguiente: en la disciplina de la nutrición, jamás se explica, pues el trabajo de campo comunitario se reducía o reduce, a ir a las casas, tocar las puertas, preguntar qué comieron o qué van a comer, según la hora en que se realice la visita, mostrar a las mujeres-madres las cucharas y tazas de medir para tener una idea de las cantidades consumidas por sus familias, convertir los alimentos a gramos y mililitros y dividirlos entre el número de comensales. De todo lo anterior se desprende el dato de consumo *per cápita*.

Con esta idea de la objetividad, cuantificación, neutralidad, validez, confiabilidad y rigurosidad de los datos, en una ocasión fui reprendida cuando comenté a mi supervisora que, durante la aplicación de una encuesta, la entrevistada me había invitado a comer algunas

tortillas, y acepté. “Eso es una irresponsabilidad –me dijo– porque tú nada más te tienes que limitar a observar lo que comen las familias, ya que tu consumo afecta el registro de las cantidades de alimentos”. No obstante, esta obstante esta observación, participar en la realización de las encuestas fue una gran experiencia en mi vida; estaba joven, abierta a todo tipo de conocimientos y, en particular, porque tuve la oportunidad de conocer la realidad de cómo vivía gran parte de la población rural más desprotegida del país. No todo era aplicar cuestionarios, también hubo situaciones placenteras y divertidas.

Con el paso del tiempo comencé a sentir frustración porque las encuestas “iban y venían” y nada cambiaba; “los otros y las otras”, permanecían igual y, en caso de mejorar su situación, no era porque la información recabada en las encuestas hubiera servido de mucho, sino porque las familias habían mejorado por sus propias acciones, intereses, medios o porque algún programa del sector público o privado había “llegado a ellos” y había incidido en su situación económica. La exagerada precisión puesta en los datos “objetivos”, “válidos” y “confiables”, es decir, en las cantidades de alimentos y nutrimentos ingeridos, sin más utilidad que el saber qué y cuánto se come, cuántos malnutridos existen y si hay relaciones de significancia estadística entre algunas variables e indicadores fueron, en parte, lo que motivó mi abandono de los estudios de tipo cuantitativo. Hacía falta una teoría para el consumo general, y para el consumo alimentario en particular, que pudiera restituir los datos cuantitativos a una lógica de las significaciones (Trémolières, 1975).

De una manera paralela a la aplicación de las encuestas nacionales de alimentación y de nutrición, se continuaron llevando a cabo otras investigaciones en algunas comunidades rurales del país, a las que llamo segunda vertiente, y que, a diferencia de las de nivel nacional, tuvieron otros objetivos, pues además de conocer el estado nutricional de la población infantil y el valor nutritivo de su ingesta habitual, se abocaron a analizar por muchos años la correlación entre la desnutrición crónica y el desarrollo físico y mental del ser humano, los factores ambientales asociados con la desnutrición y a recopilar e interpretar algunos de los conceptos existentes en la población acerca de la causalidad de ciertas enfermedades (Chávez, Martínez, Ramos Galván, *et al.*, 1973; Cravioto y Licardie, 1975). Las diferencias presentes en los pro-

cesos podrían deberse a la variable independiente y tanto la magnitud de ésta como la magnitud de las diferencias, retomando a Ávila (1990: 142) “podían ser cuantificadas y correlacionadas estadísticamente, lo que finalmente demostraba si la variación registrada era causada por la variable independiente”. Este tipo de investigaciones, inscritas en lo que es la epidemiología clásica de tipo positivista, perdieron relativa fuerza a mediados de los años ochenta.

Y finalmente, entre 1970 y 1980, además de realizar mis actividades limitadas a recoger datos de alimentos durante los trabajos de campo en las comunidades de México, se dio mi paso por el Departamento de Educación Nutricional, del mismo Instituto, que también fue determinante en mi incursión en las ciencias sociales y en la metodología cualitativa. La educación en nutrición “convencional” o “tradicional” como se llevaba a cabo en esos años —¿o se sigue realizando?— reposaba en una visión superficial de los problemas de nutrición y en el supuesto de que las mujeres, “las otras”, es decir, las madres de los desnutridos, no sabían cómo alimentar a sus hijos e hijas. Los conocimientos, hábitos y prácticas de las madres acerca de la alimentación infantil por lo general se calificaban, y aún se califican, como “erróneos” e “inadecuados”, por lo que deben transformarse. Mujeres culpabilizando a mujeres, es la fórmula que ilustra más claramente la educación nutricional y es, hoy en día, uno de los componentes centrales en los programas de alimentación (Cardaci, 1994; Pérez Gil y Romero, 2012). Sobre este punto no ha cambiado sustancialmente la mirada hegemónica de la educación nutricional. En suma, mis estudios de nutrición, mi experiencia en recoger datos cuantitativos de alimentación, de pesar infantes, de revisar sus signos clínicos, de impartir clases de nutrición acerca “de lo que se debe y se tiene que comer”, me hizo perder el interés hacia este tipo de acciones. Comencé a cuestionarme para qué encuestar a “tantos otros y a tantas otras”.

Mi acercamiento a “lo social”: lo que hago

Mi encuentro con las ciencias sociales no fue solo académico sino afectivo, esto último, por mi relación de amistad con antropólogas y antropólogos.

Por otro lado, mi formación como nutricionista en salud pública, mis constantes salidas a realizar encuestas alimentarias en las zonas rurales, mi único año de estudio en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1969, posteriormente mi paso por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en los años setenta, mi encuentro con la metodología cualitativa y con los estudios de género en los años ochenta, y por último, mi regreso a la antropología, a principios del siglo XXI, no fue casual, pues desde que terminé mis estudios de nutrición, mi decisión de involucrarme en lo que se llamaba nutrición de comunidad ya estaba tomada. Y así, sin estar muy convencida de las explicaciones de la pobreza y de la desnutrición brindadas por los y las especialistas, junto con mi incapacidad de criticar las teorías, supuestos y paradigmas positivistas, pero sí con el deseo de superar esta confusión, decidí incursionar en “lo social”.

La discusión acerca del significado de las prácticas, hábitos, representaciones, saberes de alimentación y del estado nutricional de la población, sólo se limitaba a una mera descripción en términos de porcentajes y correlaciones estadísticas. Prácticas, hábitos, costumbres eran sinónimos. Sin embargo, deseo resaltar que la lactancia materna fue uno de los temas en los que se dieron los primeros cambios en el abordaje teórico-metodológico, pues interesados/as en los aspectos socioculturales y económicos de la lactancia, a partir de otros paradigmas, ampliaron el panorama de la alimentación infantil en México (Arana, 1982; Ysunza, 1986). Los marcos teóricos de las investigaciones son diversos ya que, además de continuar con la visión biologicista y epidemiológica focalizada en el recién nacido, esto es, en su crecimiento y desarrollo, se continúan realizando estudios, cuyas premisas no solo provienen de las ciencias biológicas, sino de las sociales, e incluyo aquí las económicas, políticas y de género. La mujer continúa siendo el foco de atención en este tipo de estudios, en tanto madre del recién nacido, pero las categorías de análisis son otras. Ampliaré este punto, pues incursioné en el género cuando mi objeto de estudio era la lactancia materna.

Las mujeres han sido y continúan siendo el foco de atención de la mayoría de los estudios y programas de salud, nutrición y alimentación en el país, en tanto son consideradas como uno de los componentes esenciales de la salud materno infantil (Pérez Gil y Díez Urdani-

via, 2007). Entre las áreas de división del proceso vital, las relacionadas con la reproducción humana y salud de la madre y el niño son las que se encuentran en los primeros lugares de atención en los planes y programas de desarrollo social y los servicios de salud. Esta área históricamente ha sido conceptualizada en diferentes formas, creándose conceptos como planificación familiar, salud materno-infantil, patrones reproductivos, maternidad sin riesgos y salud sexual reproductiva (Villaseñor, 1998).

Recordemos que como parte de los términos “sobrevivencia en la infancia” y “salud materno-infantil” suelen incluirse todos aquellos problemas de la mujer relacionados con el embarazo, parto y puerperio, y las condiciones de salud y nutrición de los y las niñas menores de 5 años. Caracterizar a las mujeres esencialmente por sus funciones reproductivas, esto es, solo “en tanto madre”, es lo que ha llevado a profesionales de esta ciencia a estudiar casi en forma exclusiva el estado nutricional de las mujeres-madres durante este periodo, sin percatarse de que esta mirada puede distraer la atención de otros elementos de discriminación y desventaja, e incluso promover un mayor sexismo en la distribución de recursos a los programas y a la investigación. Por otro lado, en la actualidad, debido al aumento en la prevalencia de sobrepeso y obesidad femenina registrada desde finales de los años ochenta, las mujeres de todas las edades se han convertido en el centro de atención de varias acciones de investigación-acción nutricional, así como al embarazo en adolescentes.

Los acercamientos a la salud de las mujeres que aborden la salud reproductiva como único foco de análisis han sido propiciados, de acuerdo con Ravelo (1995), por la incorporación de planteamientos originados en las ciencias sociales. Ello contrasta con la mirada biológica sobre la llamada salud materno-infantil y con las políticas públicas que consideran principalmente a las mujeres como categorías poblacionales. El estudio de las mujeres que se había concentrado principalmente en el campo de las ciencias biológicas pasó a formar parte del conocimiento de las ciencias sociales, en particular de la sociología, la antropología, y de las ciencias sociomédicas, como la salud pública, la salud comunitaria, la salud colectiva y la medicina social. Ravelo también señala como uno de los principales logros, producto de estos nuevos abordajes, el interés

por la relación género y salud o salud de las mujeres, que rebasó el marco de la reproducción biológica al incorporar aspectos socioculturales, económicos y políticos. En este sentido, el campo de la salud femenina se ha ampliado, diversificándose las temáticas y los acercamientos, entre ellos la alimentación y nutrición.

Como parte de esta aproximación “social”, en 1986 incursioné en la metodología cualitativa y la perspectiva de género. Uno de los requisitos para acceder al financiamiento proveniente del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) de El Colegio de México fue asistir a un curso sobre género. Subrayo que este fue mi primer acercamiento a “lo cualitativo” y al género. Jamás había oído hablar de este concepto y debo reconocer que me “impactó”. Años más tarde, en 1991, inicié la especialidad en Estudios de la Mujer en el PIEM.

La categoría de género y el abordaje cualitativo han sido mis acompañantes desde hace 30 años, cuando “me los presentaron” o, mejor dicho, “se me presentaron”. Tal vez a las y a los colegas antropólogos/as les asombre mi encuentro con el abordaje metodológico cualitativo, pero hay que recordar que las encuestas nutricionales y alimentarias en las que participé durante 15 años, tal vez más, en su totalidad eran cuantitativas; la selección de una muestra representativa y la medición de los alimentos consumidos eran y son lo relevante.

Aunado a todo lo dicho hasta aquí, deseo rescatar un aspecto que es importante en mi trayectoria académica: los estudios de posgrado. A fines de los años sesenta cuando terminé mi licenciatura de nutrición era excepcional encontrar personas que hubieran estudiado una maestría. En mi área, la única posibilidad para acrecentar los conocimientos era inscribirse a la maestría en salud pública, que en esa época era exclusiva para médicos y médicas. Las nutricionistas teníamos pocas opciones, y entre ellas, la que elegí fue continuar estudiando otra licenciatura relacionada con las ciencias sociales.

A principios de los años ochenta se iniciaron las discusiones en el INCMNZ sobre la conveniencia de realizar maestrías y doctorados y aumentar el número de publicaciones para acceder a la categoría de investigadoras/es, que anteriormente sólo eran para médicos/as, y ser admitidos en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) que recién se estaba creando. Y así comenzó la carrera por ganar puntos, prestigio,

honores y, por supuesto, dinero, además de mi interés en seguir estudiando, pues dos licenciaturas y una especialidad no eran suficientes para ascender en la escala de puestos. No fue sino a principios del 2000 que me animé a estudiar el doctorado en antropología en la ENAH y así cumplir mi objetivo que se venía gestando desde 1969: obtener un documento que hiciera mención a la antropología.

Una experiencia vivida durante mi Trabajo-de-Campo me condujo a adentrarme en los temas de cuerpo y percepción corporal y ha sido determinante en mi nueva trayectoria como investigadora, nutricionista “con inquietudes sociales”. La obesidad se ha convertido, desde hace más de 15 años, en el centro de atención de las y los nutricionistas ya que, en las últimas encuestas nacionales de salud y nutrición, la prevalencia de sobrepeso y obesidad aumentó de forma desmesurada entre 1988 y 2012. Las miradas de la mayoría de los y las interesadas en nutrición están puestas en el síndrome metabólico. Y es en este momento cuando mis sujetos de estudio, es decir, “los otros y las otras” se convirtieron en “yo misma”, y pasé a ser mi primera informante, en tanto que la percepción corporal, las prácticas alimentarias y sus representaciones son próximas a mí y a las personas que me rodean. Sustituí mi objeto y sujeto de estudio, no puedo decir que clásico, sino prioritario, por ser la desnutrición infantil y preescolar uno de los problemas de salud pública más importantes en México hace cincuenta años, a otro más cercano a mi realidad, pero que también inquieta en el momento actual: la preocupación excesiva por el cuerpo, particularmente entre las mujeres.

Derivado de lo anterior, me pareció necesario reflexionar acerca de la alimentación bajo otras premisas teóricas, para no llegar a las mismas conclusiones de mis colegas: culpabilizar al individuo de su gordura, calificarlo de enfermo, estigmatizarlo e impartir únicamente educación nutricional para que modifique sus hábitos alimentarios. Estoy consciente de que comer es una necesidad primaria y para sobrevivir el ser humano tiene que nutrirse; sin embargo, los alimentos, además de contener nutrientes y energía, tienen significados. La comida es un medio para comunicarse con otras personas y tiene poco que ver con la necesidad de consumir nutrientes (Contreras y Gracia, 2005; Gracia, 2006); los seres humanos, eligen, jerarquizan y clasifican entre lo que se tienen dis-

ponible. Los aspectos socioculturales del cuerpo y los alimentos relacionados con los valores materiales y simbólicos que se otorgan al hecho de comer y no comer cobran relevancia si lo que se pretende es entender lo que es el cuerpo desde otra perspectiva diferente a la biomédica.

La preocupación por el peso y la imagen corporal está tan extendida en la actualidad, especialmente entre las mujeres –y las personas cercanas a mí y yo misma, no somos la excepción–, por ser un fenómeno que puede considerarse como una parte normal de la experiencia femenina (Toro, 1997). Ser una persona obesa constituye en el momento actual un auténtico estigma social, y es evidente que la presión social contra el sobrepeso y obesidad se ejerce en forma mucho más acentuada sobre las mujeres, quienes experimentan de modo especial la presión a favor a la delgadez, manifestada en un desmesurado énfasis puesto sobre el cuerpo, la talla y la forma (Gracia, 2005; Contreras, 1995; Pérez Gil, 2009). Las preguntas que vinieron a mi mente, y trato de responder ahora en mis investigaciones son, entre otras: ¿cómo perciben las mujeres de las comunidades rurales y semirurales su cuerpo?, ¿cuáles son sus principales prácticas alimentarias y representaciones?, ¿existen ideales de cuerpo entre las mujeres que viven en estas zonas y, de ser así, cuáles son?

No quiero terminar este texto sin recapitular que no sólo el tema de la percepción corporal se volvió central en mi trabajo como investigadora, sino en mi vida personal. La preocupación por la delgadez, el estigma de la gordura, los discursos médicos normativizadores, las dietas para bajar de peso y no engordar, la obsesión por contar calorías y nutrientes, el surgimiento de los “nuevos” alimentos y productos milagro, el ejercicio físico, la medicalización y la revisión diaria de ciertas páginas de internet, se han convertido en temas recurrentes durante las reuniones sociales.

A manera de conclusiones

El desconocimiento o el escaso interés por la cultura alimentaria de una población, de sus prácticas alimentarias y de sus significados, y la excesiva mirada puesta en lo cuantitativo, ayuda a enten-

der la decepción de algunos/as profesionales de la nutrición, entre ellas yo, por continuar realizando este tipo de investigaciones. Lo anterior aunado al hecho de que nosotras solas, como nutricionistas, pese a formar parte de un equipo multidisciplinario de salud, no fuimos lo suficientemente arriesgadas para efectuar observaciones en un medio que calificábamos como extraño. Sin embargo, quiero dejar claro que de ninguna manera estoy en contra de la investigación alimentaria y nutricional cuantitativa; fue mi camino durante muchos años, pero dejé de serlo.

Siempre tuve la duda sobre para qué interrogar a las otras, es decir, a las madres de infantes desnutridos de comunidades rurales acerca de qué y cuánto comían sus familias, y medir el peso y la estatura a sus hijos e hijas, reconozco la importancia de recopilar y analizar estos datos, sin embargo, yo perdí la motivación, y me hice a un lado. Mi experiencia con mujeres en comunidades rurales fue cambiando mi rumbo. Ahora realizo entrevistas a otras y otros que son personas más parecidas a mí, a mi familia, a mis amigas, a mis vecinas, y tal vez la única diferencia, en el momento actual, sea la ubicación geográfica de esas otras y en ocasiones la pertenencia a un grupo social diferente al mío, y me pregunto, ¿en qué momento mi propio yo se asemejaba y se asemeja a las otras y otros a quiénes estaba encuestando y ahora entrevistando?, ¿dónde queda mi aportación, como nutricionista, a la nutrición, que me ha cobijado desde hace más de 40 años realizando mi trabajo de campo con mujeres de comunidades rurales?, ¿qué aportó a las personas que aceptan ser entrevistadas?

Finalizo con lo siguiente: estudiar un tema más cercano a mi realidad personal e incursionar en el campo de la alimentación con una perspectiva de género y un abordaje cualitativo me ha permitido atravesar disciplinas, problemas de investigación, métodos y perspectivas epistemológicas; y lo que busqué hacer con la práctica de la autoetnografía en este texto fue dar cuenta de mi experiencia vivida y mi relación con los objetos de investigación y los sujetos en un contexto social-histórico determinado. Traté de ubicarme en el llamado “conocimiento situado” (Blanco, 2012b), relacionando mi vida personal de investigadora con los temas que elegí estudiar. Espero haberlo logrado, ¿qué dejé de hacer? Eso es lo que en estos momentos estoy re-construyendo.

Bibliografía

- ARANA, M. (1982) Las fórmulas lácteas para la alimentación infantil: complementariedad entre las compañías monopólicas y las instituciones estatales. *Rev Salud Latinoamericana*, 2: 1-16.
- ÁVILA, A. (1990) *Hambre, desnutrición y sociedad. La investigación epidemiológica de la desnutrición en México*. México: Universidad de Guadalajara.
- ÁVILA, A., Shamah, T. y Chávez, A. (1997) *Encuesta Nacional de Alimentación y Nutrición en el Medio Rural. 1996. Resultados por Entidad. Volumen I*. México: Instituto Nacional de Nutrición/Secretaría de Desarrollo Social/UNICEF.
- BLANCO, M. (2012a) ¿Autoetnografía o autobiografía? *Desacatos*, 38: 169-178.
- _____ (2002b) Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9 (19): 49-74.
- CARDACI, D. (1994) Educación nutricional: mujeres culpabilizando a mujeres. *Mujeres y Medicina*, 4: México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 15-24.
- CARRASCO, S. (1992) *Antropología i alimentació. Una proposta per al estudi de la cultura alimentaria*. Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural.
- CHÁVEZ, A. (1972) Introducción. En: *Encuestas Nutricionales en México. Volumen I. Estudios de 1958 a 1962*. México: División de Nutrición-Instituto Nacional de Nutrición, 1-7.
- CHÁVEZ, A., Martínez, C., Ramos Galván, R., Coronado, M., Bourges, H., Díaz, D. y Basta, S. (1973) Nutritional and development of infants from poor rural areas. IV. Differences attributable to sex in the utilization of mother's milk. *Nutrition Reports International*, 7: 603-614.
- COMELLES, J. (1989) Ve no sé dónde, trae no sé qué. Algunas reflexiones sobre el trabajo de campo en antropología de la salud. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 7: 205-235.
- CONTRERAS, J. (1995) *Alimentación y Cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Editorial Universitat de Barcelona.
- CONTRERAS, J. y Gracia, M. (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Editorial Ariel.

- CRAVIOTO, J. y Licardie, E. (1975) Ecology of malnutrition. *Pediatric*, 14: 157-162.
- ENSANUT (2006) *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2006*. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- _____ (2012) *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2012*. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- ENSANUT-MC (2017) *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición 2016 de Medio Camino*. México: Instituto Nacional de Salud Pública.
- ESCUADERO, J. C. (1993) Prólogo. En: *Elementos prácticos para el diagnóstico de la desnutrición*. Peláez, M.L., Torre, P. e Ysunza, A. (eds.). México: Instituto Nacional de la Nutrición/Centro de Capacitación Integral para Promotores Comunitarios, 5-6.
- GAITÁN, A. (2000) Exploring alternative forms of writing ethnography. Review Essay. *Forum Qualitative Sozial Forschung, Forum Qualitative Social Research*, en línea: < <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs003420>>.
- GOODALL, H. L. (2008) *Writing qualitative inquiry. Self stories and academic life*. California: Left Coast Press.
- GRACIA, M. (2006) *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Icaria.
- _____ (2015) *Comemos lo que somos. Reflexiones sobre el cuerpo, género y salud*. Barcelona: Icaria.
- JELLIFFE, D. (1977) Infant feeding practices: asociated iatrogenic and commerciogenic diseases. *Pediatric Clinics of North America*, 24: 49 -62.
- MADRIGAL, H. (ed.) (1989) *Encuesta Nacional de Alimentación en el Medio Rural por Regiones Nutricionales. 1989*. México: L-90/División de Nutrición-Instituto Nacional de Nutrición.
- MADRIGAL, H., Moreno-Terrazas, O. y Chávez, A. (1982) *Encuesta Nacional de Alimentación. 1979*. México: L-49/División de Nutrición-Instituto Nacional de Nutrición.
- PÉREZ GIL, S. E. (2009) Un problema actual: decidir entre comer y no comer. *Cuadernos de Nutrición*, 32 (6): 205-212.
- PÉREZ GIL, S. E., Andrade, M. P., Rueda, F. e Ysunza, A. (1991) Conducta de lactancia y atención del parto en un grupo de madres de

- una comunidad rural mexicana, *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*, 41 (3): 307-326.
- PÉREZ GIL, S. E. y Díez Urdanivia, S. (2007) Estudios sobre alimentación y nutrición en México: una mirada a través del género. *Salud Pública de México*, 49 (6): 445-453.
- PÉREZ GIL, S. E. y Romero, G. (2012) Percepción corporal y alimentación en mujeres rurales de México. En: *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios*. Pérez Gil, S. E. y Gracia, M. (eds.). Tarragona: Colección de Antropología Médica-Publicacions Universitat Rovira i Virgili, 135-152.
- PÉREZ GIL, S.E., Rueda, F., Ysunza, A. y Andrade, M. P. (1991) Principales aspectos socioculturales relacionados con la conducta de lactancia en Malinalco, Edo. de México. *Archivos Latinoamericanos de Nutrición*, 41 (2): 182-196.
- RAVELO, P. (1995) Perspectivas teóricometodológicas para el estudio de la salud en el trabajo femenino. En: *Género y salud femenina. Experiencias de investigación en México*. Pérez Gil, S. E., Ramírez J. C. y Ravelo P. (coords). México. CIESAS/U de G/Instituto Nacional de Nutrición.
- RIVERA, J. y Casanueva, E. (1982) *Estudios epidemiológicos sobre desnutrición infantil de México. 1900-1980*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- TORO, J. (1997) *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Editorial Ariel Ciencia.
- TRÉMOLIÈRES, J. (1975) *Partager le pain*. París. Roert Lafont.
- VILLASEÑOR, M. (1998) Saber popular urbano y autoatención en la lactancia materna. En: *Investigación cualitativa en salud. Perspectivas desde el occidente de México*. Mercado F y Robles L. (comps.) México. Universidad de Guadalajara: 33-71.
- YSUNZA, A. (1986) El abandono de la lactancia materna. II. Su causalidad. *Rev Invest Clin de México*, 38: 97-102.
- ZUBIRÁN, S. (1972) *Encuestas Nutricionales en México. Volumen 1. Estudios de 1958 a 1962*. México: Ed. L-1, División de Nutrición-Instituto Nacional de Nutrición.

Una mirada feminista en Antropología

Gilda Salazar Antúñez¹

Introducción

El objetivo de este trabajo es aportar un pedacito de la historia sobre la conformación del campo de la antropología feminista, a partir de mi experiencia de vida y la historia personal, de reconocermé feminista en el proceso de ser y hacer antropología social, en dos regiones del norte del país: Sinaloa y Sonora. Inicio desde la práctica y mi corporeidad de mujer-antropóloga-militante y la experiencia empírica y autodidacta de hacerme investigadora de campo y del cómo se definen mis preguntas de investigación. El trabajo ofrece una reflexión, sobre las elecciones personales, las prácticas militantes y profesionales, así como los paradigmas que me constituyeron en lo que ahora soy y hago. La reflexión que se describe está organizada en tres momentos: el primero se remite a finales de los años setenta, período en el que después de terminar la carrera de Antropología Social, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de trabajar como ayudante de investigación en El Colegio de México, y otras experiencias de interlocución con la academia y los líderes intelectuales de cierta izquierda, emigré a las zonas rurales del estado de Sinaloa.

Un segundo momento es el regreso a mi ciudad natal, después de una intensa práctica de militancia política, de investigación desde una antropología crítica y un empirismo a toda prueba, acompañado de un feminismo activo. Este período inicia al término de un ciclo de experiencia de participación comunitaria e intervención social y política,

¹ Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo (CIAD, A. C.) gisal@ciad.mx.
ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-0991-2877>>.

período en el que decido ir a mi reencuentro con el mundo escolar y la academia. El tercer momento es mi entrada al Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A. C. (CIAD), Institución a la que me incorporé como investigadora, con el objetivo de crear el área de Estudios de Género. Mis esfuerzos han transcurrido en intentos de favorecer una interlocución colectiva en las nuevas academias y la creación de los espacios de intereses colectivos con la idea de desarrollar un feminismo académico o una academia feminista y proponer sus aportaciones al pensamiento científico, social y las concepciones del desarrollo.

De ayudante de investigación a la intervención comunitaria

Migro a Sinaloa en 1978, en un retorno inconsciente a la región de origen. Esta etapa da inicio a mi activismo como militante política de una izquierda ortodoxa y “clandestina”, y a mi práctica como antropóloga en el trabajo comunitario en salud con ejidatarios y campesinos en el Valle de Culiacán y más tarde con jornaleros-cañeros del ingenio azucarero de El Dorado. Esta etapa se extiende a la década de los ochenta en la que defino mi participación política como feminista que en la práctica tiene su origen en la ciudad de Culiacán en la conformación de un *grupo autónomo feminista de autoconciencia*: “Grupo Mujeres”, de 1981 a 1985.

Desde finales de los setenta y hasta mediados de los ochenta, la vida en el estado de Sinaloa transcurría con una intensa actividad de diversos grupos políticos que generaban movimientos sociales en el campo, la ciudad y en la universidad. Tenían presencia, en todos los ámbitos de intervención, las distintas expresiones de la izquierda mexicana: la corriente socialista, el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), el Partido Socialista de los Trabajadores (PST), el Partido Revolucionario Trotskista (PRT) y otros grupos de tendencias maoístas denominados Línea de Masas. Estos últimos incluían y abrazaban a todos los activistas apartidistas de la época, incluidos los refugiados chilenos y argentinos de los regímenes fascistas que habían llegado a México y que fueron incorporados como docentes y trabajadores en la Universidad de Sinaloa. Todo lo anterior se da en el surgimiento de organizaciones como la Coordinado-

ra Nacional Plan de Ayala (CNPA), la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP) y la Central Independiente Obrera Agrícola Campesina (CIOAC), en la que, como organizaciones de izquierda, participamos en su constitución. Se trató de una época de intensa vida política e intelectual, como apunta Cristina González en la recomposición de fuerzas en el México de los setentas, muchas mujeres se replegaron a buscar sus propias expresiones en los pequeños grupos de discusión, análisis y difusión de las ideas feministas (González, 2001: 82). Lo que menciono se da en un estado en el que descubríamos los impactos de la “Operación Cóndor” y el fortalecimiento de los poderosos cárteles del narcotráfico y su presencia en nuestras vidas cotidianas.

Eran momentos históricos en los que sucedían varios movimientos simultáneos en distintos sectores de las poblaciones y surgía la postulación de dos candidatos de izquierda en la contienda electoral; Arnaldo Córdova por el Partido Comunista y, por primera vez, una mujer como candidata a la presidencia de la República Mexicana, Rosario Ibarra de Piedra en una alianza del PRT con el resto de la izquierda de todos los sin partido. Intensos años de activismo político y de reconfiguración y redefinición de nuestras vidas.

En este periodo que resumo, y entrados los años ochenta, está también la presencia organizada del movimiento feminista en México, América Latina, Europa y Estados Unidos. Se discuten sus diversas expresiones, las posturas teóricas y políticas de los distintos grupos de mujeres organizadas; el pensamiento y la teoría feminista a nivel internacional se expresaban ya en producción académica, irrumpían con sus ideas radicales en el desarrollo de la filosofía y las ciencias sociales, cuestionando el orden establecido, el pensamiento patriarcal y conservador de las izquierdas más radicales, junto a sus prácticas jerárquicas y limitada comprensión del mundo y las relaciones sociales.

Del trabajo en la academia y el retorno a la región de origen

Esta etapa significó no sólo dejar la gran capital para un retorno, sino una decisión de mayor envergadura que representó abandonar la academia, con el objetivo de volcarme en un proyecto de militancia que, si

bien obedecía al momento histórico, reflejaba también, entre otras cosas, mi formación como egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), a partir de ser ayudante de investigación en varios proyectos en El Colegio del México, pero de manera muy especial en el proyecto denominado “Las Truchas, acero y sociedad en México”, coordinado por el Dr. Francisco Zapata, con la colaboración del Dr. Nelson Minello. Posteriormente, con cierto número de militantes de izquierda, unidos en un grupo creado para realizar investigación desde otras trincheras, denominado “El Circo Maya”. Éste se convertiría más tarde en el Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural Maya, A. C., cuyo líder principal era el Mtro. Armando Bartra. Las premisas de investigación eran entender a los campesinos como el grupo cuyas acciones llevarían a la transformación del país. Era la idea de una izquierda influenciada por el pensamiento del líder de la revolución china, Mao Tse-tung, agrupada en lo que se denominó Línea de Masas, como previamente mencioné. Desde ahí se planteaba hacer investigación-intervención con una mirada y objetivos diferentes a los convencionales. Formada en la ENAH, una escuela crítica con orientación marxista-maoísta, inmersa en la crítica a la antropología como disciplina del colonialismo y con la influencia ya de las primeras discusiones sobre feminismo en México, y la aproximación al psicoanálisis como teoría y práctica individual, como actoras en construcción de nuestras vidas, era difícil incorporarme a la academia hegemónica-patriarcal, contraria a mi aprendizaje en el desarrollo de las ideas y la experiencia en la generación del conocimiento.

El marxismo, el psicoanálisis, la teoría crítica, incluido el feminismo, con cuyas ideas tuve los primeros contactos en el México de inicios de los setenta, fueron mis paradigmas de comprensión del mundo. Había entrado, al término de la licenciatura, en contacto con la izquierda denominada maoísta, sin siquiera reconocerlo. Involucrada con el pensamiento feminista a través de una de las primeras organizaciones de mujeres independientes de partidos, la Coalición de Mujeres (1976) que agrupó a las primeras feministas organizadas en México,²

² Para detalle de los grupos que integraron esta coalición, además de datos sobre el movimiento feminista en el México de fines de los setenta, consultar el libro de Gisela Espinosa Damián (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México*. UAM, Colección Teoría y Análisis.

cuyo eje articulador era la lucha por la maternidad libre y voluntaria, y la denuncia de la violencia hacia las mujeres y la violación sexual. En 1978, y casi disuelta la coalición, surge el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de la Mujer (FNALIDM). En palabras de Gisela Espinosa, el FNALIDM consolidó consensos de los grupos feministas en torno a la lucha por la despenalización del aborto, que para avanzar logró establecer relación con la Coalición de Izquierda Parlamentaria (integrada por PCM y PRT). Sería 1979 el año de mayor difusión y accionar a este proyecto, mediante la Cuarta Jornada sobre Aborto, en la que participaron todos los grupos feministas en la capital de la república, hasta culminar con la presentación del proyecto de Ley sobre Maternidad Voluntaria (Espinosa, 2009: 65). Los ejes de reflexión de grupos y frentes que el feminismo conformó en los setenta pueden delimitarse en tres planos: 1) los cambios en la vida personal de las integrantes del movimiento; 2) la difusión de la crítica feminista a la cultura sexista y patriarcal y 3) el impulso de un proyecto político que intentó abarcar a las mujeres de sectores populares (Espinosa, 2009: 67).

En este retorno definitivo me acompañaba un feminismo, no tanto militante, ni desarrollado de manera intelectual o como ideología, sino un feminismo de vida y accionar en mi cotidiano. Era un feminismo vital no consciente, pero sí experimentado en una percepción desde mi cuerpo y desde mi experiencia laboral cotidiana. Hablo de un feminismo de rebeldía fundante, que percibía el autoritarismo, la desigualdad y la injusticia, no sólo política, no sólo la explotación de un capitalismo salvaje, sino las inequidades y la marginación de unos grupos por otros, de unas personas por otras, entre-pares, que percibía a distancia el mínimo abuso de poder y que reaccionaba hacia la doble moral existente, sobre todo de militantes de izquierda y académicos defensores de las democracias. Luisa Paré fue mi única maestra, y de quien, tardíamente, aprendí su método de investigación y análisis en antropología, como mujer que gestionaba para qué ser, cómo y desde dónde ser persona. Influenciada por todo lo anterior, pero, sobre todo, por mi propia búsqueda personal e intelectual de congruencia con esos paradigmas, decido ejercer mi práctica como antropóloga en el trabajo comunitario con ejidatarios y campesinos en el Valle de Culiacán, Sinaloa; en una práctica que incluía la militancia política

organizada y clandestina, en el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP) y el “Grupo Compañero”.

Un par de años antes de migrar a Sinaloa, durante los años de mi estancia en la Ciudad de México, además de estudiar y trabajar, incurSIONÉ como clienta del psicoanálisis. El propósito había sido una necesidad de discutir las preguntas que me formulaba en silencio, la insatisfacción personal y la cultura que me asfixiaba y que experimentaba de manera generalizada y que respondía a las formas de inserción en el trabajo académico, a las relaciones jerárquicas y sus implicaciones en lo que yo concebía como mi aprendizaje. Sin proponérmelo cuestionaba el *statu quo* de la academia del momento, de los grupos de poder, del control sobre las ideas y la expresión libre, en estos contextos era la libido que se me imponía a manera de sobrevivencia. No sólo descubrí el psicoanálisis como teoría, sino que encontré en la práctica terapéutica a Víctor Saavedra, cuyo personaje de estudio era Rosa Luxemburgo. El Dr. Saavedra, destacado discípulo de Fromm, accedió a tomarme como “su paciente”, prácticamente becada, gesto que nunca olvidé. Con este personaje fascinante y congruente para mí, trabajé mi gran insatisfacción y angustia vinculada a mi condición femenina, el desencanto por el trabajo académico y la profesión tanto como las relaciones generadas en la institución para la construcción del conocimiento. Llámese El Colegio de México o Circo Maya, eran grupos jerárquicos, con todo lo que ello implica de claras subordinaciones a pensamientos hegemónicos, en donde pensar diferente, exponerlo y sentirlo, tenía un costo laboral y personal. Era exponente de una libido rebelde y un feminismo vital, que me hacía inconveniente para cualquier grupo que tuviese el impulso de controlarlo todo, ello dificultaba mi integración a cualquier colectivo que no fuera de pares.

En ambas instituciones aprendí que no tenía interlocución para mis preguntas de investigación, menos aún para mis preguntas de vida, vinculadas todas a la comprensión global de la desigualdad, la justicia y la condición de las mujeres, incluida la mía, sobre las concepciones del mundo y la diversidad de la Vida. Intentaba entender las relaciones de poder y las prácticas en las que estábamos inmersos todos. Tanto en El Colegio de México como en el Circo Maya, desde una perspectiva de investigación, no logré sentirme gestora ni actora al lado de

“otros”. Esta sensación de no interlocución, en relación a mis preguntas sobre la desigualdad, no solamente de clase, sino de las relaciones interpersonales que se gestaban al interior de los equipos, el dogmatismo, las alianzas y lealtades que impregnaban las relaciones y el quehacer en los procesos de investigación y producción del conocimiento, me imponía un cuestionamiento sobre las relaciones y el poder al experimentar la exclusión que privaba en los procesos de discusión y análisis de los resultados del trabajo de campo realizado, con todo el amor y el compromiso de que era capaz entonces; así mi experiencia en ambas instituciones no resultaba nutricia a mi expectativa de aprendizaje y crecimiento personal.

Para salir de la capital y regresar a la provincia, logré integrarme, como antropóloga y militante, a un grupo de médicos cuya líder era una médica egresada de la UNAM, Magaly Reyes, entrañable hermana de vida; el objetivo fue el desarrollo de un proyecto de salud, a través de un trabajo de intervención comunitaria. El proyecto me lleva a Sinaloa, como ventana para realizar un deseo profundo: conocer mi país y el diario vivir de las mayorías, pero, sobre todo, construirme diferente al acercarme a una realidad particular. Estaba presente una inquietud muy auténtica y un deseo de aprendizaje, como antropóloga, de comprometerme, más que con la academia, con las poblaciones que estudiaban los antropólogos.

Antropología, feminismo e investigación: el camino de hacerme antropóloga feminista en el noroeste

Estando en Sinaloa, después de varios años involucrada en comunidades como militante y antropóloga, influenciada por los aprendizajes y acompañada por Luisa Paré, descubro a los jornaleros agrícolas, sobre quienes ella escribiría más tarde su más certera aportación y significativo libro de una época: *El proletariado agrícola en México* (1989). A través de un examen de oposición, me vinculo a la Universidad Autónoma de Sinaloa como docente y, posteriormente, logro elaborar un proyecto para hacer la tesis de licenciatura en la Universidad de Occidente. De manera simultánea, sigo inmersa y comprometida en la acción fe-

ministra, con muy diversas prácticas en el grupo de autoconciencia “Mujeres”, en Culiacán, Sinaloa (1981-1985). En el proceso de construcción y el desarrollo de ideas para elaborar una tesis y titularme como antropóloga, decido no estudiar a los jornaleros en general, sino estudiar a las jornaleras, específicamente sus condiciones de vida y de trabajo como mujeres asalariadas de la agroindustria de exportación. Desde allí y entonces nace mi incursión en lo que en sus inicios se denominaron los Estudios de la Mujer. Fue en esas realidades que observé, como investigadora, que todo era distinto para hombres y mujeres, y descubrí que mis referentes teóricos, incluido el libro de Luisa Paré no incluían esta mirada.

La experiencia resultó realmente reveladora desde la perspectiva del aprendizaje, y única para mí; encontrarme con personajes que imaginaba y sobre quienes escribían los distintos autores, realidades que conocía solo a través de los discursos de algunos colegas y profesores. Más aleccionador aún, fue ver a esos actores como seres humanos iguales a mí y, a la vez, diferentes. Decido entonces no sólo incorporarme al medio rural, sino incorporarme al trabajo asalariado como jornalera agrícola: primero en el desbrote de plantas y luego en el empaque de tomate, en la empresa del histórico empresario Manuel Clouthier. En ese proceso establezco íntima relación con las jornaleras y sus familias. De forma inmediata aparecen ante mi vista varias otras problemáticas, que van de la inserción al trabajo asalariado, la explotación capitalista y los asalariados del campo, la pobreza, el excedente, la creación de plusvalía, etcétera; a lo que llamé y he dado en nombrar “más allá de lo aparente...”. Aparecen mujeres trabajadoras, amas de casa, madres, hijas, hermanas, amantes, novias; actoras todas del conglomerado de jornaleros agrícolas, con una vida cotidiana repleta de contradicciones e insatisfacciones, de infelicidades, de malestares y bienestar, de fortalezas y vulnerabilidades, descontentos y alegrías. Que, si bien, eran diferentes a las mías, por una condición de clase, tenían mucho en común en cuanto al deseo de vidas mejores, más justas en relación a las desigualdades entre hombres y mujeres, tanto en el trabajo como en sus vidas familiares y comunitarias, pero, sobre todo, en sus vidas íntimas y de relaciones interpersonales en el trabajo asalariado, en el trabajo doméstico y la vida familiar, la toma de decisiones y en las rela-

ciones amorosas y de pareja. De este descubrimiento, particularmente de este reconocimiento, y con lo que el feminismo me aportaba, surgen y se nutren mis temas y preguntas de investigación, desde mi tesis de licenciatura.

A partir de entonces, me dediqué a la reflexión sobre nuestras condiciones de vida como mujeres; trabajé desde ese contexto y situación particular, desde mi región y desde la docencia, sin intentar transformar nada más que mi propia vida y aportar experiencia, ideas y propuestas a otras mujeres, de otras formas de comprensión de sus condiciones y de que otra vida es posible. Retomé y establecí vínculos con colegas, convertidos en amigos que me alentaban a escribir y, sobre todo, a titularme, además de Luisa Paré, Hubert Carton de Grammont y Sara Lara, quien más tarde se convertiría en mi directora para estructurar la tesis de licenciatura. Ninguna de sus ofertas de investigación teórica o temática me apasionaba, a pesar de que los había leído a todos pues llegué a participar en algunos de sus trabajos. Luisa llegó hasta el Valle de Culiacán a encontrarse conmigo en mi activismo político con cañeros del Valle, y logró que escribiéramos la experiencia de una huelga en el ingenio El Dorado, tierra de Inés Arredondo (Paré, Juárez y Salazar, 1987).

Había incursionado ya en las lecturas de textos de Margarita Nolasco, Lourdes Arizpe, Díaz Ronner, Godelier y Meillassoux, entre otros, y seguía sin encontrar un tema propio para mi tesis. Desde mi aprendizaje en la ENAH, no tenía referentes teóricos ni empíricos para lo que observaba y me resultaba inalcanzable. Una vez hecha la definición que arriba enunció, me dediqué a la búsqueda y lectura de trabajos concretos en México; en principio, orientados a la explicación de la vida de las mujeres. Mi primera autora, Teresita de Barbieri, con su clásico *Mujeres y vida cotidiana* (1984); reviso a otras autoras como Josefina Aranda que escribía sobre la mujer rural, el desarrollo y el trabajo en la agroindustria. Inicio la búsqueda de investigación y el estudio de la teoría de antropología de la mujer; como M. Kay Martín y Bárbara Voorhies, *La mujer un enfoque antropológico* (1978), cuyo libro había sido resultado de un seminario en Santa Bárbara, California, durante el año de 1971, en el que se discutía, desde enfoques profundos, el gran tema de las variaciones del sexo y un intento tradicional para exa-

minar la posición ocupada por la mujer en el nivel de la especie y en las sociedades distintas. El trabajo de Rosaria Manieri, *Mujer y capital* (1978), el trabajo clásico de Maurice Godelier; los trabajos compilados por Olivia Harris y Kate Young en el libro *Antropología y feminismo* (1979), publicación que reunía relevantes trabajos escritos en la década de los setenta, desde los retos que entonces planteaba el movimiento feminista a la antropología; escritos en los que se abordaban temas sobre la posición de la mujer y sus trabajos en el capitalismo global, el mito y la existencia o no del matriarcado, sobre el control de la sexualidad de las mujeres y su reproducción. Textos valiosísimos como el de Karen Sacks: *Engels revisitado. Las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada* (1991) en el que revisa el significado de “privado” en la teoría de Engels y expone sus supuestos sobre el papel del trabajo femenino en la producción y la división sexual del trabajo a partir de la producción capitalista, entre muchas otras autoras.

Este proceso de revisión y la experiencia en el grupo feminista de Culiacán contribuyeron en gran medida a mi formación y toma de decisiones sobre los temas de investigación que abordaría. Me enfoqué entonces en estudiar la literatura feminista, hoy clásica, producida en Europa y Estados Unidos, en las décadas mencionadas, al igual que los de algunas otras antropólogas que me daban contexto. Me aboqué a leer, desde las más radicales de las feministas marxistas, como Sheila Robotow y la psicoanalista Nancy Chodorow, tanto como otras teóricas sobre la psicología del cuerpo femenino.

Quedaba claro que no era lo mismo ser jornalero que ser jornalera, ni ser asalariada en el campo, que ser estudiante o investigadora o feminista queriendo indagar sobre las vidas y percepciones del mundo de las “otras”. Inspirada en Margaret Mead, antropóloga que pone en cuestión el androcentrismo de las distintas sociedades y la civilización, yo, joven inexperta haciendo trabajo de campo en soledad, para conocer que pasaba con otras mujeres, encuentro como autora a Martha Roldán, con su estudio sobre las trabajadoras del tomate en el Valle del Fuerte, Sinaloa. Defino entonces mi interés por estudiar a las obreras agrícolas en el cultivo de hortalizas, recorro los campos agrícolas, me inserto en los procesos productivos como asalariada, observo como antropóloga y feminista los procesos de trabajo en el campo, la vida de las

mujeres y en particular su inserción en el proceso de empaque del tomate. Me contrato primero en el campo en trabajos del cultivo de hortalizas y después en el empaque, para conocer y describir la inserción de la mano de obra femenina en ambos procesos de la producción de tomate. De esta manera voy construyendo un diálogo entre la experiencia empírica, mis inquietudes, las autoras elegidas y otras lecturas y autoras que incorporo en este proceso, como Simone de Beauvoir, Colette Dowling, Nancy Friday, Betty Friedan, leo también a Erik Erikson y a Agnes Heller en su *Sociología de la Vida Cotidiana* (1977). De manera tal que, en mi primera investigación, para lograr la tesis de licenciatura, me aventuro a hablar tímidamente y por lo tanto de manera superficial, sobre los procesos de conformación de la identidad femenina, vinculados a las prácticas en el trabajo y los estilos de vida. Al respecto, cito dos párrafos de las conclusiones de mi tesis de licenciatura en antropología:

La identidad de cada mujer se construye a través de su historia personal, y del contexto en el cual se desarrolla esta historia. Tenemos que pensar que no existe una identidad femenina única para todas las mujeres, que la identidad femenina se construye desde los distintos lugares donde las mujeres viven y realizan su cotidianidad.

Las mujeres poseen un potencial de rebeldía, que yo diría es producto de su historia y su condición de vida como grupo socialmente oprimido. Es necesario ir descubriendo por dónde transcurre la práctica de esta rebeldía, y también ver cómo interviene su opresión genérica en combinación con los otros elementos de su vida cotidiana, en la construcción de su identidad. Encontrar los nudos de las opresiones particulares de las mujeres, pero, sobre todo, cómo viven ellas esa opresión que, aunque generalizada, tiene sus diferencias; esto nos permite saber cómo sienten, qué quieren y qué plantean para su vida. Entrar en esta nueva dimensión es ser sensibles a los procesos y a las vivencias de las 'otras' mujeres" (Salar, 1986: 89-90).

Desde este lugar, fui abriendo espacios de discusión, concientización y aprendizajes teóricos conceptuales en los procesos de construcción de las relaciones con mis compañeras del colectivo feminista, particularmente con Martha de la Fuente. Años más adelante, en diálogo

con Sara Lara, cuya relación de asesoría y amistad permitió que emergiera, de un borrador desordenado y sin estructura, una tesis que me graduaba como antropóloga social, que había iniciado el campo de *los estudios sobre las mujeres en México*. Con un conocimiento empírico, y sin haber desarrollado una capacidad teórica, emergía una antropología feminista producto de la práctica, la experiencia personal y la reflexión colectiva.

De la reflexión feminista, la experiencia de campo y mi regreso a la academia

Se había terminado un ciclo y un periodo intenso de militancia. Surge en mí una impronta y decido hacer un alto en el camino, bajo la idea de que este cambio me iba a permitir sintetizar y sistematizar mi experiencia y consolidar mi autogestión como antropóloga feminista.

En Hermosillo, concretamente en El Colegio de Sonora, una investigadora antropóloga con un liderazgo en temas de salud, Catalina Denman, había realizado un estudio pionero que aportaba en el tema de salud reproductiva frente al trabajo asalariado de las mujeres en la industria maquiladora. Eran los años noventa, *boom* de los estudios sobre la industria de exportación en México y la frontera.

Al proponerme ingresar a la maestría de El Colegio de Sonora, estaba obligada a plantear un proyecto de investigación. Después de los intensos años de militancia feminista en Sinaloa y el trabajo con distintos grupos de mujeres del campo y la ciudad, estaba impregnada y muy involucrada con los temas sobre sexualidad y vida reproductiva de las mujeres, la familia, el trabajo doméstico, la intimidad, la pareja y la maternidad. Eran aún años de una discusión álgida sobre la reproducción desde la perspectiva de la planificación familiar. El uso de anticonceptivos y su impacto, temas tanto del movimiento feminista como de los incipientes estudios de Género y de las Políticas Públicas impulsadas por los movimientos feministas internacional y latinoamericano. No era sólo la reproducción, sino el ejercicio de la maternidad que estaba en el centro de la reflexión y el debate como aspecto de política pública, como problema social y tema personal y colectivo, *la ma-*

ternidad libre y voluntaria y el derecho a decidir ser o no madre, se discutía en el pequeño grupo de reflexión feminista.

¿Cómo fue el aprendizaje? ¿Cómo se fueron formulando mis preguntas de investigación con enfoque propiamente de antropología feminista? IncurSIONÉ en un diálogo con autoras clásicas de la teoría feminista y en la reflexión de los temas de salud, derechos reproductivos, reproducción y maternidad. Mis interlocutoras fueron autoras mexicanas, norteamericanas y francesas. Mi directora de tesis, con otras colegas de instituciones pares, como el Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo y la Universidad de Sonora, constituimos un seminario a propósito del tema de investigación para mi tesis. Excepto Catalina Denman, veníamos de diversas disciplinas y distinta tradición epistemológica, pero, sobre todo, de formaciones y prácticas diferentes. Nuestra comprensión del mundo y de la vida aparecía como antagonica, ante los procesos de creación del conocimiento. Nuestro diálogo de saberes fue un camino de definiciones. Fuimos generando conocimiento y planteando preguntas de investigación a través de un proceso que entrelazaba la teoría, mi experiencia empírica y los aportes a la investigación regional. Justo es decir que mis preguntas provenían de una posición paradigmática estructurada en forma distinta al resto de mis maestros en la academia de aquel momento, lo cual denotaba una diferencia en el cómo me hacía las preguntas y cómo planteaba resolverlas metodológicamente. Fui transitando desde el tema de la anticoncepción y la reproducción, hasta lograr, de forma ordenada y creativa, rescatar y unificar mi propia definición ante ambos temas, vinculando la reflexión teórica-política con mi postura de vida ante la reproducción en general y la mía propia.

Un feminismo radical, la experiencia de vida con otras mujeres en Sinaloa, del campo y la ciudad, al lado de mi historia personal, constituyeron mi propia definición ante un tema relevante en la conformación de la identidad femenina: la maternidad. De manera no consciente entonces, pero sí circunstancial, y sin haber experimentado el deseo, había definido mi no maternidad, a pesar de una vida sexual y amorosa. Así, mis preguntas de investigación estaban dadas: ¿Para qué las mujeres desean y/o deciden ser madres? ¿Deciden ser madres? ¿Cómo lo deciden? En ese camino, mi tesis de maestría se convirtió

en un estudio pionero en el noroeste de México, precisamente sobre los significados de la maternidad en un grupo de obreras de la industria maquiladora en la ciudad de Nogales, Sonora. Investigar, conocer y re-conocer, mi experiencia y la de otros grupos de mujeres era mi principal objetivo.

De lo empírico a lo teórico: difícil diálogo en construcción

Transcurrieron casi 20 años para concretar el regreso a la academia. Aunque la advertencia en la academia fuera: ni género ni feminismo, en esta etapa del tránsito de lo rural a lo urbano y, aún más, a lo fronterizo es como se consolida y profundiza mi ser y hacer como antropóloga feminista, con temas ligados de nuevo a la identidad femenina, la reproducción y la sexualidad. Es importante destacar que, si en mi tesis de licenciatura quedó de lado el tema de la sexualidad, tema que no solamente surgía natural e inevitablemente en las entrevistas con distintos grupos de mujeres con quienes investigaba, sino que se incluían desde la antropología y el feminismo en el trabajo investigativo, para mi tesis de maestría no fue menos evitado el tema de la sexualidad, acotándose al de la maternidad y limitado al tema de la reproducción y la identidad.

Con los estudios de género institucionalizados en el país, los financiamientos para la investigación en género y/o con perspectiva de género, los estudios sobre la salud reproductiva se convirtieron en tema central de investigación. Conformados como temas de política pública, se volvieron el foco de las inversiones de financiadoras los estudios sobre la salud y los derechos reproductivos de las mujeres, no así la sexualidad, la maternidad y las dinámicas de pareja; estos temas seguían relegados a la intimidad de nuestros quehaceres y a la reflexión personal y marginal con otras colegas pares en el pequeño grupo de discusión.

En discusión con autoras como Marie Langer con sus aportaciones en el texto *Maternidad y sexo* (1951), Nancy Chodorow en *El ejercicio de la maternidad* (1984) y Françoise Dolto *Sexualidad femenina, libido, erotismo, frigidez* (1990), que desde el psicoanálisis replanteaban la función biológica y erótica de las mujeres en el patriarcado capita-

lista, que aportaban a la discusión sobre la renovación de la conformación de las relaciones, la familia y la pareja como una concepción de la sexualidad, enmarcada en los márgenes de la reproducción social. A partir de sus pensamientos, planteamientos y metodologías reflexionaba cómo estructurar mi objeto de estudio y cómo conformar el método de investigación feminista en antropología. Incorporé otras autoras, como Mabel Burín, con *Estudios sobre la subjetividad femenina* (1998), Ussher, con su clásico texto *La psicología del cuerpo femenino* (1991), en el que se exponen las miradas patriarcales sobre los cuerpos de las mujeres y la emergencia de la feminidad, desde las prácticas mismas de los condicionamientos sociales. También a Thurer, en su texto *The myths of motherhood* (1994) y *Badinter ¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal* (1981), en los que se plantea cómo las culturas crearon el ideal de las buenas madres y las concepciones sobre ser buena o mala madre, tanto como la construcción social de la maternidad como ideal femenino. Lo anterior, al lado del texto clásico de la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres* (1990), en el que modela una antropología de la mujer y expone las formas de los sometimientos femeninos, a los que, dicho de manera simple, da forma y acuña el término de cautiverios. Éstas, al lado de otras autoras como Benería y Roldán, *Las encrucijadas de clase y género* (1992); García y De Oliveira *Trabajo femenino y vida familiar en México* (1994); Florinda Riquer, *La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social* (1992); Alicia Martínez, *La identidad femenina: crisis y construcción* (1992); Magdalena León, *La familia nuclear, origen de las identidades femenina y masculina* (1995). Aunados a los clásicos como el de Gayle Rubin, *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo* (1986) o el de Sheila Rowbotham, *Mundo de hombre, conciencia de mujer* (1977); incluida Agnes Heller con su *Sociología de la vida cotidiana* (1977). Así, en ausencia ya del colectivo “mujeres” y en soledad, de manera más consciente fui construyendo antropología feminista en un desierto. En esta etapa del proceso de creación y elaboración de mi tesis de maestría, estando en El Colegio de Sonora y a partir de los financiamientos de la Fundación Ford en México, se realizó un intenso trabajo con proyectos sobre género y salud reproductiva, que llevó a mi estancia prolongada en El Colegio, y con otras colegas realizamos

varios proyectos sobre el tema. A ello le sucedieron dos proyectos más de investigación en salud, con enfoque de género, sobre el tema socio-cultural en la prevención del cáncer cérvico-uterino, propuestos y realizados con mi colega Carmen Castro, a finales de los años noventa.

**Encuentros y desencuentros:
entre la teoría feminista, las masculinidades
y la perspectiva de género como modelo transversal**

En los inicios de 1999, me incorporo al Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A. C. (CIAD), institución en la que, por experiencias de vida, llegué para quedarme. El CIAD me recibe por iniciativa de un hombre feminista con quien establecí un vínculo académico primero y, más tarde, una amistad entrañable, Guillermo Núñez Noriega. En el CIAD, Guillermo y yo creamos, de manera incipiente, pero profunda, nuestro nicho de interlocución intelectual. Desde y con mi feminismo, los estudios de género en ciernes, desde su feminismo y los estudios sobre sexualidades de los varones, nos encontramos en un diálogo afortunado y privilegiado en sus inicios. Yo como antropóloga feminista y él como antropólogo formado en Arizona, más en la tradición de un feminismo académico internacional y chicano, tanto como desde la teoría *Queer*. Llegar al CIAD, con nuestras historias y aprendizajes fue una irrupción en un verdadero desierto, en lo que a una práctica de antropología feminista se refiere. Existía, además, un cuerpo académico que, si bien, nos dio cabida, no tenía muy claro para qué nos acogía, y no comprendió nuestro auténtico interés por crear nuevo conocimiento a partir de nuevos enfoques del desarrollo y aportar a las concepciones de un desarrollo regional, incluyendo estudios feministas/de género y la diversidad no sólo sexual, sino étnica. Teníamos todo el deseo, la intención y la capacidad de posicionar los estudios de género uniendo distintas tradiciones. No solamente no se nos comprendió, se nos resistió y, más aún, se nos combatió. A pesar de ello, y a pesar de todo, logramos integrar en la maestría de Desarrollo Regional, de nuestra institución, que en ese entonces estaba en elaboración, un conjunto de materias agrupadas en torno a la teoría feminista y/o

de género, la diversidad sexual y las masculinidades. Quedaron nombradas como cursos optativos y aún continúan así, pero hemos logrado formar estudiantes y producir tesis en esta línea de investigación, desde el inicio de la maestría en mención (2002) a la fecha (2019).

En el resto del país, existían programas ya institucionalizados sobre los estudios de la mujer. En 1983 se abre el área de Investigación Mujer, Identidad y Poder, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). A partir de la creación del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) inicia el primer curso de especialización de estudios de la mujer en 1991, que en su quinta promoción cambia el nombre a especialización en Estudios de Género; y diversos programas desde 1993 en Michoacán, Guadalajara y otras universidades, como la Iberoamericana (Barquet, 2011: 502). En Sonora, sólo existían algunos proyectos de investigación con ciertos enfoques, que rescataban el concepto, no así la discusión que se daba a nivel nacional en relación a la importancia de crear espacios de formación e investigación en estudios feministas y/o de género, ni se consideraba relevante en las concepciones del tema del desarrollo. Se unieron el desconocimiento, la falta de tradición en el tema y las resistencias de incorporar lo que por nuevo y revolucionario aparecía como amenazador ante liderazgos hegemónicos, y pensamientos y saberes también hegemónicos.

Por mi parte, desde mi nicho en CIAD, reinicié con proyectos propios de antropología feminista, apoyada por el sectorial de Inmujeres-Conacyt, primero con un proyecto de investigación sobre jornaleras migrantes en la Costa de Hermosillo y luego otro sobre derechos humanos de mujeres indígenas en el sur del estado. Recibí y formé alumnas en antropología de escuelas en el extranjero, de la ENAH y de la única escuela de antropología en el noroeste del país: la Escuela de Antropología de Chihuahua. Proyectos en los que además de formar estudiantes, logré retomar mis temas de origen, incluir nuevos y, sobre todo, aplicar metodologías de investigación que recuperan el dato empírico a través de la técnica del taller; desarrolladas y aprendidas en el proceso de autoconciencia del grupo de formación feminista.

Los procesos históricos que acompañan el desarrollo de los campos del conocimiento y su producción son imparables por deseo alguno. De manera que, después de ya casi veinte años de resistencia, persis-

tencia y lucha por la permanencia y el reconocimiento, continúo en la producción, investigación y formación, en el área de la coordinación de Desarrollo Regional de nuestro centro de trabajo (CIAD). Desde la “perspectiva de género”, aceptada y reconocida como pertinente en la investigación tanto como incorporada en forma de política pública a través de la “transversalidad de género”, un pequeño grupo de antiguas colegas, “nuevas” en el campo, se han agrupado en la línea de conocimiento definida como: *Estudios interdisciplinarios con perspectiva de género*, cuyo origen no proviene de la tradición feminista, ni de los movimientos académicos basados en las primeras iniciativas de los estudios de la mujer y de género. Se remite a lo que llamo las corrientes ahistóricas de la “perspectiva de género”, cuya enseñanza, a mi juicio, se aleja de la historia del pensamiento y la epistemología feminista. Viéndolo en perspectiva, podría decirse que estas tradiciones se antojan complementarias y no excluyentes; no lo han sido en la experiencia y sería de mucha utilidad para la formación, y necesario para todos, ser capaces de vincular experiencia y conocimiento para bien de los saberes teóricos, los estudiantes y la institución, que es la misma para todas.

Reflexión final

Como mujer radical de la izquierda de los setenta, feminista desde siempre, pero concretamente militante de los ochenta y noventa, con un cuerpo sexuado presente, me enfrento y me exijo transitar por un difícil camino de estar y ser; primero como militante con hombres ejidatarios, campesinos y jornaleros cañeros, con un sesgo de antropóloga y feminista. El reto consistía en generar conocimiento sobre un grupo de asalariadas del campo, hacer antropología con, y sobre las mujeres jornaleras, sus condiciones de vida, de mujeres trabajadoras con una identidad particular. Durante este proceso, no tenía grupo académico ni cuerpo de investigación como referentes, sólo el vínculo con mis colegas de la UNAM, de El Colegio de México, de la UAM, entre otras; además de mis amigas del grupo feminista con quienes discutía extracurricularmente, en particular con Martha de la Fuente, médica epidemióloga argentina y líder fundadora y pilar en la construcción y de-

sarrollo del grupo, que había llegado hasta Culiacán por motivos de exilio a México.

Entonces contaba con mi formación como antropóloga marxista, que influenciaba la época en relación al trabajo del campesinado y los jornaleros agrícolas y, más aún, desde los trabajos teóricos de las antropólogas marxista-feministas y otras.

Leí durante más de dos décadas marxismo y feminismo. Mucho de autoras que trataban los temas relacionados a las vidas cotidianas del trabajo de las mujeres, pero que, sobre todo, planteaban y replanteaban los quehaceres femeninos, los malestares de las mujeres, las dificultades y realidades en relación al cuerpo, la sexualidad, el erotismo y la vida amorosa, sus relaciones familiares y de pareja. Todo ese *corpus* temático que fuimos creando entre antropología, marxismo y feminismo, este cruce disciplinario de pensamientos y construcciones elaboradas en lo álgido de los años posteriores al 68, hasta ya casi entrados los noventa, es el contexto y punto de partida. Para hacer antropología feminista hay que aplicar un método claro, pero hay que conocer el *corpus* de la teoría feminista. Sin duda, toda aquella producción teórica de las feministas marxistas y no sólo antropólogas, sino psicólogas y psicoanalistas, de Norte América, Europa y América Latina y México, a las estudiosas sobre la sexualidad y la reproducción; para poder entender y hacer los vínculos, los cruces entre realidades concretas y conceptualizaciones teóricas generalizables. Me atrevo a exponer que todo este bagaje fue lo que me permitió ser una antropóloga feminista.

Todo aquello que hoy por hoy se discute, de la ética en investigación, del consentimiento informado, etcétera, lo que nos propone la metodología cualitativa en relación al vínculo y la relación con “los sujetos”, yo lo obtuve de una conciencia sobre el respeto al “otro investigado”, como una actora y no como sujeta de estudio. Si bien pertenezco a una generación de antropólogas, esta pertenencia la sitúo más que en la antropología en el feminismo, fue éste el que me aportó una mirada de la antropología, que junto con teóricas feministas de la antropología estructuraron mi pensamiento y mis trabajos de investigación.

En términos de acción e intervención, fue el feminismo mi paradigma, pertenezco a una generación “de la calle”, como diría mi entrañable amiga y militante feminista internacional, Martha de la Fuente: surgi-

mos del “contacto cuerpo a cuerpo”, continuación de una izquierda sobre la que supimos reflexionar como mujeres, con la profundidad necesaria para asumir que lo privado era público y que lo personal también era político, lo cual no hizo la izquierda de la época. Soy de la generación formada en largos periodos de luchas diferentes y concepciones de participación política diversas. En las etapas en las que no existían en México las ONG que aglutinarían posteriormente a muchas feministas en México y América Latina. En términos del quehacer como antropóloga considero que sin la mirada, explicación y propuesta epistémica del feminismo no me hubiera sido posible construir las respuestas dadas a las preguntas de investigación, más aún, tampoco hacer el tipo de preguntas que he logrado generar durante mis años de investigación.

Hay un paso de mi trabajo docente, el feminismo y un intento impulsado por un deseo muy grande de investigar, pero una investigación desde el feminismo y una antropología que sin duda definía enfoques y problemas de reflexión. Lo anterior significa que hay un paso, una estrecha y definitiva vinculación del proceso desarrollado en la práctica del grupo feminista de autoconciencia y el trabajo desarrollado de talleres que generó un proceso colectivo de creación del conocimiento. Ahí están mis primeros intentos autónomos por desarrollar investigación feminista, eran ideas que me había aportado el grupo de autoconciencia y las relaciones con otros grupos en México y los procesos colectivos en mi experiencia feminista, en particular el grupo autónomo “Mujeres”, en Culiacán, Sinaloa, y la intensa discusión política, teórico-conceptual que en él forjamos. Desde ese lugar me es posible concretar y construir, finalmente, un conocimiento, elaborar un objeto de estudio que me permite hablar de investigación y antropología feminista. Es decir, el trabajo de campo, la investigación, como un compromiso con la profesión de antropóloga, y mi práctica feminista de autoconciencia, interesada ya más en indagar en los procesos de las vidas laborales cotidianas e íntimas, relaciones de pareja, la conformación de identidad, motivada en gran parte por los procesos generados en el pequeño grupo de autoconciencia feminista y otros aprendizajes sobre sexualidad.

Bibliografía

- BADINTER, E. (1980) *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BARQUET, M. (2011) Feminismo y academia. En: Espinosa, G. y Lau, A. *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México*. México: ITACA, 481-517.
- BENERÍA, L. y Roldán, M. (1992) *Las encrucijadas de clase y género: trabajo a domicilio, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la ciudad de México*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- BURÍN, M. (comp.) (1987) *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- CHODOROW, N. (1984) *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona: Gedisa.
- DE BARBIERI, T. (1984) *Mujeres y vida cotidiana*. México: SEP/FCE.
- DOLTO, F. (1990) *Sexualidad femenina, libido, erotismo, frigidez*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ESPINOSA, G. (2009) *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: UAM, Colección Teoría y Análisis.
- GARCÍA, B. y De Oliveira, O. (1994) *Trabajo femenino y vida familiar en México*. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ, C. (2001) *Autonomía y alianzas. El movimiento feminista en la ciudad de México. 1976-1986*. México: PUEG-UNAM.
- HARRIS, O. y Young, K. (eds.) (1979) *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- HELLER, A. (1977) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- LAGARDE, M. (1990) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI.
- LANGER, M. (1976) *Maternidad y sexo. Estudio psicoanalítico y psicodinámico*. Buenos Aires: Paidós.
- LEÓN, M. (1995) La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina. En: *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Arango, L.G., León, M. y Vive-

- ros, M. (comps.). Bogotá: Programa Género, Mujer y Desarrollo- Uniandes/Facultad de Ciencias Humanas- Universidad Nacional de Colombia/Tercer Mundo Editores, 169-191.
- MANIERI, R. (1978) *Mujer y capital*. Madrid: Debate.
- MARTIN, M. K. y Voorhies, B. (1978) *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ, A. (1992) La identidad femenina: crisis y construcción. En: *La voluntad de ser: Mujeres en los noventa*. Tarrés, M. L. (comp.), México: Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer-El Colegio de México, 65-84.
- PARÉ, L. (1977) *El proletariado agrícola en México ¿campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?* México: Siglo XXI.
- PARÉ, L., Juárez, I. y Salazar, G. (1987) *Caña brava*. Serie Sociología, UNAM/UAM-A.
- RÍQUER, F. (1992) La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social. En: *La voluntad de ser: Mujeres en los noventa*. Tarrés, M. L. (comp.). Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer-El Colegio de México, México, 51-64.
- ROWBOTHAM, Sh. (1977) *Mundo de hombre, conciencia de mujer*. Valencia, España: Tribuna Feminista/Debate/Fernando Torres Editor.
- RUBIN, G. (1986) El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII, 30, 95-145.
- THURER, Sh. (1994) *Myths of Motherhood: how culture reinvents the good mother*. Londres: Penguin Books.
- USSHER, J. (1991) *La psicología del cuerpo femenino*. Madrid: Arias Montano.

Antropología de la alimentación infantil: apuntes entre el feminismo, la interdisciplina y la vida misma

*Montserrat Salas Valenzuela*¹

Introducción

En el largo periodo en el que los procesos reproductivos y la crianza han pasado de las manos de madres, abuelas y parteras al control institucionalizado de la profesión médica, el estudio de las recomendaciones sobre la alimentación de los infantes –parte sustancial de la crianza– se ha abordado fundamentalmente con criterios clínico-médicos, que excluyen los saberes maternos y prácticamente omiten los aspectos socioculturales de lo considerado comestible para los infantes.

En un intento de articulación entre los procesos históricos de más largo alcance y esta biografía mínima (Tarrés, 2007) expondré cómo la alimentación infantil se puede constituir en un campo de estudios antropológicos desde una perspectiva feminista y/o de género, tratando de dar cuenta de esfuerzos compartidos encaminados a elaborar un punto de vista crítico al pensamiento biomédico y bionutricional, basado en postulados interdisciplinarios para contribuir a desmontar el abordaje imperante que *hipermaternaliza* la crianza y perpetúa formas de relación de las usuarias con el sistema médico, el cual, pese a los discursos por la equidad, sigue contribuyendo a reproducir múltiples desigualdades –entre otras– aquellas basadas en el género.

Advierto que he preferido el giro narrativo, como una peculiaridad que ha venido ganando espacio en ciertas disciplinas sociales, en coincidencia con quienes conciben la narración como esencia ontológica de la vida social y, a la vez, como método para adquirir conocimiento.

¹ Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán. monsesalas@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-2640-5263>>.

“Como académicos somos narradores, relatores de historias sobre las historias de otra gente y llamamos teorías a esas historias” (Denzin y Lincoln, 2003: xi). Con la presente narración no pretendo construir teoría, sólo narrar(me) en primera persona del singular.

Así, con el privilegio autoral de *timonear la pluma*, revelaré lo pertinente y encubriré lo que al menos conscientemente, estimo necesario silenciar, en un texto que está constituido por dos grandes apartados, mezclados en cronología y en acontecimientos, los cuales denomino provisionalmente *mi vida en el activismo* y *mi vida en la academia*, ya que de momento carezco de otros términos para describir-me y nombrarlos. Sin reservas, me arriesgo a que los términos podrán ser reclamados, por lo que pongo a mi favor que describiré senderos que comparten un mismo y único sentido, el de formarme como persona. Aunque coincido con quienes ahora mismo opinen que se puede hacer activismo en la academia y también lo inverso.

Haciéndome feminista, maternidad y crianza

A mediados de los años setenta, avanzando en mi segunda década de vida, me instalaba en un país diferente al que nací y la triada insoportada del patriarcado (sexualidad, corporalidad y maternidad) se me manifestaba en el cuerpo y en la vida misma en la entremezcla inexplicable de la pluriidentidad: por ello, el feminismo llegó justo cuando más necesitaba entender lo que sucedía en mí y en mi entorno.

Por las actividades de solidaridad con los países latinoamericanos que sufrían las dictaduras, conocí a una extraordinaria mujer de nacionalidad estadounidense muy cercana al Colectivo de Boston, quien me regaló la primera edición del libro *Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas* (Boston Women's Health Book Collective, 1973) seguramente sin anticipar el impacto que su lectura me generó, llevándome hacia una metamorfosis epistémica inicial. Leer uno a uno los testimonios de mujeres que –en otro país y en otro contexto– hacían referencia a sus experiencias corporales y las relaciones con los servicios de salud, me encaminó a entender que la falta de control sobre mi propio cuerpo no era sólo mi asunto, sino que lo compartía con mujeres de muy diversas

condiciones, mientras que las arbitrariedades cometidas por el personal de salud, correspondían no sólo a personajes perversos, inhumanos y faltos de ética, sino que formaban parte de prácticas sistemáticas de una profesión médica que hegemoniza el conocimiento y la atención, que descarta a la humanidad que enfrenta y se enfoca solamente a los aspectos biológico/orgánicos de la salud/enfermedad, con especial displicencia hacia las mujeres y sus procesos reproductivos. Hoy, este libro, traducido y actualizado a más de treinta idiomas, y la experiencia del Colectivo de Boston, son criticados por ciertos sectores feministas, con los cuales probablemente comparto algunas de esas críticas, pero no olvido que se trata de un texto escrito hace casi 50 años por quienes, fueron “hijas de su tiempo”.

Comencé a comprender que mi primera experiencia corporal *contestataria* (tuve otras en la adolescencia... pero esa es otra historia) ocurrió cuando escapé de la clínica en la que nacería mi primera hija; llegué allí citada por el obstetra para hacerme la cesárea en fecha conveniente a su agenda, sin que se me presentaran señales de trabajo de parto. Me escapé del hospital con la vergonzosa bata de enferma abierta atrás y me senté en una banca frente al mismo llorando mi desgracia en medio de incontrollables contracciones provocadas por oxitocina depositada en mi torrente sanguíneo, con el vello púbico rasurado y un enema inexplicablemente colocado como parte del procedimiento clínico rutinario para recibir a un nuevo ser. Una semana después, regresé con mis propias contracciones, pero fui castigada con una cesárea “innecesaria” acompañada de la despiadada frase “qué bonita pancita, y pensar que te la voy a *rajar...*”

Mi infausta anécdota sucedió un par de años después de que en México se celebró el Año Internacional de la Mujer, con la realización de la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer auspiciada por la ONU debido a que el tema de las mujeres se empezó a hacer público en instancias multilaterales. La Ley General de Población decretada en México en 1974 reflejó la preocupación del Estado mexicano de que un elevado crecimiento demográfico pudiera provocar problemas para el bienestar de la población y se creó el Consejo Nacional de Población (Conapo), para –entre otras responsabilidades-- promover actividades de planificación familiar y programas para la regulación y control de la

natalidad, a través de servicios educativos y de salud; la tasa de fecundidad se logró reducir de 7 hijos por mujer en las décadas de los años sesenta y setenta, a 2.1 hijos en 2006. Mucho se ha analizado respecto al *éxito* del programa en detrimento de los derechos sexuales y reproductivos de la población y el papel operativo del personal de salud y las instituciones para el logro de estas metas, pero no me detendré de momento en ese asunto (Cervantes, 1999; Figueroa y Aguilar, 2006; Bronfman y Castro, 1989).

El contexto sociopolítico nacional se albergó y reprodujo en mi cuerpo y en mis acciones, quizás sin siquiera proponérmelo: formé parte de la generación de jóvenes mujeres que nos incomodaba la falta de igualdad y buscamos maneras y razones para mejorar nuestras vidas, combinando los coletazos del movimiento por la democracia en Latinoamérica y algo de la contracultura del norte del continente. El lema *lo personal es político* y la metodología del *pequeño grupo* dejaron significativas huellas en mi perspectiva de vida ya que, con un reducido grupo de mujeres latinoamericanas residentes en la ciudad de México, me atreví a realizar mi primera autoexploración vaginal, aprendí a enseñarlo a otras mujeres y pude compartir con ellas la maravillosa experiencia del conocimiento de nuestros cuerpos, de las llamadas “partes íntimas, privadas, secretas”. Compartí mi autoexploración con mujeres obreras, de sectores populares, diputadas, campesinas, promotoras, estudiantes... puse mi cuerpo a disposición del ejercicio de conocimiento y autonomía más elemental: ojos de mujeres mirando directamente lo que sólo al médico le estaba permitido. Con el lema “no pongas en tu vagina lo que no pondrías en tu boca” dimos inicio a decenas de encuentros en los que las risas se mezclaron siempre con suspiros, lágrimas y mucha reflexión.

En esos tiempos fui lectora asidua de *Fem*, probablemente desde su primer número (evoco con cariño a quien lo puso en mis manos); semanalmente leí la columna del periódico *El Día*, escrita por voces diversas ocultas tras un pseudónimo olvidado; leí casi todos los números de *Debate Feminista* aunque sin comprender cabalmente muchos de sus artículos, escritos desde marcos teóricos ajenos, pero cómo me inspiraron; seguí la *Doble* y la *Triple Jornada*, devoré los pocos ejemplares que llegaron a mis manos de *La Revuelta*, *La Boletina* y *La Correa Feminista*.

Entre lecturas, talleres y mi *pequeño grupo de autoconciencia*, seguramente fui como algunas jóvenes feministas de hoy en día: fascinada porque otras mujeres pusieron en palabras, en textos y en acciones mis propios sentires. Así, podría afirmar que formé parte de una generación privilegiada por los logros teóricos y políticos de quienes nos antecedieron. Desde los años setenta del siglo xx, participé de formas diversas en lo que se denomina *movimiento amplio de mujeres*, y me pregunto de qué maneras mis acciones de aquellos tiempos han contribuido a mi identidad actual como feminista, en los términos que lo plantea Espinosa:

el movimiento feminista da cabida a todos aquellos procesos en los que, mujeres organizadas bajo cualquier modalidad y en cualquier espacio, asumen *explícitamente* una postura crítica ante las múltiples formas en que la categoría mujer implica subordinación, injusticia, desigualdad o discriminación, cuestionan las relaciones de poder entre varones y mujeres y se proponen construir formas de relación más igualitarias y libres; sea que se organicen y aboquen exclusivamente a estos objetivos, o que articulen sus instancias de mujeres y sus luchas de género a organizaciones mixtas y a reivindicaciones sociales, políticas ambientales, étnicas, culturales y económicas (2009: 18).

Debido a que participé en colectivos y agrupaciones no explícitamente reconocidas como feministas, sino en organizaciones *mixtas*, el reconocimiento actual de una identidad feminista provino de mirar en perspectiva que estas acciones apuntaron “a deconstruir las múltiples formas en que la categoría “mujer” conlleva subordinación; en este sentido, toda lucha feminista implica la conquista de libertad y autonomía” (Espinosa, 2009: 19).

Una mañana de septiembre de 1985, tembló la tierra en la Ciudad de México, y con ello, se cimbró mi existencia entera; acompañé solidariamente a quienes se jugaron la vida en el rescate de personas atrapadas y en la reconstrucción, me conmovió profundamente la organización espontánea de la ciudadanía y la incapacidad gubernamental para enfrentar el desastre y –sin consideraciones *patrioter*as o engañosamente nacionalistas– decidí quedarme a vivir en México para siempre.

Inspirada en el quehacer de organizaciones de base, me integré a una asociación civil, participé en decenas de talleres de la experiencia autogestiva del Movimiento Nacional de Salud Popular (Moctezuma, 1999), viajé por comunidades serranas y costeras, gocé climas y relieves, conocí desiertos y selvas y pude acercarme a las múltiples posibilidades de entendernos, respetar los trabajos y la pluralidad de las trayectorias vitales de las mujeres.

En fin, fue la etapa en que mi vida se encaminó a lo que podría denominar *activismo solidario* en temáticas de salud sexual y reproductiva, a conocer directa y muy profundamente algunas comunidades indígenas y marginadas urbanas, en una práctica constante de lo que la antropología considera *observación participante*. Mi trabajo académico, conformado en esos momentos por docencia en pregrado y actividades de investigación-acción en campo, se asentaron en mi formación marxista inicial, la cual me llevó constantemente a identificar las causas estructurales de la pobreza y la subordinación para entender las desigualdades en salud. Decenas de veces dibujamos y analizamos el “Árbol de la salud y la enfermedad” (Werner y Bower, 1984; Bustillos y Vargas, 1997) para hacer evidente que las causas de las mismas están enterradas, pero finalmente son las que sostienen las ramas y las hojas que vemos... así como sus plagas.

Así andábamos en los años noventa, levantando cabeza después de la *década perdida*, con el entusiasmo y la esperanza de que el país pudiera salir del subdesarrollo y que las cosas fueran mejores. Apenas asomándome a reconocer la importancia de las experiencias subjetivas de las mujeres, apenas bebiendo del feminismo para comprender y deconstruir las desigualdades de género, en el marco amplio de las relaciones sociales y del poder.

La academia y otros rumbos

Aprendí antropología siendo *madre trabajadora* (¿alguna no lo es?), logré ser buena estudiante en la ENAH en todas las materias teóricas y aprendí a hacer trabajo de campo en el campo mismo: con Gobi Stromberg, antropóloga culturalista y Elizabeth Maier, socióloga fe-

ministra. Compartí pupitres con Elsa Muñiz cuando “llegó una norteamericana (Liz) a impartir un curso sobre feminismo” (Muñiz, 2009: 22) en el que quizás, haya sido el primero en nuestra Escuela, allá por el año 1985. En mi formación estudiantil, fui reconociendo que la antropología nació con el colonialismo y que el eurocentrismo constituye la carga histórica de una disciplina marcada por su propio devenir. Pero también aprendí que la práctica antropológica puede construirse desde la resistencia, ser anticolonial y crítica, con el compromiso social y ético de sus profesionales de cara a la *otredad*.

En mi paso por la ENAH se delinearon lo que hasta hoy son mis principales líneas de investigación: los procesos salud/enfermedad, la calidad de la atención en los servicios de salud, y la alimentación infantil, siempre teniendo en el centro del análisis a las mujeres como protagonistas de estos procesos. Fue en la licenciatura cuando aprendí que el conocimiento consiste en hacerse las preguntas adecuadas, aunque no siempre encontrase respuestas; además de los clásicos, leí por primera vez a Foucault y a Bourdieu para entender las relaciones de poder en las estructuras sociales, culturales y subjetivas; nociones como *dispositivos* de control social, *biopoder*, *campo* y *biopolítica*, me abrieron horizontes teóricos inimaginados, pero no siempre comprendidos.

La investigación para mi tesis de licenciatura trató sobre la experiencia de las costureras afectadas por el terremoto del 85, imposibilitadas para amamantar a sus bebés, en el contexto de sus difíciles condiciones de trabajo y cómo construyeron sus prácticas y representaciones sobre la crianza; pude entrevistar a decenas de mujeres en el transcurso de varios años de estar en el campamento de San Antonio Abad en labores de solidaridad, en particular, apoyando la creación y el funcionamiento del Centro de Desarrollo Infantil (Cendi) del Sindicato de Costureras “19 de septiembre”, periodo en el que advertí que los grupos feministas que estuvieron presentes en los apoyos solidarios mostraban divergencias en relación al papel de los *grupos de apoyo* y los movimientos sociales y sindicales, que esbozaban divergencias posteriores (Espinosa, 2009; Ravelo y Sánchez, 2004).

Participar como colectivo de apoyo al Sindicato de Costureras, me permitió asistir al IV Encuentro Feminista, realizado en Taxco en 1987, aquel encuentro recordado por la consigna “todas somos feministas”

que resonó en el patio central del hotel en el que nos reunimos... como respuesta unificada a las diferencias manifestadas tanto en la organización como en el desarrollo del encuentro. Apenas ahora comprendo la importancia del momento, así como el privilegio histórico de asistir a uno de los Encuentros más polémicos del movimiento, caracterizado por la “incapacidad del feminismo para salvar las barreras de clase” (Muñiz, 2009: 29), cuando nos esperaban años y años de divergencias y entendimientos y, de las que todas salimos raspadas y fortalecidas, cada quien a su manera.

Buscando reforzar mis conocimientos para terminar de escribir la tesis, ingresé en 1990 al Curso de Actualización en Estudios de la Mujer, en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, formando parte de la segunda generación. Durante un año completo, con el interés prioritario de aprender sobre las estructuras del poder médico (normas y operatividad), me enfrenté a nuevas y vigorosas nociones, tanto en los planteamientos teóricos, como en su posible aplicabilidad. Conceptos como patriarcado, sistema sexo-género, androcentrismo, sexismo, heteropatriarcado, roles/funciones/papeles de género, misoginia, acciones afirmativas, entre muchos otros, estructuraron mis nuevas preguntas de investigación en conjunto con lecturas a las que cada tanto regreso, como las de Sandra Harding, María Mies, Evelyn Fox Keller, Marta Lamas, Donna Haraway, Marcela Lagarde, Zillah Eisenstein. Entre lecturas y reflexiones compartidas, avancé un poco más en lo que el feminismo podría aportar para la comprensión de los procesos contemporáneos de salud-enfermedad y, sobre todo, de atención en salud. Con un grupo reducido de aquella veintena de mujeres que nos conocimos como estudiantes, seguimos encontrándonos en nuestra infaltable reunión semestral, para saber de nuestros caminos feministas, llevando lo aprendido y lo compartido a diversas esferas de la vida sociocultural de nuestra ciudad y del país entero.

Junto con mi formación académica, fui beneficiada por el generoso flujo de recursos que en la década de los noventa (especialmente en la segunda mitad) ofrecieron un conjunto de instituciones extranjeras, encaminadas a fomentar y avanzar en programas de derechos reproductivos, derechos sexuales y salud reproductiva a través de las denominadas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) (González,

1999). Participé durante casi una década –tangencialmente en un inicio y posteriormente más involucrada– en intensas discusiones con autoridades locales y federales de salud, formando parte de los grupos de mujeres que criticamos los programas encaminados al cumplimiento institucional prioritario de las metas cuantitativas de Planificación Familiar (entiéndase *aceptación* de métodos anticonceptivos) por sobre los derechos de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos y sus vidas (Ortiz-Ortega, 1999). Estar cercana a los preparativos de la IV Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, realizada en El Cairo en 1994, a los de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing en 1995, así como a los preparativos de los Informes Alternos y de Seguimiento de los Acuerdos, marcaron mi quehacer profesional y vital hasta el día de hoy. El inicio de los procesos denominados *de institucionalización* de algunos grupos y mujeres feministas, formaron parte del panorama de la segunda mitad de los años noventa, caracterizado también por una fuerte crítica interna a los privilegios sectoriales, en medio del reconocimiento del papel de los grupos feministas y de mujeres para el logro de avances legales; derechos logrados y que se mantienen actualmente en documentos, leyes, programas y normas del ámbito local y federal.

De ese intenso periodo, tengo memoria de un sinfín de momentos, especialmente los referidos a la experiencia de *incidir* en políticas públicas, por el extraordinario e imborrable aprendizaje personal y colectivo. Sin embargo, mencionaré solamente algunos puntos de inflexión que –en esta breve revisión de la vida misma-- me resultan significativos:

1. La organización del Foro Calidad de la Atención en los Servicios de Salud Sexual y Reproductiva desde la Perspectiva de Género (1996), convocado por Salud Integral para la Mujer (Sipam) que, junto con diversas organizaciones, personas y especialistas en la materia, se constituyó en un espacio permanente en el que participaron 19 asociaciones civiles que ofrecían servicios de atención médica. Las asistentes construyeron un modelo de atención encaminado a proveer a las usuarias de los conocimientos relacionados con sus derechos sexuales y

reproductivos, como herramienta que les permitiera cambiar prácticas que fomentaran el autocuidado y promovieran la exigencia de una mejor atención en salud. La definición de calidad de la atención y la declaración final del Foro, han servido como referencia a diferentes sectores de la sociedad interesados en el tema.²

2. La conformación de la Red por la Salud de las Mujeres del D.F., alianza que durante la década de los noventa llevaron a cabo distintas organizaciones por la salud de las mujeres en la capital del país, sustentada en propuestas del movimiento amplio de mujeres y propuestas específicamente feministas. “La red permaneció por poco menos de nueve años en la escena política local, obteniendo un amplio reconocimiento por su papel protagónico en la formulación de propuestas de políticas públicas encaminadas a mejorar las condiciones de salud y de vida de la ciudad más poblada del mundo” (Salas, 1999; Salas y Torres, 2004). El proyecto: La salud sexual y reproductiva en el D.F., conducido por la Red, fue un ejercicio de corresponsabilidad entre el gobierno local, las organizaciones de mujeres conjuntadas en la Red y la Agencia de Cooperación holandesa Novib para atender las tres principales causas de morbimortalidad femenina en la ciudad: mortalidad materna, cáncer cérvicouterino y violación a los derechos sexuales y reproductivos. Para ello, se diseñaron tres acciones: Puestos de Salud para Mujeres Embarazadas, Unidad Móvil para la Detección Oportuna del Cáncer cérvico uterino y mamario, y el Módulo Ciudadano de Orientación en Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos. Ser responsable entre 1998 y 2000 de generar el material

² “Servicios de Salud de Calidad con perspectiva de género son aquellos que responden a las necesidades de salud integral de las usuarias, con alternativas técnicas de alto nivel y respetuosos de su dignidad; que garantizan la resolución del motivo de consulta en el momento oportuno y a un costo accesible; que toman en cuenta el conocimiento que tienen las mujeres sobre sus procesos de salud; que propician su autoestima, autonomía, percepción y ejercicio del derecho a la salud y a decidir; y que promueven la participación consciente y equitativa de los hombres en los procesos de salud sexual y reproductiva”. Salas, M., 2001 *Calidad de la atención con perspectiva de género: aportes desde la sociedad civil*, México: SIPAM/Plaza y Valdés: p. 47.

para la sistematización integral del proyecto, ha sido una de las experiencias más intensas de mi vida, al poner en práctica lo aprendido en la disciplina antropológica articulado con la perspectiva de género y de derechos, constituyó una gran responsabilidad y permitió transmitir la experiencia en diversos ámbitos, tanto académicos como de políticas públicas (Salas, 1999; Salas y Torres, 2004; Álvarez, 2004; 2003).

3. Estancia Académica en el Programa de Capacitación en Salud Sexual y Reproductiva para América Latina (Progresar) del Instituto Chileno de Medicina Reproductiva (ICMER) y en el Programa Latinoamericano de Capacitación e Investigación en Reproducción Humana (PLACIRH); bajo la tutoría de la Dra. María Isabel Matamala (Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, RSMLAC), con el proyecto “Calidad de la Atención de los Servicios de Salud con perspectiva de género y un abordaje ciudadano” (2001). Las experiencias vividas durante esta estancia me permitieron comprender empírica y teóricamente que la institución de salud sostiene y reproduce las desigualdades de género, articuladas con otras; me ofreció nuevas bases para culminar el libro que escribí para la Red. El texto de la Dra. Matamala, al que reiteradamente regreso, sobre la calidad de la atención en los servicios públicos de salud y la excelente propuesta de un modelo para comprenderla (Matamala *et al.*, 1995) me permitieron también escribir un texto que compara el modelo *gerencial* imperante en la actualidad *versus* el modelo de derechos (Salas, 2008).
4. La coordinación del proyecto de investigación-acción Introducción del condón femenino en mujeres sexualmente activas mayores de 16 años, realizado en el marco de las acciones de la Iniciativa Mexicana para la Distribución del Condón Femenino en México (IMEFEM) conformada por 20 organizaciones civiles de doce estados del país, encabezadas por un Grupo Promotor (Sipam, Gire, Sisex), que contó con el apoyo de Conasida y con asistencia técnica y recursos de Family Health International (FHI). En el informe (no publicado) de resultados se enfatizó la importancia de incluir en las Normas Oficiales

Mexicanas sobre métodos anticonceptivos los criterios de consejería basados en derechos, asunto que se logró, ya que la NOM 005-SSA2-1993 se modificó en 1994 y en 2004, y en ambos textos se incorporó la consejería y el condón femenino.

Mientras, continué con mi formación académica, para lo cual ingresé a la maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Ciudad de México) y me gradué justo antes de comenzar el nuevo milenio. Se profundizaron mis conocimientos de teorías antropológicas y el acercamiento intensivo al campo de la antropología médica crítica me llevó a estudiar lo relativo a la salud/enfermedad/atención en el marco de la hegemonía/subalternidad. Para mi investigación de tesis, seriamente preocupada por la calidad de la atención, tuve oportunidad de confinarme por meses enteros en la *caja negra* de la consulta de primer nivel de la principal institución de seguridad social de nuestro país, para apreciar e intentar interpretar las relaciones entre el personal de salud y las mujeres usuarias, lo que suele denominarse relación médico-paciente. Esta experiencia, entrecruzada como antropóloga y como feminista, como usuaria y como ciudadana, me permitió observar de primera mano tanto las condiciones de trabajo del personal médico y sanitario, como las sutiles pero evidentes expresiones en que la institución reproduce las asimetrías. Colecté evidencia empírica de muchos aspectos estructurales del denominado Modelo Médico Hegemónico (MMH) (Menéndez, 1992; 2005) y pude sumarle lo masculino como medida de todas las cosas en los procesos de salud/enfermedad/atención (Salas, 2004). Ciertamente, no fui la primera ni la única investigadora que reflexionó en torno a este aspecto, pero la sistemática evidencia en campo, nos permite comprender la multiplicidad de formas en las cuales las instituciones de atención médica generan, multiplican, profundizan y refrendan las desigualdades de género, de clase y de etnia.

Durante más de un lustro, conservé un pie en la academia y uno en el movimiento social feminista y de mujeres, en la intensa búsqueda/construcción de mi identidad: la vivencia en pequeños grupos, el gusto y el buen humor compartido, la ausencia de reglas disciplinarias y

una considerable flexibilidad laboral, me condujeron a evitar las diferencias entre nosotras mismas, las cuales sólo he podido asimilar con el paso del tiempo y como producto de conversaciones llenas de franqueza. Tras varios años de activismo en una mezcla del feminismo *civil y popular* (Espinosa, 2009) sin ser líder de ninguna de estas actividades, participé como tallerista, enriqueciendo mi propia experiencia con la experiencia de otras: siempre en los temas de salud y derechos sexuales y reproductivos y, poco a poco, construyendo el tema de la alimentación de los infantes como parte de la crianza.

El nuevo siglo comenzó con una reveladora vuelta de tuerca en mi vida personal y laboral. Regresé enteramente al mundo de la investigación y la docencia, llena de la experiencia previa en la sociedad civil, con ideas frescas y actualizadas para incorporar elementos del *tallerismo* al aula formal, pero a la vez atrapada en las exigencias académicas, laborales y de evaluación institucional. Inspirada en los años previos, me enfoqué cada vez más al tema alimentario, documenté las profundas modificaciones en las prácticas alimentarias infantiles en las décadas recientes, así como la transformaciones de los contextos familiares y las responsabilidades en torno a la crianza, para intentar formular un punto de vista sociocultural sobre la alimentación infantil. De ser inicialmente *lactivista*, para lo cual me capacité como monitora de lactancia y atendí por muchos años un servicio telefónico de apoyo en crisis de lactancia –*Tetatel*– (Salas y Torre, 2009), transité desde compartir el enojo de las mujeres que planeaban amamantar a sus bebés sin lograrlo, hasta llevar esta reflexión al campo de la investigación académica en torno a una temática que –en realidad– nunca me ha sido ajena.

Mi reflexión actual, compartida con mi amiga y colega Pilar Torre (Salas y Torre, 2006; Torre y Salas, 2009) intenta comprender que las maneras de alimentar a los bebés forman parte de la producción cultural grupal y, por tanto, sus alimentos portan cultura, en el marco de las diversas formas de crianza contemporánea y las relaciones que las mujeres y las familias establecen con los servicios de salud.

En este camino, inspirada en la epistemología de corte feminista (Castañeda, 2012; Blazquez, 2012), las mujeres-madres y sus prácticas alimentarias fueron construyéndose como “sujetos” en mis líneas de investigación, intentando ir más allá del *mujerismo*, hacia una ela-

boración feminista de las tareas alimentarias en el marco amplio de las responsabilidades de crianza (Federici, 2013). No desconozco el íntimo e intenso vínculo materno con sus bebés, sobre todo cuando son muy pequeños, pero el enfoque mayoritariamente protectorio-tutelar hacia los infantes, basado en su dependencia e inocencia, suele ensombrecer la presencia activa de las mujeres que ponen en práctica complejos, cambiantes y difíciles procesos de crianza. En nombre de la salud y de los mejores intereses de los/las menores, se han establecido consensos sociales modernos, mediante los cuales se ha asignado a las mujeres como constructoras de la infancia a través de cuidar, atender, alimentar y *lograr* al nuevo ser (Sánchez, 2003; Esteban, 2000; Hays, 1998; Badinter, 1991). El nuevo siglo, sin embargo, muestra señales de pautas novedosas en las prácticas de cuidado de los infantes, en la búsqueda inacabada del ajuste y conciliación de las denominadas dimensiones reproductivas y productivas de la vida familiar. Por ello, he puesto especial atención al protagonismo de las mujeres, mujeres-madres, tanto en las decisiones sobre las prácticas alimentarias de sus infantes, como en la construcción de significados en torno a los procesos alimentarios y a la crianza, especialmente cómo juegan las dimensiones públicas/privadas y cómo son percibidas y re-construidas por los múltiples actores sociales vinculados a dichas prácticas.

Cuando inicié mis actividades de promoción de la lactancia materna, hace unas cuantas décadas, las feministas en México no discutíamos al respecto, enfrascadas como estábamos en asuntos como la lucha contra la violencia, la maternidad voluntaria y la despenalización del aborto. Pero ¿la apropiación de los cuerpos y los derechos sexuales y reproductivos no implica el derecho a hacer de nuestros cuerpos un espacio de placer, de deseo y, sobre todo, de derecho a decidir? En el Primer Festival para Embarazadas (1998) organizado para conmemorar el quinto aniversario del Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgo en México, reunidas cientos de mujeres no sólo para evitar las muertes maternas y las secuelas de morbilidad, sino para lograr una maternidad gozosa; expresé públicamente que el derecho de las mujeres a amamantar constituye un derecho reproductivo, abordaje que aún causa polémica, y que deja pendientes nuevas reflexiones, no sola-

mente con las colegas feministas, sino incluso con mujeres que prefieren no adjudicarse esta identidad.

Para comprender esto de amamantar como derecho, leí con asiduidad a antropólogas feministas de raíces anglosajonas (Blum, 1999; Maher, 1995; Stuart-Macadam, 1995; Carter, 1995; Dettwyler y Fishman, 1992), quienes reflexionan sobre la forma en que las mujeres alimentan a los bebés, especialmente cuando son muy pequeños y lo que esto significa para las mujeres. Me resultó muy significativa la afirmación de que durante el 99.9% de la presencia humana en este planeta, los bebés han sido alimentados con leche humana (Stuart-Macadam, 1995), ¿será que los cuerpos de las mujeres comienzan a incapacitarse para producir leche? ¿será que la modificación en las formas de alimentar a los cachorros no radica en las corporeidades sino en los entornos?

Conformando este punto de vista, me fui deslindando también de versiones más conservadoras del fomento a la lactancia materna promovido por organizaciones civiles de corte tradicionalista y de los sectores hegemónicos del gremio pediátrico que, ensalzando las cualidades maternas a partir de postulados esencialistas, conciben a las mujeres como únicas responsables del cuidado, la crianza y la alimentación de su familia entera; colectivos que producen y reproducen un discurso prescriptivo ajustado a los ciclos cambiantes de las recomendaciones bionutricionales y clínicas: unas décadas en favor de la alimentación con fórmula, otras décadas en favor de la lactancia materna (Torre y Salas, 2013). El análisis epidemiológico de dichas prácticas ha llevado incluso a formular una categoría (*abandono de la lactancia*) cuyo subtexto corresponde a nombrar a las mujeres *abandonadoras* de lo que se consideraría una práctica adecuada de alimentación. Como antropóloga feminista, considero que éste es un punto crucial a poner sobre la mesa, ya que no debemos enfrascarnos en juzgar las modalidades alimentarias, sino en conocer la capacidad/habilidad/condición de decisión de las mujeres para poner en práctica formas específicas de crianza, que revelan las formas en que las familias y las culturas construyen sujetos, en tiempo y territorios determinados.

Sin duda, la lectura y el acercamiento al pensamiento de Penny Van Esterik, antropóloga feminista canadiense, me ha llevado a ela-

borar mejores preguntas y a intentar cuestionamientos menos evidentes. Desde sus textos de los años ochenta (Van Esterik y Greiner, 1981; Van Esterik, 1988; 1989), pasando por el número extraordinario del *Annual Review of Anthropology* (2002), hasta el de 2015 (2015) contienen planteamientos que esclarecen mis confusiones, como éste, el más reciente, en el que reitera una reflexión crítica respecto a la leche humana como *producto* (planteamiento hegemónico en la visión bionutricional contemporánea) hacia el concepto de lactancia como *proceso*, íntimo, corporal y a la vez colectivo.

Los trabajos de Mari Luz Esteban (2000, 2006) y de Esther Masó (2015a, 2015b), a cuyos textos me acerqué hace pocos años, se han convertido en mis referentes iberoamericanos para intentar dar respuestas a las preguntas previas. Sus propuestas críticas en torno al cuerpo, las corporeidades, la *encarnación* y en particular en torno a la lactancia materna, me han llamado a ampliar el panorama analítico e interpretativo para temáticas contemporáneas como la (supuesta) polémica en torno a las mujeres que amamantan en público, la *medicalización* de la lactancia, la estigmatización de las mujeres que deciden no amamantar, así como quienes deciden establecer lactancias prolongadas, entre otras.

Como mencioné, las rupturas epistemológicas me han conducido a la re-construcción de un objeto de estudio que me ha acompañado por décadas y la presencia de las mujeres en el ejercicio de la maternidad: en constante diálogo con los puntos de vista más críticos dentro de la disciplina nutricional que reconocen la necesidad de construir –a su vez– una mirada ontológica, epistemológica y metodológica que incorpore todas las dimensiones y actores involucrados en los procesos alimentarios infantiles, hemos señalado que “es momento de emprender un trabajo colectivo fundamentado en la regla básica de la democracia: la equidad, reto poco usual en el complejo mundo académico” (Torre y Salas, 2014), trabajo que hemos reelaborado con la crítica constante en aula, en discusiones con pares y colegas, en la formación de recursos humanos en salud y en la capacitación abierta en las comunidades. Podríamos decir que la construcción de este objeto de estudio es un ejercicio aditivo, pero, sobre todo, inspirado en la comprensión de la complejidad de las vidas de las mujeres.

Como hace décadas, me sigo preguntando: ¿qué puede aportar el feminismo para realizar una antropología feminista de la alimentación infantil? La alimentación de los infantes se ha construido como objeto de estudio de diversas disciplinas, aunque la modalidad que prioritariamente se estudia es la lactancia materna. Justo en momentos en que la epidemiología se ha encargado de mostrar que las cifras han bajado hasta llevar a México a ocupar el tercer lugar entre los países de América Latina y el Caribe con menor prevalencia de lactancia materna exclusiva (LME),³ sólo por encima de República Dominicana y Venezuela (UNICEF, 2016) es decir, nos encontramos en el *peor momento* de la práctica de la lactancia, acompañado de la menor inversión pública en capacitación de personal de salud y con un mercado de fórmulas lácteas comerciales equivalente a 11 000 millones de pesos (Torre y Salas, 2019); a la vez que, como nunca antes, la alimentación infantil se ha constituido en tema público.

Pero la alimentación de los infantes no sucede en el aire ni es un no-lugar transitorio (Augé, 2000), se constituye en un ámbito de relaciones sociales y de relaciones de género que puede ser estudiado para entender y responder a las maneras en que éste se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias cotidianas únicas de opresión o de privilegio. Actualmente, estoy considerando las posibilidades que el análisis interseccional (sistemas cruzados de exclusión que afectan a las mujeres, Viveros, 2016) ofrece para comprender el ejercicio de la maternidad y la crianza en el marco de la combinación de identidades.

Así como reconocemos diversidades dentro de las propias posturas feministas, en mi campo de estudios la evidencia de la diversidad de experiencias concretas y de subjetividades sobre la crianza, la maternidad, los asuntos laborales, las relaciones de pareja, las corporeidades,

³ En términos estrictamente nutricionales, se considera Lactancia Materna Exclusiva (LME) la modalidad alimentaria en la que los bebés reciben sólo leche materna, ni agua ni ningún otro alimento, modalidad recomendada por la Organización Mundial de la Salud desde el nacimiento hasta los seis meses de edad por los beneficios nutricionales y de salud futura de los infantes. OMS, 2001. 54ª Asamblea Mundial de la Salud. Punto 13.1 del orden del día provisional. Estrategia Mundial para la Alimentación del Lactante y del niño pequeño. Informe de la Secretaría Ginebra: OMS, OMS/UNICEF, 2003. Estrategia mundial para la alimentación del lactante y del niño pequeño. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.

han sido la búsqueda de la antropología médica crítica, por lo cual, en este largo camino, voy comprendiendo –como lo señalé desde el inicio de este texto– que para estudiar los procesos alimentarios infantiles, es necesario deconstruir la noción universalista de la categoría mujer y la categoría maternidad, de cara a una antropología que no se hacía las preguntas necesarias para comprender a la mujer como protagonista de sus procesos y muchas veces, como protagonista de los procesos alimentarios infantiles.

En el complejo panorama de las maternidades contemporáneas, los planteamientos de corte biomédico-bionutricional, consideran a las mujeres como informantes, como *blanco* de programas y políticas, mientras que nosotras consideramos a las mujeres como sujetos activos que toman decisiones, que establecen la ruta de las prácticas alimentarias de sus familias, basadas en la información y en sus experiencias, en un constante ir y venir en sus vidas, para reproducir social y biológicamente a los individuos y a los grupos sociales. Para acercarnos a esta diversidad, elaboramos etnografías multisituadas o multilocales, inspiradas en los planteamientos de Marcus (2001).

En el marco de interpretación que reconoce que los alimentos no sirven exclusivamente para nutrirnos ni la alimentación es un hecho solamente biológico, entendemos por *cultura alimentaria* al conjunto de prácticas y representaciones asociadas a la alimentación, compartidas por los integrantes de una cultura dada o de un grupo social dentro de una cultura (Contreras y Gracia, 2005: 363), no cabe duda de que la alimentación infantil forma parte de ella y que conocer los modos de obtención de los alimentos, quién y cómo los prepara, quién los sirve, qué come cada quién y qué *significan* los alimentos, aporta claves sobre el funcionamiento del grupo social y familiar, ya que para ser comidos por los bebés, los alimentos precisan ser preferidos, escogidos, preparados, ofrecidos y significados; lo cual es materia cultural. En ejercicios interdisciplinarios (Salas *et al.*, 2011) hemos conformado un punto de vista crítico en la investigación en salud y nutrición, debido a la insuficiencia de las categorías descriptivas y analíticas unidisciplinarias para comprender situaciones concretas de la alimentación infantil observadas a nivel doméstico y en los

servicios de salud, en respuesta a la medicalización de la alimentación y la mercantilización de los alimentos infantiles.

Con este punto de vista, hemos contribuido a la formación de estudiantes de pre y posgrado, provenientes tanto de disciplinas nutricionales como antropológicas. Jóvenes estudiantes interesadas en los asuntos alimentarios, reflexionan en aula y observan sistemáticamente en campo, el dato etnográfico que les permita conjuntar un punto de vista crítico y de género de cara a la formación nutricional clínica hegemónica (Pérez-Gil y Díez-Urdanivia, 2007), asesoramos investigaciones modulares de licenciatura y participamos en comités de maestría y doctorado en importantes centros de formación en pre y posgrado (UAM, UNAM, Colmex, CIESAS, Ecosur, Colson, ENAH, entre otros).

Este punto de vista, que conjunta una epidemiología sociocultural y feminista, nos ha permitido despatologizar los procesos alimentarios y, a la vez, objetar las responsabilidades del cuidado como esenciales e intrínsecas a las maternidades (Esteban, 2006), cuestionando incluso lo que llega a plantearse como *exageración biológica* del hecho alimentario. Asunto nada sencillo, por cierto, ya que la alimentación en general y la alimentación infantil en particular se practica en la delgada frontera de las actividades humanas que no son ni exclusivamente biológicas ni exclusivamente socioculturales y, a la vez, son expresión de ambas.

Hoy

Después de esta casi veintena de páginas, reconozco la dificultad de hablar en primera persona tratando de explicar (me) cómo fui llegando y evocando cada estación de mi biografía. Hoy, que la vida me pone en clave de abuela, sigo reflexionando con la mirada feminista sobre lo mío y mi entorno. Sólo de mirarme, observo a una mujer envejeciendo, curiosa y segura sobre mis cambios corporales, mirando con sosiego los distintos procesos vitales. Sin embargo, me pregunto ¿cómo se expresa la tríada del patriarcado en la abuelez? La abuelez no fue decidida por mí, no sucede en mi cuerpo y no tiene que ver (al menos directamente) con mi sexualidad... y nuevamente me pregunto cómo se

construye la mirada feminista sobre la práctica de ser abuela. Sumado al estereotipo de la maternidad, nos enfrentamos hoy en día al estereotipo de la abuelez, del abuelazgo, de la abuelitud o como sea que se llame el periodo en que nuestra descendencia (hijas, hijos) nos posiciona en un nuevo lugar en la estructura mater/parental.

Así, en el camino de comprender qué sucede con la crianza y la alimentación de los infantes, de momento me encuentro con relaciones de género y de generaciones, sobre la abuelez estereotipada, de doble estándar y polarizada: desde la representación social de ancianas abnegadas, convertidas en respetables *cabecitas blancas*, segundas madres de los nietos, persistentemente felices con sus manualidades y repostaría, hasta las juveniles *sexatenteras* autónomas, saludables y con una que otra cirugía remodeladora encima, viajeras y bailadoras incansables. Cómo mirar desde el feminismo estas nuevas relaciones sociales, y especialmente ¿qué papel tienen (si es que tienen) las abuelas en todo el espectro en la crianza y alimentación de los críos contemporáneos? Es que, tratándose de la alimentación de los infantes, el personal médico suele juzgar negativamente ciertas prácticas maternas, señalando que es “cosa de abuelas”, es decir, que además de calificar a las usuarias como poco capaces o erradas en sus decisiones alimentarias, elaboran juicios estereotipados relativos a las recomendaciones de las integrantes de generaciones previas.

Las nuevas organizaciones familiares y laborales siguen estando con cargo a las familias, con costes individuales y domésticos, en los que suelen ser las abuelas, y en general las abuelas maternas, quienes dan salida a la cotidianidad de la crianza, sin que todavía conozcamos en profundidad el recorrido desde los saberes ancestrales alimentarios y de cuidados, hacia las nuevas formas actuales. Ciertamente, no es posible proponer una vuelta al pasado, ese pasado –frecuentemente idealizado– en el que los procesos reproductivos estaban en manos de madres, abuelas y parteras... pero sí podemos reflexionar sobre cómo son hoy las prácticas y las representaciones de maternidades y paternidades, y de todas las redes que se activan en la división social de la crianza contemporánea, atravesadas por la pluralidad cultural, por las migraciones, por las luchas ecologistas, las desigualdades sociales, dialogando en las diferencias. Si bien en la actualidad es el sistema médi-

co el que posee preeminencia social en dictar las normas del cuidado, crecimiento y desarrollo de los nuevos seres (medicalización), la comprensión de las prácticas socioculturales contemporáneas de maternidad, paternidad, abuelez y crianza no puede limitarse sólo al ámbito médico-clínico (su lógica, racionalidad y operadores), sino que se requiere una mirada integral, diversa y relacional, de sujetos/actores, de territorios y de los saberes que conforman la cultura reproductiva y de crianza específicas. Observar, describir e interpretar los contextos múltiples, pone en tensión las recomendaciones estandarizadas supuestamente válidas para la alimentación de todos los sujetos en todo lugar.

Con sorpresa, busco y no encuentro suficientes escritos que deliberen con una mirada feminista en torno a la abuelez, en una reflexión tan intensa como lo hemos hecho con la maternidad y la crianza; ejemplo de ello es que si en cualquier buscador de la web escribo “abuelas+feminismo” sólo aparecen las abuelas del feminismo, no las abuelas feministas. Si la maternidad es “libre y voluntaria” (lema intrínsecamente feminista) la abuelez no lo es, digamos que se nos impone, o dicho con mayor suavidad, digamos que no depende de nosotras mismas, aunque formo parte de la generación en que cronológicamente nuestras hijas/hijos podrían hacernos abuelas y eso ha de significar algo, sin duda. Tal parece que la abuelez no es del cuerpo, sino de la vida, y son los linajes familiares los que la mantienen y le dan continuidad.

En esta *minigenealogía*, descubro que me fui haciendo feminista antes que antropóloga, lo cual no asegura que el resultado de este tránsito me convirtió en antropóloga feminista, aunque lo cierto es que en mis trabajos de investigación busco aportar un punto de vista crítico a la memoria y a las mujeres frente al fundamentalismo y al esencialismo. Como etnógrafa, intento conocer y entender los entornos de los procesos de alimentación y crianza; pregunto, observo y documento detalles cotidianos del vivir en los grupos domésticos y en las instituciones de salud, prestando especial atención a las prácticas y representaciones de los sujetos y grupos secundarizados, especialmente de las mujeres (Salas y Torre, 2009), cuya voz ha sido menospreciada por la ciencia nutricional *dura*, convertidas solamente en un dato, en un número, en un peso, una talla, un índice de masa corporal y una respon-

sabilidad para hacer que los hijos y toda la familia estén saludables y *bien comidos*, bajo el sesgo de investigación conocido como *familismo* (Díaz y Dema, 2013: 79). Como investigadora feminista, intento contribuir a los procesos de conocimiento con base en una relación de corte dialógico, sujeto-sujeto, en la cual los ámbitos público y privado han sido ejes descriptivos y de análisis de los procesos de salud, enfermedad y atención, en el interjuego metodológico emic/etic, para evidenciar y comprender la racionalidad y el significado de lo que *hacen* las mujeres y su *interpretación* de su quehacer. La etnografía en modo alguno es una práctica inocente (Denzin, 2001), como tampoco la investigación feminista, concebida para conocer y transformar la realidad.

He experimentado la incertidumbre demasiadas veces, pero he vivido de mis pequeñas certidumbres: el amor, la serenidad, la pluralidad; como nunca antes, me tomo las cosas con calma, disfrutando la experiencia del aquí y ahora. Muchos de mis procesos vitales han sucedido en los márgenes, transformados en ventaja; he brincado física y metafóricamente en-entre terrenos vedados, impulsada por el convencimiento de la justicia y el buen vivir, conservando como centro las experiencias, el cuerpo y la corporeidad, las mujeres y la diversidad, en el propio contexto vital de las mujeres (Castañeda, 2008) considerando que, aunque habitamos un único mundo, éste puede ser leído de diversas maneras. E inevitablemente fiel a la búsqueda incansable de la democracia en el país, en la casa y en la cama.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, L. (2003) Espacio público y sociedad civil en la Ciudad de México. Intervención ciudadana en la política de salud. En: *Espacio público y reconstrucción ciudadana*. Ramírez, P. (ed.). México DF: FLACSO/Miguel Angel Porrúa, 279-308.
- _____ (2004) Participación ciudadana y política de salud en la Ciudad de México. La red por la salud de las mujeres y el gobierno del Distrito Federal. En: *Participación ciudadana y políticas sociales en el ámbito local*. Ziccardi, A. (ed.). México DF: UNAM, IIS/COMEC-SO/INDESOL, 273-296.

- AUGÉ, M. (2000) *Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BADINTER, E. (1991) *¿Existe el instinto maternal?: Historia del amor maternal, siglos XVII al XX*. Madrid-Buenos Aires-México: Paidós.
- BLAZQUEZ, N. (2012) Epistemología feminista: temas centrales. En: *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (eds.). México: CEIICH/CRIM/Fac. de Psicología-UNAM, 21-38
- BLUM, L. (1999) *At the breast: ideologies of breastfeeding and motherhood in the contemporary United States*. Boston: Beacon Press.
- BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE (1973) *Our bodies, ourselves. A book by and for women*. Nueva York: Simon & Schuster.
- BRONFMAN, M. y Castro, R. (1989) Discurso y práctica de la planificación familiar: el caso de América Latina. *Saúde em Debate*, 25, 61-68.
- BUSTILLOS, G. y Vargas, L. (1997) *Técnicas Participativas para la Educación Popular*. Buenos Aires: Lumen-Hvmanitas.
- CARTER, P. (1995) *Feminism, breasts and breast-feeding*, Nueva York: St. Martin's Press.
- CASTAÑEDA, P. (2008) *Metodología de la Investigación Feminista*. Guatemala: CEIICH-UNAM/Fundación Guatemala.
- _____ (2012) Etnografía feminista. En: *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Blazquez, N., Flores, F. y Ríos, M. (eds.). México: CEIICH/CRIM/Fac. Psicología-UNAM, 217-238.
- Cervantes, F. (1999) Políticas de población, control de la fecundidad y derechos reproductivos: una propuesta analítica. En: *Mujer, género, población en México*. García, B. (ed.). México: El Colegio de México/Somede, 363-430.
- CONTRERAS, J. y Gracia, M. (2005) *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- DENZIN, N. (2001) The reflexive interview and a performative social science. *Qualitative Research*, I, 23-46.
- DENZIN, N. y Lincoln, Y. (2003) Preface. En: *Collecting and interpreting qualitative materials*. Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds.). California-Londres/Nueva Delhi: Sage Publications.

- DETTWYLER, K. A. y Fishman, C. (1992) Infant feeding practices and growth. *Annual Review of Anthropology*, 21, 171-204.
- DÍAZ, C. y Dema, S. (2013) Metodología no sexista en la investigación y producción del conocimiento. En: *Sociología y Género*. Díaz, C. y Dema, S. (eds.). Madrid: Tecnos, 65-86.
- ESPINOSA, G. (2009) *Cuatro vertientes del feminismo en México*. México: División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM-X.
- ESTEBAN, M. L. (2000) La maternidad como cultura. Algunas cuestiones sobre lactancia materna y cuidado infantil. En: *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Perdiguero, E. y Comelles, J. (eds.). Barcelona: Bellaterra, 207-226.
- _____ (2006) El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista. *Salud Colectiva*, 2, 9-20.
- FEDERICI, S. (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FIGUEROA, J. y Aguilar, B. (2006) Una reflexión sobre el uso de anticonceptivos en México a la luz de los derechos reproductivos. En: *Población, ciudad y medio ambiente en el México contemporáneo*. Lezama J. L. (ed.). México DF: El Colegio de México, 185-211.
- GONZÁLEZ, S. (1999) *Las organizaciones no gubernamentales mexicanas y la salud reproductiva*, México, D.F: El Colegio de México.
- HAYS, S. (1998) *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- MAHER, V. (1995) Breast-feeding and maternal depletion: natural law or cultural arrangements? En: *The anthropology of breastfeeding. Natural law or social construct*. Maher, V. (ed.). Oxford-Washington: BERG, 151-181.
- MASSÓ, E. (2015a) Lactivismo contemporáneo en España: ¿una nueva marea sociopolítica? *Journal of Spanish Cultural Studies*. 16, 2, 193-213.
- _____ (2015b) Conjeturas (¿y refutaciones?) sobre amamantamiento: Teta decolonial. *DILEMATA* 7 (18), 185-223.
- MARCUS, G. (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11, 111-127.
- MATAMALA, M. I., Berlagoski, F., Salazar, G. y Núñez, L. (1995) *Calidad de la Atención. Género ¿Salud reproductiva de las mujeres?* Santiago de Chile: COMUSAMS-ACHNU.

- MENÉNDEZ, E. (1992) Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención: caracteres estructurales. En: *La antropología médica en México 1*. Campos, R. (ed.). México: Instituto Mora/UAM.
- _____ (2005) Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social*, 33-69.
- MOCTEZUMA, P. (1999) *Despertares: comunidad y organización urbano-popular en México 1970-1994*. México DF: UIA/UAM-I.
- MUÑOZ, E. (2009) Del feminismo combativo al feminismo líquido. La historia reciente de un sueño añejo. En: *Lo personal es político. Del feminismo académico a la presencia pública*. Muñoz, E. y Ravelo, P. (eds.). México DF: Ediciones y Gráficos Eón, 19-43.
- OMS (2001) 54ª. Asamblea Mundial de la Salud. Punto 13.1 del orden del día provisional. Estrategia Mundial para la Alimentación del Lactante y del niño pequeño. Informe de la Secretaría. Ginebra: OMS.
- OMS/UNICEF (2003) Estrategia mundial para la alimentación del lactante y del niño pequeño. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- ORTIZ-ORTEGA, A. (1999) Introducción. En: *Derechos reproductivos de las mujeres: un debate sobre justicia social en México*. Ortiz Ortega, A. (ed.). México DF: UAM-X/EDAMEX, 16-26.
- PÉREZ-GIL, S. y Díez-Urdanivia, S. (2007) Estudios sobre alimentación y nutrición en México: una mirada a través del género. *Revista de Salud Pública de México*, 49, 445-453.
- RAVELO, P. y Sánchez, S. (2004) Las mujeres en los sindicatos en México (una aproximación al tema). En: *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. Pérez-Gil, S. y Ravelo, P. (eds.). México DF: CIESAS/Porrúa/Cámara de Diputados, 417-442.
- SALAS, M. (1999) La Red por la Salud de las Mujeres del Distrito Federal. En: *Las organizaciones no gubernamentales mexicanas y la salud reproductiva*. González, S. (ed.). México DF: El Colegio de México, 173-193.
- _____ (2001) *Calidad de la atención con perspectiva de género: aportes desde la sociedad civil*, México: Sipam/Plaza y Valdés.
- _____ (2004) ¿Androcenismo en el sistema médico?: algunos datos, algunas hipótesis. En: *Voces Disidentes: debates contemporáneos en los*

- estudios de género en México*. Pérez-Gil, S. y Ravelo, P. (eds.). México: Porrúa/CIESAS/ Cámara de Diputados, 223-254.
- _____ (2008) Calidad de la atención en los servicios de salud: rastreando el concepto subyacente en encuestas recientes. En: *Salud reproductiva y condiciones de vida en México*. Lerner S., Szasz. I. (eds.). México DF: El Colegio de México, 287-346.
- SALAS, M. y Torre, P. (2006) Contribución a la comprensión de la alimentación infantil. En: *Diálogos entre Antropología y Nutrición*. Bertrán, M. y Arroyo, P. (eds.). México: Funsalud/Fondo Nestlé para la Nutrición/UAM-X, 257-275.
- _____ (2009) Alimentación infantil: voces maternas. En: *Salud, nutrición y alimentación: investigación cualitativa*. Castro, A. E. (ed.). Nuevo León, México: Facultad de Salud Pública y Nutrición-Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 151-183.
- _____ (2004) *La salud sexual y reproductiva en el Distrito Federal: un ejercicio de corresponsabilidad entre el gobierno y la sociedad civil*. México: Red por la Salud de las Mujeres del D.F./Plaza y Valdés.
- SALAS, M., Torre, P. y Pérez-Gil, S. (2011) Hacia una propuesta de epidemiología sociocultural en alimentación infantil. En: *Epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances*. Haro, A. (ed.). Buenos Aires: Lugar Editorial/Hermosillo: El Colegio de Sonora, 349-370.
- SÁNCHEZ, A. (2003) *Mujeres, maternidad y cambio. Prácticas reproductivas y experiencias maternas en la ciudad de México*. México: UAM-X/PUEG-UNAM.
- STUART-MACADAM, P. (1995) Breastfeeding in prehistory. En: *Breastfeeding: biocultural perspectives*. Stuart-Macadam, P. y Dettwyler, K. (ed.). Nueva York: Aldine De Gruyter, 75-100.
- TARRÉS, M. L. (2007) Las identidades de género como proceso social: rupturas, campos de acción y construcción de sujetos. En: *Los significados del trabajo femenino en el mundo global: estereotipos, transacciones y rupturas*. Guadarrama, R. y Torres, J. L. (eds.). Barcelona: Anthropos/UAM, 25-40.
- TORRE, P. y Salas, M. (2009) Alimentación infantil: una aproximación desde la epidemiología sociocultural. México: UAM-X/INNSZ.

- ____ (2013) Una revisión bibliométrica de la alimentación infantil en México. *Gaceta Médica de México*, 149, 53-60.
- ____ (2014) De los fundamentos unidisciplinarios a la construcción interdisciplinaria del objeto de estudio: el caso de la alimentación infantil. En: *Entre poética y didáctica. Narrativas en el campo de la salud*. Chapela, M. C. (ed.). México: UAM-X, 2-24.
- TORRE, P., Salas, M. y Silva, C. (2019) Desafíos para la promoción de la salud: El caso del mercado de las fórmulas infantiles en México. *Global Health Promotion* 1757-9759; vol 0(0):1-9; 823011. DOI: 10.1177/1757975918823011.
- UNICEF (2016) *Estado Mundial de la Infancia*. Nueva York: UNICEF.
- VAN ESTERIK, P. (1988) The cultural context of infant feeding. En: *Feeding infants in four societies. Causes and consequences of mother's choices*. Winikoff B., Castle A., Virginia, H., Laukaran, V. (eds.). Nueva York: Greenwood Press, 187-202.
- ____ (1989) *Beyond the breast-bottle controversy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- ____ (2002) Contemporary trends in infant feeding research. *Annual Review of Anthropology*, 31, 257-278.
- ____ (2015) Foreword. En: *Ethnographies of breastfeeding*. Cassidy, T. y El Tom, A. (eds.). Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- VAN ESTERIK, P. y Greiner, T. (1981) Breast-feeding and women's work; constraints and opportunities. *Studies in Family Planning*, 12, 184-197.
- VIVEROS, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- WERNER, D. y BOWER, B. (1984) *Aprendiendo a promover la salud*. Berkeley, California, Fundación Hesperian.

Trayectoria profesional y laboral: una narrativa feminista y personal

*Adriana García Meza*¹

Introducción

Presento una narrativa sobre mi trayectoria laboral y formativa como antropóloga social feminista, con énfasis en las experiencias y expectativas profesionales, laborales y personales de los últimos veinte años de mi vida, de las que destaco: el momento de estudiar antropología social (1994-1999) y entrar al campo laboral (1999).

Cursar la Maestría en Estudios de la mujer (2004-2006) me permitió ingresar a la educación superior como formadora de docentes (2007). Evidentemente, todo lo veía a través de los lentes teóricos del feminismo y del género, por lo que quise ingresar a otra maestría en educación (2008) con un proyecto de género, aceptado en principio, rechazado en la mitad del programa. Estudiar un doctorado en investigación educativa (2014), me permite llevar a cabo un proyecto de investigación socioantropológica, me interesan los significados que los docentes dan a su trabajo académico ante las políticas modernizadoras de la educación superior y siempre pienso ¿será el mismo significado que dan hombres y mujeres a su práctica?

Ser antropóloga social feminista y por diez años formadora de docentes me permite desarrollar en la docencia la reflexión en torno a diversos temas que siempre son trastocados por el género y el feminismo.

¹ Escuela Normal Superior del Estado de Puebla. soylamujerdemivida@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-6680-5942>>.

Lo personal es político: porque todo empezó en la casa

Pero nos menospreciaron sin límite por intentar llevar nuestros “problemas personales” al ámbito público, especialmente “todos esos problemas del cuerpo” como la sexualidad, la apariencia y el aborto. Nuestras demandas para que los hombres compartieran las tareas del hogar y el cuidado de los niños fueron igualmente consideradas un problema personal entre una mujer y su pareja.²

El camino para ser feminista empezó en casa, y desde las cuestiones más personales, como un noviazgo. En casa, cuestionar a mi padre y madre con “¿por qué mi hermano sí puede y yo no?”, y pongan después de ese sí puede, cualquier actividad que pase por su cabeza... él sí puede llegar tarde y yo no, él sí puede decir palabrotas y yo no, él sí puede dejar la cama sin hacer y yo no, solo por citar algunas. También en el seno familiar tradicional, como muchas familias poblanas en las últimas décadas del siglo xx: vivir el divorcio de mi hermana mayor, siendo la hermana menor, marcó mi vida: un “por favor, te fijas con quien te vas a casar, porque otro divorcio, yo, no lo aguento”.

La violencia en el noviazgo fue otro de los estímulos más significativos para empezar a cuestionar las relaciones entre los géneros que, al momento de vivirlo, una no sabe nombrar con conceptos aquello que molesta, tales como: patriarcado de coerción o patriarcado de consentimiento, violencia, relaciones de poder, entre tantos otros que después aprendí.

² Esta cita es una introducción que realiza Carol Hanisch, en 2006, para la nota “Lo personal es político” que escribió en 1969; tenía como título original “Algunas reflexiones en respuesta a las ideas de Dottie en el Movimiento de Liberación de la Mujer”. Es una respuesta a Dottie Zeller, quien señaló que: “la toma de conciencia era solo terapia y cuestionó si esta independencia del movimiento de la mujer era realmente ‘política’” (Hanisch, 2006). Reconoce que fueron Shulie Firestone y Ana Koedt quienes titularon su escrito “Lo personal es político”. Este texto fue, en el feminismo radical de los años setenta, una manera de conectar la experiencia personal con las estructuras sociales y políticas. Considero que no tiene fecha de caducidad y que, ahora más que nunca, ante la violencia sofisticada, ante una aparente libertad, conviene, como menciona Alicia Puleo: “volver a reflexionar sobre la dimensión política de nuestros cuerpos y nuestras vidas”.

En tanto vivía estas experiencias, en 1994, al salir de una preparatoria de sacerdotes jesuitas, a los 18 años, empecé la carrera de Antropología social, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. El colegio era relativamente joven, tenía 15 años de fundado, con ajustes y desajustes organizacionales y académicos.

En 1994 pasó de todo en el país: el levantamiento del ejército zapatista en Chiapas, una crisis económica, el inicio del Tratado de Libre comercio y, durante mis cursos, fueron temas de discusión en las diferentes asignaturas, como antropología económica, antropología política, antropología mexicana y grupos étnicos.

Estudiar antropología me abrió las puertas a los estudios de género, y entonces empecé a encontrar más preguntas y respuestas en la asignatura de Organización social III. Sexualidad, familia y grupos domésticos, en la que revisábamos textos de Vania Salles, Orlandina de Oliveira, Mary Goldsmith. Más tarde, en el Seminario de estudios de género, que impartía Patricia Castañeda, se discutían textos de Marcela Lagarde, de Teresita de Barbieri, de Daniel Cazés. Recuerdo compañeros que se referían al seminario como “el aquelarre”, y sobre el libro de Lagarde: *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, como un “tratado de emancipación”.

El protocolo de investigación (1999) que hice en el seminario fue sobre la identidad barrial, pero asumí una postura muy clara: la investigación sería desde la perspectiva de género y lo manifesté así:

También abordaré la investigación desde la perspectiva de género porque es necesario romper con el androcentrismo de la antropología y dejar de hacer estudios que incluyan en una misma categoría a mujeres y hombres sin tratar antes de abordar a éstas y éstos como géneros diferentes (no por eso desiguales) que viven y piensan de manera distinta la identidad. No olvidemos que: “Antes que seres humanos en abstracto, somos seres humanos con género, es decir, genéricos” (Lagarde, 1992: 4).

Pero terminó pronto, Patricia se fue de la BUAP, el seminario se quedó huérfano, terminé la carrera porque opté por titularme por promedio, es decir, sin hacer tesis. Pero la inquietud siguió.

Egresé de la licenciatura en 1999, me encontré con el desempleo, luego con trabajos mal remunerados, pero que siempre me llevaron a trabajar con mujeres, como fue en las oficinas del Desarrollo Integral de la Familia (DIF) durante el año 2000, y dos años después en un programa indígena del gobierno del estado de Puebla, trabajo que sólo soporté por siete meses, y un empleo más en el Museo Regional de Puebla, el último antes de estudiar la maestría.

Durante los primeros años de la década del 2000, buscaba la forma de seguir informada sobre los temas de feminismo y género, y la revista *FEM* fue una buena opción –el acceso a internet hace casi 20 años no era, ni de cerca, lo que ahora es– sus ejemplares no eran muy caros y los encontraba en Sanborns. Ahora que reviso su sección llamada *Bitácora de la mujer*, hacían una recapitulación de la agenda de los problemas que preocupaban y (que siguen preocupando y ocupando) por ejemplo: violencia y justicia, como el Caso Ciudad Juárez, las mujeres en el conflicto de Chiapas, la explotación sexual infantil, sobre el aborto ya se hablaba del Reglamento para su autorización en el Distrito Federal (ahora CDMX), la invisibilización del trabajo doméstico.³ Y, desde entonces, las preguntas y la búsqueda de respuestas siguieron; porque la vida se trastoca por el feminismo y porque me considero una feminista en construcción cotidiana. ¡Vivir con y a pesar del patriarcado es complicado!

El camino formativo académico como feminista

Más allá de la búsqueda de heroínas y momentos trascendentes de victoria, ¿qué harán con la vida cotidiana? Y, una vez que todas decidan esto, ¿orientarán sus descubrimientos en forma útil para una mujer con cinco criaturas que trabaja el turno de la noche en una panadería?

La pregunta es: ¿cómo se negarán ustedes a permitir que la academia separe a los muertos de los vivos y luego cómo declararán ustedes su adhesión a la vida? Como maestras, investigadoras y estudiantes, ¿hasta qué punto harán su conocimiento accesible a otras, como herramientas de su propia liberación?

³ *Fem* (2002), vol. 233, 4-48.

Éste no es un llamado a un activismo irreflexivo, sino a un saber académico comprometido (Gibbs, 1998: 323).

Durante mi trabajo en el museo, en el 2003, decidí que debía seguir estudiando, también por empuje de mi jefa en ese momento, Yolanda Ramos. Al momento de determinar qué camino académico seguir, mi primera opción fue la Universidad Autónoma Metropolitana, y cuando vi que existía la Maestría en Estudios de la Mujer, no hubo duda, fui a pedir informes y a seguir todos los pasos: entrega de documentos, anteproyecto, examen, entrevista; y una vez aceptada, mudarme a la Ciudad de México.

Pero lo mejor fue que me pagaron por estudiar y aprender, el programa estaba en el padrón de Conacyt, por lo tanto, nos daban una beca de \$6 500 mensuales, que para el 2004, como estudiante, soltera, sin hijas o hijos, ahorrando en comida porque la UAM la vendía muy barata, nos daban vales para copias y, sobre todo, el dinero de la beca era más alto que mi sueldo anterior, fue más que suficiente.

La experiencia, además de académica, fue otra vez personal. Llegar a la Ciudad de México, con independencia económica por la beca, donde el tiempo, el espacio, el dinero eran propios “Sólo puedo ofrecerles una opinión sobre un tema menor: para escribir novelas, una mujer deber tener dinero y un cuarto propio” (Woolf, 2004: 7). Para estudiar, con dinero y un cuarto propio, empecé la maestría.

Los dos años que duró el programa (2004-2006) transcurrieron entre Módulos teóricos y metodológicos que incluyeron el estudio del Feminismo contemporáneo, los Problemas teóricos de los estudios de género, instituciones y espacios: familia trabajo y género, y los seminarios Género y sexualidades: la construcción de cuerpos sexuados, ciencia, cultura y mujeres, La creación femenina, y Temas selectos en Estudios de la mujer.

Las sesiones con mi asesora Mary Goldsmith transcurrían entre recomendaciones metodológicas y teóricas, volver a la antropología, leíamos textos como *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana* (González, 1997), *Antropología y feminismo* (Moore, 2004) o *Perspectivas feministas desde la antropología social* (Del Valle, 2000), entre muchas otras lecturas. Gracias a su acompañamiento y enseñanzas en lo teórico y metodológico, presenté la idónea comunica-

ción de resultados: “Los cambios en las actividades económicas de las mujeres en San Juan Ixtenco, Tlaxcala”. Lo hice cuatro años después de terminar el programa de maestría, en 2010, puesto que tuve que regresar a Puebla tras algunos intentos fallidos por quedarme a trabajar en la Ciudad de México.

Tuve tres intentos de búsqueda de empleo en la Ciudad de México: dos en organizaciones no gubernamentales y uno en alguna dependencia de gobierno. Yo creí –ingenuamente– que con ser recién egresada de una maestría de estudios de la mujer y de la UAM-X, y en un contexto de cambio presidencial, del presidente que nos decía a las mujeres “lavadoras de dos patas”, encontraría trabajo muy rápido, pero no contaba con que la competencia, fuera del ensueño universitario, iba a ser voraz. Se acabaron los ahorros y en 2007 tuve que regresar a Puebla, donde me encontré con la profesión docente.

El camino docente ¿antropología feminista y docencia?

*“Ser mujer”, “ser varón”... no es igual.
Y la educación no es neutral.⁴*

Ya establecida de nuevo en Puebla, se abrió una puerta y, por ser pasante de una maestría (que no les importó en qué), me dieron diez horas como profesora-investigadora⁵ en la Escuela Normal Superior del Estado de Puebla, en donde se imparte la licenciatura en educación secundaria con nueve especialidades: biología, español, formación cívica y ética, física, historia, inglés, matemáticas, química y telesecundaria.

El primer mes que estuve en la escuela, diciembre del 2007, ni profesora ni investigadora, no había clases para mí, al menos eso me dijo quién era director en ese momento. Sus palabras fueron: “Mira niña, no te preocupes, ésta es ya tu plaza de base, no te puedo dar la clase que dice tu nombramiento porque la imparten otros maestros, pero tu

⁴ Morgade, 2001.

⁵ A los tres años obtuve diez horas más y en los siguientes tres años conseguí ser docente de medio tiempo, titular “A” y, en octubre de 2017, me ascendieron a la titularidad B.

quédate ahí sentadita, niña bonita”. La infantilización y sus diminutivos me dejaron perpleja y muda; era el primer día de trabajo, era el jefe y yo no sabía nada del sistema, era un mundo completamente ajeno a aquel en el que me había movido los dos años anteriores.

Un mes después ya me habían dado algunas asignaturas, de las que tuve que estudiar el programa, la antología y que nada tenían que ver con antropología y, mucho menos, con feminismo, pero ahí estaba y tenía que empezar a ganarme la vida sin Conacyt. Empecé a revisar el plan de estudios y todas las asignaturas hasta que encontré algunas con las que sentí que podría sentirme más útil; persuadí al maestro que repartía las asignaturas y logré que me dieran Atención educativa a los adolescentes en situaciones de riesgo, que retomaba algunos textos sobre género y educación.

Ante estas inquietudes y mi incipiente carrera de docente, me inscribí a una maestría en ciencias de la educación; presenté un proyecto que reflejaba estas preocupaciones y, al principio, fue aceptado, pero a la mitad del programa, el director de la maestría me dijo que mi proyecto no podía ser de género y me presentó otra opción, porque para él no constituía un tema científico. El día de asesoría llegué con libros de género, de feminismo, para discutir con él, pero me echó en cara que él era el doctor, y entendí que no me dejaría titularme. Así que decidí salirme. Al mismo tiempo empezaron las inquietudes y la búsqueda: ¿qué hay de género y sistema educativo?

Empecé a encontrar que dentro de las acciones dirigidas a docentes de preescolar, primaria y secundaria existía el libro y taller “Equidad de género y prevención de la violencia”. Para escuelas secundarias públicas se abrió un programa de intervención titulado “Abriendo Escuelas para la Equidad”, el cual contiene materiales de difusión, como cápsulas por la no violencia y la equidad de género, haciendo uso del *Violentómetro*.

Sin embargo, no encontré acciones dirigidas a docentes de Normal Superior, como parte de la Unidad de planeación y evaluación de políticas educativas. Las escuelas normales, dentro de la estructura de la Secretaría de Educación Pública, pertenecemos a la Dirección General de Educación Superior para Profesionales de la educación (DGESPE) y ésta, a su vez, forma parte de la Subsecretaría de Educación Superior.

Entre los programas de la DGESPE uno saltó a mis ojos: “Programa de formación de formadores en educación sexual en la escuela y género en educación”, sentí ver la luz. Vi el programa como una oportunidad, una estrategia incipiente para echar a andar la transversalidad; sabía que no basta con un cursito-taller, pero lo consideré un buen comienzo. Sé que el reto de la transversalidad no es añadir cursos, sino atravesar el género en nuestras asignaturas. Sin embargo, nadie supo decirme cómo podía impartirse ese taller en la Normal. Claramente, no les interesó.

En los programas de las materias que tocan el tema de los adolescentes, se refiere constantemente a las diferencias de género, patrones de género, la formación de ideas que los y las adolescentes llegan a formar acerca del significado de “ser hombre” y “ser mujer”, tomando en cuenta la influencia de las normas culturales, es decir, del género, de los diversos modelos como referentes para la expresión de los adolescentes: culturas hegemónicas, regionales, sociales, de género y de clase. Por todo esto, considero que es necesario tener un manejo, por parte de los docentes que imparten estas asignaturas, de la teoría de género, para poder incluirla como una herramienta de análisis y estudio del desarrollo de los y las adolescentes. Y, por fin, me sentí útil.

La teoría feminista ha analizado desde diferentes disciplinas, principalmente sociales, asuntos tales como la sexualidad, la identidad, la violencia y, en el campo de la educación y la pedagogía, conceptos tales como la coeducación, los estereotipos sexistas dentro de la escuela, el lenguaje sexista en el aula (se nombra niños y se incluye en el término a las niñas), entre otros conceptos relevantes, con la finalidad de conformar una educación sin rasgos androcéntricos.

La antropología y los estudios de la mujer me han permitido incursionar en la docencia de manera más fácil. Considero que me han permitido ver con ojos críticos la educación, puesto que, para mí, la formación normalista tiene una importancia social de suma relevancia: somos responsables, ni más ni menos, de la formación inicial de quienes serán los y las docentes de cientos de estudiantes que pasan por la secundaria. Tenemos, válgame la expresión, un ejército para el cambio social, para mover estructuras de raíz, que tengan una nueva mirada y nuevos saberes. En las clases, dedico varias horas a la explicación

del género, con una referencia constante al feminismo, en algunos estudiantes causa incomodidad, en otras, curiosidad.

Tal vez “a cuenta gotas”, pero se va sembrando la semilla; por ejemplo, no hace mucho tiempo, recibí un mensaje de una estudiante que decidió dejar la escuela normal, decía lo siguiente: “Profesora Adriana, espero se encuentre muy bien. Recientemente me acordé de usted, y quería agradecerle por su apoyo en mi corto tiempo en la Normal. Sus palabras en clase enfocaron mi interés en temas de género. Espero poder trabajar más en un futuro en el tema” (Noviembre, 2017).

El camino del activismo. *Las bigotonas*

*Un cuerpo de mujer no garantiza un pensamiento de mujer.
De esto tenemos tantos ejemplos. Y también muchas mujeres
juntas pueden no garantizar pensamientos de mujer.
Las mujeres pueden desaparecer en la más perfecta visibilidad.
Lo sabemos bien. Un pensamiento de mujer puede nacer
solamente de la conciencia de la necesidad de las otras mujeres.
Este pensamiento es producto de relaciones.
Si se alcanza a comprender esto, todo el resto es estrategia...⁶*

Algo me estaba faltando: activismo. Encontré, en el 2009, un grupo llamado: *Las Bigotonas: para sacudir el machismo de las buenas conciencias*, que lideraba Guitté Hartog, psicóloga e investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP y artista feminista. Nos reuníamos una vez a la semana a discutir o a preparar acciones para días específicos, como el 8 de marzo, por ejemplo. A un concurso de fotografía que organizó el municipio de Puebla, mandamos fotos con mensajes feministas, el 25 de noviembre presentamos nuestra ética sexual (Imagen 1), también marchábamos con bigote en la Marcha de las Putas. Algunas *bigotonas*, como nos llamábamos entre nosotras, eran madres, así que el 10 de mayo también se celebraba como un día por el derecho a “echar la hueva”. Guitté regresó a Cana-

⁶ Bochetti, 1990: 222.

dá, otras *bigotonas* también salieron del país y el grupo ya no está activo actualmente.

Reflexiones finales

Tras esta descripción de mi construcción feminista dirijo mi reflexión en dos sentidos.

- 1) En la precarización del trabajo profesional y, con ello, el hecho de que el Estado ya no es el gran empleador de los y las antropólogas, y de las antropólogas feministas, menos, a no ser que te contraten en el Instituto de las Mujeres. De acuerdo con Méndez (2016), el fenómeno de precarización laboral, que implica una condición de inestabilidad dada por la carencia de un trabajo estable, ingresos insuficientes que impiden satisfacer la totalidad de las necesidades humanas, inseguridad por ausencia de cobertura de la seguridad social y falta de libertad de organización para la defensa de los derechos laborales.

Yo tuve todavía la oportunidad de ingresar como docente, con una plaza de base pude llegar a medio tiempo, tengo prestaciones, pero completar el tiempo completo se torna complicado, ya que de acuerdo con Cerón (2012), la imposición de reformas educativas a los sistemas de educación ha trastocado la vida profesional de los docentes, y hay transformaciones del trabajo docente como actividad profesional que se han reflejado en su precarización.

- 2) Para ser feminista en un espacio como la Escuela Normal Superior, he encontrado que la mejor forma es en el aula, en la manera cómo me relaciono con los/las estudiantes, en el análisis de las lecturas, en las películas que vemos, en los temas que inserto, aunque no sean parte del programa.

A mis 42 años continúo siendo docente y estudio el doctorado en Investigación e Intervención Educativa, realizo una tesis socioantropológica, me interesan los significados que los docentes dan a su trabajo

académico ante las políticas modernizadoras de la educación superior y no dejo de preguntarme: ¿será el mismo significado el que dan hombres y mujeres a su trabajo académico?

Considero que la docencia ha sido para mí, como antropóloga social feminista y por diez años formadora de docentes, el camino para continuar la reflexión en torno a diversos temas que siempre son trastocados por el género y el feminismo, tal como la educación. No descarto la posibilidad de ser investigadora en la Normal y emprender proyectos de investigación desde los estudios de género.

Cuando el doctor Gilberto Giménez planteaba en su conferencia, durante el IV Congreso Mexicano de Antropología y Etnología (Querétaro, 2016), respecto a cultura-identidad y, en específico, identidad individual y su relación con la memoria, mencionó algo que relacioné inmediatamente con todo esto que acabo de compartir: permanecer consciente de la continuidad de tu vida a través de cambios, crisis y rupturas; así que la antropología y el feminismo son un *continuum* en mi vida, me definen aún a pesar de los cambios, crisis y rupturas que he enfrentado en mi vida laboral.

Bibliografía

- BOCHETTI, A. (1990) Para sí, para mí. El feminismo en Italia. *Debate feminista*, I, (2), 21-25.
- DE OLIVEIRA, O., Lehalleur, P. y Salles, V. (1989) *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*. Primera edición. México: UNAM/El Colegio de México/ Porrúa.
- GIBBS, M. (1998) Carta abierta a la academia. En: *¿Qué son los estudios de la mujer?* Navarro, M. y Stimpson, R. (comps.). Primera edición. Buenos Aires: FCE.
- HANISH, C., (2006) Lo personal es político. *Diario Femenino*. Disponible en: <http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico_final.pdf>.
- MÉNDEZ, M. E., (2016) La precarización del trabajo y su impacto en las personas. *Iberoamérica Social Revista-red de estudios sociales*.

Disponible en <<https://iberoamericasocial.com/la-precarizacion-del-trabajo-y-su-impacto-en-las-personas/>>.

MORGADE, G., (2001) *Aprender a ser mujer, aprender a ser varón*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

PULEO, A., Mujeres en Red. *Periódico Feminista*. Disponible en: <<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article2061>>.

SÁNCHEZ, M. y del Sagrario, F. (2012) La precarización del trabajo. El caso de los maestros de educación básica en América Latina. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México). Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27023323003>>, 25-54.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA (2006) *Plan de estudios 1999. Documentos básicos*. México: SEP.

Ética Sexual de Las Bigotonas

Ética Sexual de Las Bigotonas

- No hay libertad sexual cuando hay opresión.
- Sexo consensuado, gratuito, grato y protegido.
- Más vale sentirse amado y deseado que dominar a alguien con dinero.
- La búsqueda de la dignidad sexual es el camino a la humanidad.
- Democracia empezando por mi cama.
- Un gozo compartido es un doble gozo.
- Sexo sin pecado, morbo, culpa, prejuicio o abuso.
- El día que los hombres amen realmente a las mujeres, no van a necesitar comprarlas.
- En equidad: lo bueno que quiero para mí, lo quiero para ti.
- La explotación sexual existe porque hay quien la demanda.
- No se trata de reprimirse sino de explorar nuevos caminos que te lleven a otras historias.

www.lasbigotonas.com

Las Bigotonas



Imagen 2.

Senti-pensando la antropología: mi experiencia y contradicciones en el pensar-hacer

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera¹

Poner el cuerpo en el campo-casa

Cuando tenía 19 años y estaba a la mitad de la licenciatura en Antropología, fui a mi primer “trabajo de campo” a una comunidad en Yucatán, durante el verano. Fui invitada por parte de un proyecto para trabajar con historia oral. Tenía que trabajar específicamente con una mujer alfarera y su trabajo en cerámica, su historia de vida y su hacer. Fue ahí que comprendí que mi acercamiento al mundo, a través de la antropología, el que sentía más honesto y transparente, sería desde el cariño y la confianza.

Sin describirlo románticamente, pues no niego las relaciones de poder inherentes al quehacer antropológico, el tener un acercamiento afectivo con las personas con las que he trabajado me permitió sentirme mucho más acorde con mis ideales, mis pensamientos y ética propia. Siempre me causaba ruido, en algunas clases, el tema de la objetividad, la distancia y la tradición racionalista heredada de la Ilustración a las Ciencias Sociales. Creo que la antropología, en realidad, a pesar de sus orígenes coloniales, podría ser una suerte de espejeo, y que un acercamiento otro a las relaciones que construimos durante nuestro quehacer, un acercamiento descolonizante, es a partir de los encuentros afectivos con las personas con las que trabajamos. En la antropología, con todas las incomodidades que sigo sintiendo respecto a sus orígenes, encontré la forma de alinear mis ideales políticos con mis estudios. A partir de desdibujar –al menos parcialmente– dicotomías entre

¹ The University of Texas at Austin. meztliyoalli@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-7758-7116>>.

investigador(a) e investigado(a), antropología y justicia social, trabajo de campo y vida cotidiana, razón y emoción, mente y cuerpo, creo que se genera otro tipo de conocimiento, un conocimiento senti-pensado, acuerpado y que busca subvertir jerarquías de poder.

Durante la licenciatura, comencé a acercarme a colectivos y comunidades que resistían de una u otra forma a las diversas opresiones que enfrentaban. Sin embargo, fue a través de mi investigación con mujeres auto-reconocidas como indígenas en la cárcel de Puebla que algo en mí comprendió que tenía que hacer antropología para algo más que para el quehacer académico y que tenía que haber una forma otra de construir conocimiento.

Cuando cumplí 22 años visité por aproximadamente 8 meses la cárcel de Puebla para conocer historias de racismo en el sistema de justicia mexicano. En un principio tuve miedo, con todos los estigmas construidos alrededor de la cárcel, yo misma reproducía estereotipos acerca de las mujeres encarceladas, tuve que desaprenderlo a través de la experiencia. Tenía miedo de la cárcel como institución. Para entrar cada día, tenía que llevar ropa y color adecuado, no entrar con nada más que con una libreta y una pluma. Las mujeres policía me revisaban antes de entrar, tocando mi cuerpo por encima de la ropa. Siempre sentí muy violento este procedimiento, era atravesar una frontera corporal que yo no quería. Una vez adentro, temerosa, me llevaban a un cuarto donde platicaba con algunas mujeres y les explicaba mi investigación y si ellas querían ser parte. Algunas no quisieron. Desconfiaban con toda razón: algunas pensaban que me había enviado el gobierno, otras pensaban que con la información iba a hacer una serie de televisión, y otras sólo desconfiaban de alguien que entrara a entrevistarlas. Le expliqué que mi investigación era sobre sexismo y racismo en sistema de justicia mexicano. Fue con el tiempo que comenzamos a compartir historias pero sobretodo muchas emociones. Ellas compartían su dolor, su indignación, su impotencia, su desesperación por estar encerradas. También compartieron sus momentos de felicidad al recibir una visita o al saber noticias de su familia.

Frente a historias de injusticia y de un sistema de “justicia” que encarcelaba a mujeres que no merecían estar ahí, o muchas otras, que su caso era mucho más complejo, el estómago, el corazón y la cabeza eran

lo que me movía. Cada vez que salía de la cárcel, sentía mucho coraje, impotencia y tristeza. Sentía también responsabilidad. Sentí responsabilidad de hacer un trabajo honesto con ellas. Sentía también culpabilidad por yo salir y seguir con mi vida, mientras ellas se quedaban ahí adentro. Comencé a pensar sobre mis privilegios. Así, fue senti-pensando frente a varias historias injustas que escribí la tesis. Recuerdo que un profesor al leer mi primer borrador de la tesis me dijo –como forma de crítica– que él leía no sólo teoría y posicionamiento objetivo, sino podía sentir mi estómago en la escritura y que eso era un riesgo para mi trabajo.

Afortunadamente, una de mis maestras, Aída Hernández, me alentó a seguir escribiendo con el corazón y el estómago sobre las mujeres encarceladas en Puebla. Creo que ahí comprendí que podía, a través de la antropología, pero además, una antropología feminista en específico, tenía que tener un compromiso político pero también afectivo con las mujeres para producir otro tipo de conocimiento. Reflexioné en torno a escribir no sólo con la mente, sino también con el estómago y el corazón, se potenciaba mi trabajo, al tener un acercamiento desde las entrañas a la realidad circundante.

Considero que hay que desmitificar esa idea de “ir al campo” como si se fuera a un lugar otro, a un lugar lejano a nosotras. Creo que cuando vamos “al campo” estamos yendo a otro espejo de nosotras mismas, estamos yendo a conocer otra realidad, sí, pero nosotras seguimos experimentando la vida, nuestra vida en ese lugar.

Fue también en este punto que comprendí que para poder hacer una antropología feminista, había que poner el cuerpo. Poner el cuerpo significa sentir empatía por las y los demás, significa crear solidaridad entre antropóloga (en mi caso) y personas con las que trabajamos. Poner el cuerpo significa pensar pero también sentir cercanas a las demás, pensar para sentir, sentir para pensar como forma de construcción de conocimiento. Poner el cuerpo implica des-estigmatizar las emociones con las que se escribe, con las que se piensa e interpreta el mundo. Considero que a través del senti-pensar se pueden crear conocimientos poderosos, que nacen sí desde la razón, pero también desde otra esfera afectiva. Escribir con el estómago y el corazón, me ayudaron a sentir que, de alguna forma, mi investigación tenía un sentido

no sólo de narrar e investigar, sino también de denunciar a un sistema de justicia sexista y racista en México.

Poner el cuerpo implica sentir con las otras personas, compartir no sólo la palabra y la memoria sino también el dolor, el coraje, la alegría de la vida. Poner el cuerpo para volver a unir la histórica división entre cuerpo y mente, porque cuando hacemos investigación, lo hacemos con todos los órganos, con toda la piel, sentimos y pensamos con todo el cuerpo. Hay que *corazonar* la realidad.

Aprender a escuchar

Me mudé a la ciudad de México en 2011 para comenzar la maestría en antropología social en el CIESAS. Pensé sobre qué quería hacer la investigación antes de mudarme y decidí hacerlo con mujeres migrantes centroamericanas en la frontera sur. Quería investigar sobre sexismo, racismo y xenofobia en México. Más adelante, mientras redactaba mi proyecto y asistía a clases diversas como parte de la maestría, ocurrió un momento clave en la escena política nacional: las elecciones para presidente. Ese año 2012 no queríamos que un candidato a presidente como Peña llegara al poder estatal.

Lo que empezó en un baño de la Universidad Iberoamericana, con un candidato escondiéndose para después salir huyendo, abucheado por los estudiantes, creó una semilla de rebeldía y esperanza. Lo que se formó fue otro poder, un poder desde abajo y desde los jóvenes. Así, se convocaron a otras universidades y centros educativos para sumarse. Nació el movimiento estudiantil #YoSoy132. Como parte de ese movimiento, el CIESAS se sumó tanto en protestas como en representatividad en asambleas interuniversitarias. Tuve el honor de participar como vocera del CIESAS en varias asambleas y acompañar el proceso colectivo de decisión.

Fueron días y meses de mucha intensidad, de tomar las calles, de organizarnos, de crear colectividad, también fueron días de represión. Ahí también conocí otras luchas que se sumaron más allá de las estudiantiles. Cuando Peña Nieto ganó las elecciones y tomó el cargo oficialmente, el 1º de diciembre de 2012 hubo una fuerte movilización.

ción pero también represión policiaca y estatal. Yo estaba en ese momento ya en mi trabajo de vida (¿campo?) en Tapachula, en la frontera con Guatemala y temí por mis amigos, que ya se habían convertido en amigos pero que había conocido en las calles protestando. Sin embargo, este proceso organizativo y de movilización social me hizo comprender aún mejor que mi trabajo como antropóloga no podía estar separado de mis ideales y práctica política. En Tapachula conocí mujeres valientes que dejaron su país para buscar una vida digna. Muchas de ellas iban en camino al “otro lado”, buscando el famoso sueño americano, muchas otras se habían quedado a vivir en la frontera mexicana del sur y habían construido una vida allí. Las mujeres con las que trabajé me contaron historias fuertes que habían vivido en el camino a México, sus miedos de seguir rumbo al Norte, o experiencias de xenofobia y racismo en la frontera con México. Las historias de nuevo contenían algo en común: historias de violencia, pero también de resistencia. Conversé mucho con las mujeres, pero también intenté aprender a escuchar no sólo sus palabras, también sus silencios, los silencios forman parte del ritmo de una conversación. Los silencios también nos dicen cosas. Aprender a escucharlos ha sido y seguirá siendo un reto. Aprender a escuchar significa que como antropólogas, nosotros no “damos voz” a nadie, ni debemos buscarlo, pues a mi parecer resulta egocéntrico y poco humilde. Nosotros no podemos darle voz a nadie, más que a nosotras mismas. Lo único que podemos hacer en nuestro trabajo, es aprender a escuchar. Cuando Gayatri Spivak (1988) preguntaba “¿Puede hablar el subalterno?” creo que ahora, casi 20 años después de ese texto, podríamos preguntarnos ¿Podemos escuchar a la(o)s subalternos?

Escuchar como acto político. Escuchar como forma de descentrar nuestra voz, centrar otras voces históricamente invisibilizadas mas no silenciadas. Esas voces nunca callaron, pero nosotras no las escuchamos. Escuchar como forma de subvertir jerarquías y de desestabilizar sistemas de poder.

Cuando regresé de Tapachula y la frontera y me disponía a escribir la tesis, quise hacerlo de nuevo con el estómago y el corazón, además de con la mente. En la frontera hice relaciones profundas y no “informativas”. Mujeres con las que compartí y me permitieron conocer par-

te de su vida y su historia. Como parte de esta relación, de nuevo, sentía que ética y políticamente debía escribir una tesis no sólo para un grado académico, sino para hablar sobre la realidad a la que se confrontan las mujeres cuando deciden migrar. Mientras escribía la tesis de regreso a la Ciudad de México, me reuní de nuevo con mis amigos del movimiento #YoSoy132 y convocamos a muchas acciones, protestas, eventos pero también a mucho cuidado mutuo. Así, entre movilizaciones y maestría terminé mi tesis, intentando que estos dos momentos de la vida fluyeran y se nutrieran mutuamente.

Otro espacio que me ha generado reflexión rica y crítica fue la colectiva de la que formo parte desde 2009, Red de Feminismos Descoloniales. Es una red de mujeres que están en la vida académica pero están comprometidas con la realidad social. Es con ellas, muchas de las cuales considero mis maestras, que sentí que no estaba sola en este camino por buscar otras formas de conocer, de escribir, de investigar, pero también de sentir y pensar. Las reuniones que tenemos no son en espacios académicos sino generalmente en casas y son reuniones amorosas entre mujeres que nos juntamos a reír, a contar, a reflexionar juntas. Estos han sido espacios alternos a la institucionalidad académica que han nutrido mi caminar antropológico y que han determinado mi búsqueda de otras formas de pensar la realidad.

Caminar y pensar

En 2014 me mudé a Austin, Texas para hacer el doctorado, quería conocer perspectivas distintas y mirar a México desde otro punto geográfico. Aprendí muchísimo en los primeros tres años de mi estancia allá. Además, entendí que mi identidad allá se transformaba, allá era leída como mujer latina, o *mujer de color*². Esto me permitió corporizar otras experiencias y aprendizajes. En mi identidad múltiple, por una parte como minoría en la Universidad y en la ciudad, donde viví y experimenté racismo, mientras al mismo tiempo mi privile-

² *Mujer de color* o *gente de color*, es una identidad política en Estados Unidos para nombrar a todos aquellos que no son blancos y que presentan retos frente al sistema racista.

gio de mujer citadina, de clase media en México, mestiza, con papeles y en una universidad extranjera. Este desdoblamiento de múltiples y simultáneas lecturas sobre mi subjetividad, me hizo re-pensar mis saberes y quehaceres académicos. Fue allí, “en el Norte”, irónicamente, donde confirmé que mis investigaciones y trabajos tenían que dialogar con mi experiencia fuera de la Universidad. En este sentido, a la par de clases que tomaba, creamos un colectivo comunitario llamado Austin con Ayotzinapa después de la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” en Guerrero, México en septiembre de 2014. Esto me permitió involucrarme con comunidades de base organizadas de migrantes y otros movimientos en la ciudad de Austin. Así, de alguna forma, sentí que mientras estudiaba el doctorado, conocí la cartografía múltiple de la ciudad más allá de la académica. Organizamos foros, debates, protestas, con gente de la comunidad latina y migrante en Austin. Mientras vivía todo esto, con sus contradicciones, me percaté que otro grupo ha sido invisibilizado por la historia mexicana debido al racismo institucional, los pueblos afrodescendientes en México. Aún más, claro está, desde la mirada interseccional (Crenshaw, 1993) y la imbricación raza-etnia, clase y género, decidí trabajar con mujeres afrodescendientes, indígenas y mestizas en la Costa Chica de Oaxaca, específicamente en una comunidad llamada Zapotalito, y la defensa por su territorio, un territorio que ha sido abandonado y que ahora enfrenta graves consecuencias ambientales: la laguna de Chacahua-Pastoría en proceso de muerte. Desde 2016 estoy desarrollando mi actual investigación, intentando entender las prácticas anti-racistas y anti-sexistas de las mujeres tanto cotidianas como a nivel organizativo por cuidar su cuerpo-territorio. ¿Cómo las mujeres afrodescendientes, indígenas y mestizas en Oaxaca resisten el racismo ambiental? Me interesa conocer cómo a través del cuerpo, de su existencia misma, pero también de su territorio, resisten al borramiento histórico del Estado mexicano racista y sexista. La metodología que utilizo es desde lo que algunos autores han llamado antropología activista (Hale, 2001; Speed, 2006), antropología militante (Scheper-Hughes, 1995) o antropología comprometida (Leyva Solano *et al.*, 2008) pero, la base es una antropología feminista como yo la comprendo; es decir, una investigación que se alinea

políticamente con las mujeres con las que se trabaja, el compromiso político que se tiene como investigadora es explícito y se busca que la investigación vaya más allá de la producción académica, es decir, que haya al menos alguna utilidad de la investigación para la comunidad con la que trabajamos.

Desde el lado emocional, debo confesar, desde mi trabajo con mujeres indígenas en la cárcel, mujeres migrantes en la frontera sur y ahora mujeres afrodescendientes, indígenas y mestizas en la Costa Chica hay elementos en común: historias de violencia y de racismo. Las historias de violencia en los tres espacios que he trabajado en mi caminar tienen varios rostros: violencia doméstica, violencia sexual, violencia emocional, violencia institucional. A la par de la violencia, sin embargo, siempre se encontraron resistencias y acción.

Estas historias me han hecho pensar, sentir distintas emociones en distintos momentos. Desde alegría y honor por poder aprender a su lado y que me compartan su vida, tristeza, pero también mucha rabia y coraje por las injusticias y la impunidad. Esta mezcla de emociones ha sido el motor para continuar y seguir escribiendo historias de mujeres en México, en el contexto actual de necropolítica, o la política de la muerte, en donde los cuerpos de mujeres son vistos como desechables, como territorios de disputa, pero donde las mujeres también, se reapropian de su cuerpo como territorio de resistencia. La rabia y el coraje que he sentido en campo, como ya nos lo decía Audre Lorde (1984), pueden ser transformadas en acción pero incluso también como un acto de liberación y yo diría, de sanación.

Esta trama metodológica-política a lo largo de mi corta carrera en la antropología, me ha permitido relacionarme libremente con las mujeres en los espacios que he trabajado, creando relaciones cercanas de confianza y lealtad, pero también de honestidad y respeto. Sin embargo, tampoco son relaciones idílicas en donde mi subjetividad con las de las mujeres que he trabajado no tenga tensiones, contradicciones, relaciones de poder involucrado y otros límites y riesgos. En el siguiente apartado ahondaré en ello.

Los límites y la auto-crítica.**La importancia de la interseccionalidad.**

Provengo de una genealogía familiar de clase trabajadora y campesina, pero viví la transición y crecí en una familia de clase media, mestiza y con acceso a la educación superior, incluso de vivir en el extranjero para cursar el doctorado. Todos estos privilegios que viven en mi subjetividad, no dejan de establecer relaciones desiguales cuando estoy realizando trabajo de vida-campo. A pesar de, como dije anteriormente, estar alineada con antropología activista y llevar a cabo metodología feminista, que sirva para subrayar las resistencias pero también las opresiones de las mujeres con las que he trabajado, creo que uno de los grandes puntos de debate sería sobre la aún reproducción colonial sobre la otredad, o quienes consideramos “las otras” en América Latina y en México. Es decir, aun cuando mi trabajo antropológico ha intentado escuchar otras voces históricamente invisibilizadas o no-escuchadas, mi trabajo de campo no deja de reproducir una relación colonial y no sé si en algún punto será algo que se pueda resolver. Estoy intentando desaprender la mirada imperial y colonial propios de la formación del Estado-nación y, en algunos casos, también de la Academia.

En todo caso, me parece importante asumir que, aunque soy mujer y comparto con otras mujeres ciertas estructuras de opresión, la diferencia de clase y raza-etnia generan que yo no experimente otras violencias en la vida cotidiana; es decir, me interesa subrayar la diversidad al interior de la categoría mujeres y también subrayar que, aunque he tenido acceso privilegiado a los espacios femeninos donde he trabajado, esto no significa que mis otras intersecciones no provoquen una relación de poder.

Esta relación de poder, a través de la metodología feminista se puede intentar disminuir pero considero que no desaparece. Quizá es parte de las cosas que debamos pensar como antropólogas feministas. El acercamiento y relacionarnos entre mujeres, puede traer cuidados, afectos y reflexiones poderosas. Sin embargo, tampoco debemos negar las otras intersecciones y cómo vamos a lidiar en el futuro con ellas. ¿Antropología feminista para quién y para qué? ¿Desde dónde

participamos? ¿Es posible descolonizar la antropología en general y la antropología feminista en específico?

La antropología masculinizada y los riesgos de cuerpos femeninos en campo: Hacia una antropología de los cuidados

Algo que también ha caracterizado mi campo en los distintos espacios es sentirme vulnerable como mujer y leída como cuerpo femenino. Confieso que a lo largo de mis investigaciones en campo he sentido miedo en distintos momentos. Este miedo no me paraliza, pero me mantiene alerta y con cautela. La antropología, en sus orígenes y en su metodología fue muy centrada en cuerpos masculinos y blancos. Hombres antropólogos que no correrían los riesgos de “ir a campo” como los que las mujeres antropólogas podemos enfrentar al estar en comunidades o espacios solas.

En 2016, fui parte del comité organizador de un congreso³ en la Universidad de Texas en Austin sobre raza, género y violencia en el trabajo de campo, en el cual se habló sobre experiencias de distintas antropólogas mujeres que experimentaron algún tipo de violencia de género o sexual en campo, pero en el cual también se ofrecieron talleres sobre academia anti-racista, anti-patriarcal, metodología descolonial, entre otros temas. Un momento culminante fue cuando un grupo de antropólogas valientes llevaron a cabo reflexiones⁴ que me afectaron emocionalmente y que me inspiraron a seguir indagando sobre el tema. Y es que, con todos los privilegios que puedo tener y que menciono en el apartado anterior, en ciertos espacios públicos y donde me leo como mujer sola, me vuelvo sólo un cuerpo femenino vulnerable frente a la violencia patriarcal. Ahora bien, situándonos en México, en

³ El congreso se tituló *Abriendo Brecha XVIII: Activist Scholarship Conference. Race, Gender and Violence in the Field*. (Congreso de Academia Activista. Raza, Género y Violencia en el Campo). Se realizó del 24-26 de marzo de 2016 en la Universidad de Texas en Austin.

⁴ Parte de las reflexiones del Congreso aparecen en: BERRY, M., Argüelles, C., Cordis, S., Ihmoud, S. y Velásquez R. (2017) Toward a fugitive anthropology: gender, race and violence in the field, *Cultural Anthropology*, 32(4), 537-565.

donde se cometen 7 feminicidios por día y donde el ser mujer resulta en sí un acto de resistencia, hacer trabajo de campo como mujer antropóloga sola, nos coloca en una situación que debemos comenzar a dialogar más. En las tres investigaciones que he realizado para licenciatura, maestría y doctorado, han existido momentos en los que siento miedo y me siento vulnerable. Hay reglas que no se hablan pero se saben, como que no puedo salir o viajar después de cierta hora –una forma de toque de queda para mujeres-, que debo intentar moverme en ciertos espacios acompañada, entre otras. Aún con todas las medidas que pudiera tomar, el riesgo siempre está presente, porque existe un necropatriarcado naturalizado en el país.

Considero que una antropología históricamente masculinizada no toma en cuenta riesgos de acoso, violencia sexual o feminicida durante las investigaciones. Así, creo que es necesario y urgente que como parte de nuestras metodologías feministas, para antropólogas mujeres, el tener un espacio para reflexionar sobre nuestra seguridad en campo. Creo que sería parte de situar nuestro conocimiento y nuestra antropología frente al contexto que vivimos. Debemos desuniversalizar y descentrar al supuesto sujeto antropólogo hombre, con una metodología universal que no toma en cuenta contextos específicos de riesgos para cuerpos femeninos y feminizados que hacen investigación. Así, considero que también debemos despatriarcalizar la metodología antropológica y tener conversaciones honestas y cautelosas sobre los posibles riesgos en campo como mujeres –cis-trans- o cuerpos no heterosexuales. Que el miedo no nos paralice pero que tampoco lo evadamos. Hay que escuchar también nuestro miedo. Creo que es urgente proponer una antropología de los cuidados a nosotras mismas y entre nosotras. Cuidado como parte de la ética feminista, cuidado como parte de construir otro tipo de conocimiento en comunidad, y no individualista. Cuidado como parte de reclamar otra antropología situada, desde las mujeres.

Reflexiones finales pero no finalizadas

En este breve texto de testimonio y reflexiones, intenté esbozar parte de mi historia en la antropología, pero también parte de mi vida política, mis miedos y contradicciones. Considero que las antropologías feministas en México abrieron y continúan abriendo camino a otras formas epistemológicas, metodológicas y teóricas. Las diversas antropologías feministas son necesarias ahora más que nunca en un país en el que la violencia feminicida y el necropatriarcado están instalados. Vivir en México como mujeres es un acto de resistencia y de valentía. Aún más cuando tomamos en cuenta las otras intersecciones como raza-etnia, clase, nacionalidad, edad, entre otras. En todo caso, queda claro que queda mucho camino por andar. Hace falta reflexionar sobre la posibilidad de descolonizar la antropología, sobre la seguridad y los cuidados de las mujeres antropólogas en nuestro quehacer, y además, sobre las formas de reciprocidad con las mujeres con las que trabajamos. Creo que tenemos que pensar que la ética feminista en la metodología viene no sólo desde el planteamiento del proyecto, sino también en el trabajo de vida-campo y en el resultado final.

Debemos pensar en nuevas formas de difusión de nuestro trabajo que más allá de libros y disertaciones, lleguen a público más amplio. Es necesario que los conocimientos que creamos también rompan esa frontera invisible –pero muy marcada– entre academia y comunidad. En tiempos como éstos, también es necesario hacer una crítica urgente al extractivismo académico de saberes, en donde el hacer y pensar, no sean sólo parte de la producción neoliberal que algunos pretenden en la Academia, sino que sea una relación respetuosa, honesta y comprometida con las comunidades con las que trabajamos.

Bibliografía

- CRENSHAW, K., (1993) Mapping the margins: intersectionality, identity, politics, and violence against women of color. *Stanford Law Rev.* 43, 1241-1289.

- HALE, C.R. (2001) What is activist research? *Social Science Research Council*, 2(1-2).
- LEYVA, X., Burguete, A., Speed, S. (eds.), (2008) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*. México-Quito-Guatemala: Publicaciones de la Casa Chata, Antropologías/CIESAS/FLACSO-Ecuador/FLACSO-Guatemala.
- LORDE, A., (1984) *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- SCHEPER-HUGHES, N., (1995) The Primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology. *Curr. Anthropol.* 36, 409-420.
- SPEED, S., (2006) At the cross roads of human rights and anthropology: towards a critically engaged activist research. *Am. Anthropol.* 108, 66-77.
- SPIVAK, G.C., (1988) Can the subaltern speak? En: *Marxism and the interpretation of culture*. Cary N. (ed.). Urbana: University of Illinois Press, 271-313.

SECCIÓN V
EXPRESIONES CONTEMPORÁNEAS
DE LA VIOLENCIA

Cuerpos intervenidos, violencias naturalizadas. Reflexiones sobre la violencia obstétrica e institucional experimentada por mujeres indígenas en Guerrero

*Lina Rosa Berrio Palomo*¹

Introducción

La violencia contra las mujeres, asociada a la sexualidad y la reproducción es una de las formas más comunes de violencia institucional en materia de salud. En este trabajo se analiza la violencia obstétrica como una violación a los derechos humanos, una expresión de las desigualdades de género y como parte de las múltiples formas de violencia ejercidas desde el Estado, que vulneran, por acción, omisión o ausencia de protección, los derechos de las personas. De este modo, las violencias que individualmente afectan a las mujeres durante sus embarazos, partos o puerperios no pueden entenderse desligadas de las violencias estructurales que agudizan desigualdades e impactos diferenciados en personas específicas.

Si bien se han ampliado las denuncias y el debate sobre casos de violencia obstétrica en medios de comunicación e instancias de Derechos Humanos, y se incrementó la producción académica al respecto, interesa en este texto enfatizar el carácter institucional de dicha violencia, así como su dimensión de larga duración más allá del momento del parto. Particularmente, se analizan las características de este tipo de violencias institucionales en la experiencia de mujeres indígenas Na Saavi y Meph'a, de la Costa Chica de Guerrero, llamando la atención

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Pacífico Sur. linaberrio@ciesas.edu.mx. linaberrio@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-3787-7028>>.

sobre las intersecciones que atraviesan estas prácticas institucionales en el ámbito de la salud.

El texto está elaborado a partir de un proyecto de investigación sobre cesáreas realizadas a mujeres indígenas, particularmente Na Saa-vi (mixtecas) y Meph'as (tlapanecas) de la Costa Chica de Guerrero. Durante el trabajo de campo emergieron diversas historias de violaciones a derechos reproductivos experimentadas en los servicios de salud, las cuales evidencian las articulaciones entre las desigualdades de género, con prácticas de discriminación y racismo hacia poblaciones específicas, en este caso mujeres indígenas. Partiendo de dicho material, en este capítulo me interesa analizar la Violencia Obstétrica como otra forma de violencia contra las mujeres, ejercida desde el Estado, a través de su propia institucionalidad.

En la primera parte del texto, se presentan algunos de los principales documentos normativos que establecen la categoría de violencia obstétrica, mostrando cómo ha sido conceptualizada ésta en México y por los organismos internacionales en salud, incluida la Organización Mundial de la Salud (OMS). Se realiza, además, una revisión de algunos de los trabajos académicos producidos sobre el tema, para mostrar diferentes aproximaciones al mismo y a la comprensión de las múltiples causas que lo producen. La revisión de denuncias por este hecho presentadas ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos y las recomendaciones sobre violencia obstétrica emanadas de este organismo en 2017, constituyen el siguiente apartado del trabajo.

Este bloque da paso al análisis del material de campo recopilado en tres temporadas de trabajo de campo, de 2015 a 2017, en el municipio de San Luis Acatlán, Guerrero. Aquí se incorporan las historias de tres mujeres guerrerenses que vivieron durante su embarazo y parto diversas formas de violaciones a sus derechos reproductivos, incluyendo esterilización forzada, implantación de métodos anticonceptivos de larga duración sin consentimiento y, por el otro lado, negación de anticonceptivos que terminaron en un embarazo no planeado, lo que puso en riesgo la vida de una de ellas. Esta parte del material permite discutir dichas experiencias, no como casos aislados sino como parte de un entramado institucional más complejo que reproduce y perpetúa las des-

igualdades de género, clase y raza, al mismo tiempo que naturaliza este tipo de violencia, haciendo, por ello, más difícil su desmonte.

Sobre la Violencia Obstétrica (VO)

Uno de los principales aportes de los estudios feministas en México ha sido un acercamiento de larga data al campo de la salud sexual y reproductiva, así como una sólida construcción académica y activista en la lucha por el reconocimiento y ampliación de los derechos sexuales y reproductivos.² La antropología feminista ha abordado un análisis de la reproducción y la maternidad desnaturalizando las desigualdades asociadas a estos procesos y mostrando la manera en que las decisiones reproductivas de mujeres y hombres, así como la experiencia de la gestación, el parto y el puerperio, constituyen campos en tensión a través de los cuales se puede analizar el modo en que se intersectan diversas jerarquías y subordinaciones basadas en el género (Lagarde, 1990; Valenzuela, 1994; Sánchez, 2003 y 2014; Ávila, 2005; Saldaña *et al.*, 2017; Arcos, 2018, Sieder, 2017).

Desde las aproximaciones feministas se han colocado al centro temas vitales como el derechos de las mujeres a una vida libre de violencia o al ejercicio pleno de nuestros derechos sexuales y reproductivos; la importancia de avanzar en la ampliación de los marcos normativos y jurídicos en torno al reconocimiento de parentalidades no heteronormativas; la denuncia de violaciones a derechos reproductivos, incluyendo esterilizaciones forzadas o la colocación de métodos anticonceptivos sin consentimiento, especialmente en el caso de mujeres en mayores condiciones de vulnerabilidad.

Todo ello nos permite explorar una serie de conexiones entre las experiencias individuales y las formas de violencia institucional ejercidas

² Buena parte de esta construcción académica se puede consultar en las revistas feministas especializadas, como varios números de *Debate Feminista*, entre ellos, el número 22 (2000) sobre la derecha y los derechos; el 30 (2004) dedicado a las maternidades; el 34 (2006) dedicado al aborto. Igualmente, centrales resultan los trabajos de Lamas (2001 y 2014, entre otros); Lagarde, 1990; Márquez, 2013. El texto de Cardaci (2006) muestra la importancia de estos temas en la configuración de los programas de Estudios de Género en México.

desde el propio Estado en contra de ciertas poblaciones específicas, a partir de una serie de valoraciones asociadas a sus características identitarias y/o fenotípicas, especialmente la clase, la etnicidad-racialidad, la edad o el lugar de residencia, entre otros. Uno de los temas que evidencia tales vínculos y ha ganado relevancia en el debate académico y activista en México es el de la violencia obstétrica. El uso de esta categoría con fines jurídicos, académicos y activistas ha crecido de manera importante en Latinoamérica en los años recientes.

En la región, la primera legislación nacional que acuñó formalmente la definición e inclusión de la violencia obstétrica como una forma específica de violencia fue la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 2006³ (Sesia, 2017; Bellón, 2015). En el caso de México, ha habido un fuerte debate al respecto y la única entidad que la reconoce en esos términos es la Ley Estatal de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, de Veracruz. Aunque la Ley General de Salud y la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, no establecen de manera explícita la categoría de violencia obstétrica; sí reconocen el derecho de las mujeres a la atención de la salud relacionada con eventos obstétricos independientemente de su derechohabencia o afiliación (LGS, artículo 51 bis, 2015), así como el asegurar que, en la prestación de todos los servicios de salud, sean respetados sus derechos humanos.

Del mismo modo, el artículo 18 de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia establece la siguiente definición de Violencia Institucional:

Son los actos u omisiones de las y los servidores públicos de cualquier orden de gobierno que discriminen o tengan como fin dilatar, obstaculizar o impedir el goce y ejercicio de los derechos humanos de las mujeres, así como su acceso al disfrute de políticas públicas destinadas a prevenir, atender, investigar, sancionar y erradicar los diferentes tipos de violencia.

³ Aunque ya existían legislaciones previas que apuntaban al reconocimiento de los derechos durante el parto como la Ley 25.929 de Parto Humanizado en Argentina, sancionada en 2004 y reglamentada en 2015. Igualmente, las leyes N° 11.108/2005 y 11.634/2007, en Brasil que garantizan la presencia del acompañante durante el trabajo de parto, parto y en el post-parto inmediato en las unidades del Sistema Unico de Saúde (SUS).

Igualmente, plantea las obligaciones de los tres órdenes de gobierno para prevenir, investigar, atender, erradicar, sancionar y reparar el daño que les infringe. Este marco resulta fundamental para analizar las diversas formas de violencia ocurridas en instituciones del Estado, incluyendo las de justicia, salud, educación, entre otras.

En México, la VO se ha definido, por algunas organizaciones vinculadas al tema, como

una forma de violación a los derechos humanos y reproductivos de las mujeres, incluyendo los derechos a la igualdad, a la no discriminación, a la información, a la integridad, a la salud y a la autonomía reproductiva. Se genera en el ámbito de la atención del embarazo, parto y puerperio en los servicios de salud, públicos y privados, y es producto de un entramado multifactorial en donde confluyen la violencia institucional y la de género (GIRE, 2013: 120).

La Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), por su parte, la define como:

Una modalidad de la violencia institucional y de género, cometida por prestadores de servicios de la salud, por una deshumanizada atención médica a las mujeres durante el embarazo, parto o puerperio que le genere una afectación física, psicológica o moral, que incluso llegue a provocar la pérdida de la vida de la mujer o, en su caso, del producto de la gestación o del recién nacido, derivado de la prestación de servicios médicos, abuso de medicalización y patologización de procedimientos naturales, entre otros (CNDH, 2017: 37).

Esta misma Comisión establece una diferencia entre la Violencia Obstétrica y la Negligencia Médica, ubicando la primera de manera clara, en el marco de violaciones a los derechos reproductivos.

En similar sentido, la Organización Mundial de la Salud (OMS), en un documento emitido en 2014, reconoce ésta como una violación a los derechos humanos de las mujeres “el maltrato, la negligencia o falta de respeto en el parto pueden constituirse en una violación de los derechos humanos fundamentales de las mujeres, descritos en las normas y

principios internacionales de derechos humanos” (OMS, 2014) Sin embargo, vale la pena señalar que la OMS, en el mismo documento, habla más de bien de irrespeto y abuso (*disrespect and abuse*): “Muchas mujeres en todo el mundo sufren un trato irrespetuoso, ofensivo o negligente durante el parto en centros de salud”; pero no acuña la noción de violencia para referirse a estas prácticas y, básicamente, las limita a lo que ocurre durante el parto en las salas de nacimiento. Si bien su declaración reconoce los impactos de ello en la desmotivación de las mujeres para acudir en búsqueda de atención, y llama a que los gobiernos se comprometan con una serie de cinco acciones para promover el parto respetuoso,⁴ no señala la dimensión estructural ni institucional del fenómeno y lo reduce a un momento del proceso reproductivo: el parto.

Uno de los elementos que propongo en este trabajo es que si bien el parto se constituye en un momento donde la violencia puede ser claramente visible; ésta hace parte de un *continuum* que puede iniciar incluso antes de la gestación y cuyas consecuencias se extienden más allá del momento del parto; donde las dimensiones de clase, de etnicidad-racialidad y lugar de residencia, resultan fundamentales. Esta permanencia de las secuelas o la irreversibilidad del daño es absolutamente evidente y particularmente impactante cuando nos referimos a casos de esterilizaciones, colocación de métodos anticonceptivos y control de la fecundidad sin consentimiento de las mujeres, y secuelas graves en la salud provocadas por la inadecuada atención durante el parto, como lo analiza Muñoz en su trabajo sobre mujeres que experimentaron morbilidades obstétricas severas, a quienes se les realizó una histerectomía y decidieron colocar una queja ante la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (Muñoz, 2017).

Estas violencias se expresan de manera más cruda en los servicios públicos de salud, incluyendo tanto los ofrecidos a la población sin seguro social, a través de la Secretaría de Salud, como las instituciones de seguridad social, especialmente el Instituto Mexicano de Seguridad Social (IMSS) y el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Tra-

⁴ Estas acciones son: mayor respaldo a las investigaciones sobre el tema; diseño de programas que mejoren la calidad de la atención y el trato respetuoso; generación de datos sobre prácticas respetuosas e irrespetuosas; involucrar a las partes incluyendo las mujeres, en los esfuerzos por mejorar la calidad de la atención (OMS, 2014).

bajadores del Estado (SSSTE). Estas últimas, además, presentan porcentajes elevadísimos de realización de cesáreas y han sido objeto de quejas ante la Comisión Nacional de Arbitraje Médico (Conamed) y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), en los años recientes. Entre diciembre de 2012 y octubre de 2017, la CNDH registró 1 109 quejas por casos de violencia obstétrica (GIRE, 2015) y ha emitido varias recomendaciones en dicho sentido en los últimos tres años, una de carácter general a las instituciones de salud y otras más específicas a cada una de ellas.⁵

La violencia obstétrica incluye múltiples dimensiones. Una física, mediante la cual se realizan procedimientos invasivos e innecesarios, como la excesiva medicalización; el uso de procedimientos orientados a inducir el nacimiento sin respetar los tiempos requeridos para un parto eutócico, así como intervenciones inadecuadamente utilizadas pero naturalizadas en los servicios de salud, entre ellas, el uso rutinario de oxitocina, anestesia y analgésicos, realización de episiotomías, rasurado vaginal, edemas, revisiones vaginales excesivas o la prohibición de ingerir alimentos y bebidas. También se incluye en el listado de la OMS, la realización de cesáreas en una proporción mayor al 15% estimado como necesario para dar salida a complicaciones obstétricas.

Del mismo modo, se encierra en la violencia obstétrica una dimensión psicológica en la cual se incorporan actitudes y comportamientos demasiado frecuentes en los servicios de salud, como son burlas, regaños, gritos, maltratos, coacción para uso de métodos anticonceptivos, amenazas, ausencia de información a las mujeres sobre procedimientos a realizar, ausencia de privacidad y uso de sus cuerpos como espacio de aprendizaje, negación de acompañamiento durante el parto, entre otros. Sin embargo, hay un debate en relación a si debe establecerse o no un listado de prácticas y también sobre su inclusión en los códigos

⁵ Recomendación General 31/2017 a las instituciones de salud para eliminar la violencia obstétrica de dichas instituciones; Recomendaciones 56/2018 y 65/2018 al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) por violaciones en los hospitales de La Raza y Lázaro Cárdenas, en Michoacán; Recomendación 40/2018 al IMSS por VO en el Hospital Gral. de Zona 1 en Chetumal. Recomendación 36/2018 al IMSS por el Hospital de Ginecoobstetricia No 4 en la Ciudad de México. Recomendación No 2/2019 al Hospital General de Petróleos Mexicanos de Ciudad Madero.

penales, por las implicaciones que ello tiene respecto a la individualización de la responsabilidad y las resistencias que generan tales medidas entre el gremio médico.

Mercedes Campiglia establece una clasificación en la cual incluye tres modalidades de violencia durante la atención obstétrica: la violencia desnuda o el maltrato, a la cual comúnmente se refieren los trabajos sobre este tema; el abandono, que incluye la desatención deliberada, la invisibilización de las pacientes y sus necesidades, la dilación en la atención y el desconocimiento de las necesidades afectivas. La tercera modalidad es la violencia velada o hipermedicalización. Resulta relevante la articulación que la autora hace con la violencia estructural, pues señala que este abandono es posible por un sistema de salud desbordado que destina recursos insuficientes a los servicios utilizados por los grupos vulnerables. Ante este desbordamiento se establecen jerarquizaciones y priorizaciones respecto al tipo de procedimiento al cual invertir tiempo y esos son justamente las intervenciones de tipo físico asociadas a la medicalización, o los procedimientos administrativos requeridos en la organización de los servicios, más que a la dimensión afectiva o las intervenciones tendientes a preservar la dignidad de las personas (2017: 97).

Me interesa resaltar que no se trata de comportamientos o prácticas aisladas de ciertos prestadores ni se puede reducir a un análisis centrado exclusivamente en las relaciones entre personal de salud y mujeres que acuden a los servicios. La violencia obstétrica se produce en el contexto de un sistema público de salud caracterizado por la insuficiencia de personal, la saturación de los servicios obstétricos, la ausencia de insumos necesarios para la atención, las condiciones de precarización laboral en las cuales trabajan hoy muchos profesionales de la salud, así como la corrupción denunciada en varias entidades. Estas inadecuadas condiciones de trabajo son producto de la precarización y debilitamiento de los servicios públicos de salud, incluyendo las instituciones de seguridad social como el IMSS y el ISSSTE. Sin desconocer la responsabilidad individual de los prestadores de salud que ejercen prácticas de maltrato y violencia, resalto que se trata de una violación de derechos humanos, por la dimensión de responsabilidad estatal que implica no asegurar que la atención se brinde en condiciones adecua-

das y ello no es responsabilidad exclusiva de los prestadores; se inserta claramente en formas de violencia estructural que naturalizan y reproducen desigualdades.

Desde la academia hay una importante producción que durante más de dos décadas ha documentado de manera sistemática prácticas de violencia en instituciones de salud. Destacan, por supuesto, la importante tradición de trabajos desarrollados por Roberto Castro (2014) en colaboración con Joaquina Erviti (2014, 2015) quienes han realizado un profundo análisis sobre la construcción del hábitus médico autoritario. Los trabajos de Rosario Valdez (2013), Mercedes Campigliá (2017), Castro y Savage (2017) y Paola Sesia (2017) permiten argumentar la magnitud del fenómeno trayendo nuevas evidencias de un antiguo problema. Igualmente, encontramos los de Sachsse *et al.*, (2012), para Oaxaca, que muestran las profundas deficiencias en la calidad de la atención recibida por las mujeres gestantes en las instituciones públicas de salud y documentan el uso de prácticas contraindicadas durante el trabajo de parto como la maniobra de Kristeller; o que no deben ser utilizadas de manera rutinaria, como las episiotomías. La investigación de Berrio, Bonfil, Sesia y Díaz (2018) por su parte, documenta en los servicios de salud de la SSA, IMSS e IMSS Prospera de Guerrero, Oaxaca y Chiapas, la ausencia de cumplimiento a la NOM-046 SSA2-2005, la cual establece los protocolos de atención a la violencia familiar y sexual en las instituciones de salud.

Otros trabajos han privilegiado un análisis centrado en las víctimas a través de la justiciabilidad de los derechos, y diversas estrategias jurídicas como el litigio estratégico y la presentación de quejas antes los organismos garantes de derechos humanos nacionales e internacionales en la búsqueda de reparaciones de daños y garantías de no repetición (GIRE, 2013, 2014). Una tercera veta de abordaje identifica factores de tipo institucional y estructural que impactan de manera directa en las posibilidades de brindar una atención de calidad y en las sobrecargas de trabajo del personal que conducen a cometer errores o prestar una atención inadecuada (Almaguer *et al.*, 2010; Villanueva, 2010, 2017).

En la línea de articular los factores institucionales, con un análisis de género, María Pozzio (2016) propone una interesante reflexión so-

bre lo que ha significado la feminización de la profesión ginecológica y el debate en torno a la violencia obstétrica y el parto humanizado, cruzando un abordaje antropológico y un análisis de género que permite mirar, entre otros, el discurso profesional de las ginecólogas en torno a las iniciativas de humanización del parto y reducción de la violencia obstétrica. De esta manera examina las diversas posiciones al interior del gremio médico en relación con el parto humanizado⁶, el cual ha sido impulsado como alternativa ante la violencia obstétrica; por varios actores entre ellos parteras, doulas, profesionales de salud y algunas organizaciones de mujeres.

Esta apuesta por el parto humanizado concibe el nacimiento como un evento natural que ha sido apropiado y patologizado por el saber biomédico; y busca, en términos generales, regresarlo a las mujeres como protagonistas del mismo al concebirlo como un evento natural y seguro; reducir intervenciones innecesarias, desmedicalizar su atención; incorporar nuevos espacios y curadores en la atención, garantizar apego inmediato entre madres y recién nacidos, así como reducir la violencia asociada a este momento, entre otros aspectos. Pozzio devela en su trabajo la pluralidad de sentidos asignados y reacciones encontradas que genera la propuesta de parto humanizado entre el gremio de ginecólogas, mostrando con riqueza etnográfica, los discursos públicos de burla en torno a ello por parte de algunas autoridades del gremio, así como las sorpresas y aperturas en otros profesionales médicos que lo encuentran viable y necesario como opción.

Siguiendo esta ruta de problematizar la categoría y la polisemia de los términos Alicia Márquez (2016), discute cómo se han ido configurado una serie de controversias respecto de las prácticas obstétricas que en últimas reflejan las disputas en torno a los saberes legítimos de las mujeres respecto a su cuerpo, su reproducción, el orden de género y los

⁶ Hay una amplia producción sobre parto humanizado. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Davis Floyd, las 16 recomendaciones de la OMS para un parto humanizado, los materiales producidos por la Red Latinoamericana y del Caribe para la Humanización del Parto y el Nacimiento (RELACAHUPAN), las memorias de los Foros impulsados por la Comisión de Derechos Humanos del DF en torno al parto humanizado. Igualmente se pueden consultar trabajos antropológicos sobre ello como los de Campiglia (2017); Carrera (2015) y Alfaro (2018).

procesos salud-enfermedad atención. Márquez introduce un elemento adicional al discutir específicamente la situación de mujeres indígenas e incluir una reflexión sobre la articulación de estos debates con los de medicalización-desmedicalización y qué alternativas han sido planteadas como posibles respuestas a la violencia obstétrica.

La dimensión institucional de la violencia obstétrica

Todos estos trabajos coinciden en reconocer que la violencia obstétrica se inserta en una serie de relaciones estructurales que posibilitan la existencia de este tipo de comportamientos, acciones, decisiones, omisiones y en algunos casos, imposiciones. Este tema nos invita a hacer cruces entre múltiples formas de violencia: la violencia contra las mujeres en función de la condición de género; la violencia de Estado materializada en formas de violencia institucional y la denominada por Elena Azaola (2012: 13) como violencia de las exclusiones, relacionada con la insuficiencia de políticas sociales y económicas para reducir las desigualdades y promover la inclusión de amplios sectores. Esta violencia de las exclusiones se encuentra y hace parte de las violencias normalizadas, las de todos los días entre las cuales se incluyen la mortalidad materna, las enfermedades, las injusticias y que por tanto dejan de llamar la atención pues las desigualdades se naturalizan, pero afectan de modo diferencial a los sectores más marginados.

En el mismo sentido, señala Menéndez (2012), la mayoría de las violencias con las cuales convivimos son hechos constantes, normalizados y conocidos que pasan a ser reconocidos cuando se incrementan o cuando grupos de activistas los nombran, difunden, los hacen evidentes y desnaturalizan. En ese campo ubico la violencia obstétrica pero referida no sólo a lo que ocurre en las salas de parto sino a las prácticas que acontecen incluso antes de la gestación y después del nacimiento. Interesa pensar las consecuencias para el resto de la vida, de decisiones justificadas a partir de argumentos técnico-científicos, pero que tienen fuertes implicaciones sobre los cuerpos de las mujeres y su reproducción futura.

Por ello resulta relevante comprenderla en su dimensión estructural, institucional y no sólo de la relación médico-paciente. Analizar cómo se sustentan en un orden de género y en el caso de poblaciones indígenas, sus posibles articulaciones con prácticas racistas y discriminatorias naturalizadas como formas de atención a las mujeres durante el embarazo y parto. Al conceptualizar el racismo Peter Wade (2018) señala la necesidad de distinguir entre los actos individuales de racismo directo y el racismo institucional el cual incluye un conjunto diverso de fuerzas que operan mediante patrones de prácticas habituales para poner en desventaja a una categoría o a un grupo racializado. Esto implicaría una dimensión de las organizaciones e instituciones, de las estructuras y normas de funcionamiento explícitas o implícitas que definen el tipo de prácticas; las relaciones entre sujetos al interior de dichas instituciones; la promoción de ciertos comportamientos o, por el contrario, su deliberada omisión en el caso de ciertos sujetos y cuerpos específicos.

Esto no implica desconocer las dimensiones del racismo estructural que han configurado un orden social y simbólico el cual naturaliza las desigualdades experimentadas por determinados grupos a partir de características fenotípicas y culturales, entre otras. En México resulta particularmente complejo separar el racismo del clasismo pues ambos son constituyentes de una estructura profundamente jerárquica a partir de la cual se establece la valoración y el tipo de trato que merecen recibir ciertos cuerpos respecto a otros.

Al centrarnos en las instituciones de salud podemos pensar estas dimensiones del racismo institucional analizando las prácticas diferenciadas de atención hacia determinados conjuntos sociales, las ausencias de reconocimiento a la diversidad cultural que caracteriza la mayoría de los países latinoamericanos; la apuesta por modelos homogenizadores de salud, la desigual distribución presupuestal, las violaciones constantes a los marcos jurídicos que establecen el derecho a la igualdad y a la no discriminación, pero también podemos observarlo en el nivel de las interacciones microsociales al interior de las instituciones donde se utilizan cotidianamente estos tratos diferenciados y se legitima a partir de la inacción o el castigo, su persistencia como forma habitual de atender a determinadas poblaciones, entre ellas indígenas, afrodescendientes, migrantes, entre otros.

Entre la invisibilidad y la denuncia. La violencia obstétrica denunciada en México

Existe una articulación entre la violencia obstétrica y las desigualdades de clase, materializadas en el acceso diferencial a seguridad social y servicios públicos de salud, de calidad. Múltiples elementos del orden estructural, institucional y personal hacen que sea justamente en estos espacios donde mayoritariamente acuden poblaciones precarizadas tanto a nivel urbano como rural, que estas expresiones de violencia se exacerbén, se naturalicen y formen parte del quehacer institucional en las unidades de salud. No desconozco el carácter estructural de este fenómeno mediante el cual importantes segmentos de la población son sujetos de una biopolítica que los deja a su suerte y/o los culpa de sus propias condiciones.

Sabemos que muchos casos de violencia obstétrica, maltrato y discriminación en los servicios de salud quedan a nivel de la experiencia individual y no son denunciados por las personas. A pesar de ello es interesante ver el incremento en el número de quejas y denuncias realizadas ante organismos especializados de derechos humanos, así como las recomendaciones elaboradas por éstos. El séptimo informe especial de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (2014) sobre el Derecho de Igualdad entre Mujeres y Hombres, incluye un apartado sobre violencia obstétrica señalando que ésta constituye una violación a los derechos reproductivos según lo establecido en la Ley General de Salud, e identifica el modo en que aparece en las legislaciones estatales.

Entre 2015 y 2017, la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha emitido 28 Recomendaciones por hechos constitutivos de violencia obstétrica, que a su vez produjeron la vulneración de otros derechos de las mujeres o sus hijos e hijas. En dichas Recomendaciones se acreditó la violación de los siguientes derechos distribuidos según número de casos: A una vida libre de violencia (28); a la protección de la salud (26); a la Vida (22); a la libertad y a la autonomía reproductiva (11); a la información y el libre consentimiento: (9); a la integridad personal (6); a la igualdad y la no discriminación (1) (CNDH, 2017).

En la recomendación de la CNDH es evidenciada la ausencia de una atención ginecobstétrica oportuna y adecuada debido a la insuficiencia

de personal y la escasez de médicos de base, lo cual genera cansancio en los mismos e impacta en la atención médica. Destaca, también, la prestación de la atención por parte de profesionales en formación sin la adecuada supervisión y en tal sentido recomienda al Sistema Nacional de Salud generar las condiciones para garantizar todos los recursos humanos y materiales necesarios a fin de brindar la atención, pues de lo contrario el Estado incumple con la obligación de poner a disposición de toda la población los medios necesarios para que pueda ejercer su derecho a la salud. No garantizar tales condiciones implica la existencia de responsabilidad institucional.

La saturación de los servicios de salud en México es un hecho innegable. Cada año nacen en el país cerca de dos millones de niños y niñas. 96% de estos nacimientos, ocurren en instituciones públicas de salud y el uso de dichas unidades se ha incrementado de manera sustantiva en las zonas rurales durante los últimos 25 años debido a diversos factores. En primer lugar, ha tenido lugar en estas regiones, un proceso paulatino de expansión de servicios y ampliación de cobertura, que paulatinamente ha transformado las prácticas de atención de la población, hacia un mayor uso de servicios biomédicos. Por otra parte, las estrategias de prevención de la mortalidad materna, desarrolladas en los últimos quince años, han significado una promoción, y en algunos casos obligatoriedad de atención institucional del parto lo cual generó una mayor demanda y saturación de los servicios públicos de salud. Esto, aunado a la insuficiencia de personal en el sistema sanitario y al desmantelamiento de su capacidad de atención, se traduce en serias dificultades para atender de manera adecuada y oportuna a todas las mujeres que acuden en busca de atención obstétrica. Ello genera condiciones de organización de los servicios que propician la existencia de prácticas violentas o el irrespeto de los tiempos naturales de un parto. Esto se inscribe en la desinstitucionalización (Touraine, 1997) o al vaciamiento de los contenidos institucionales asociados al Estado de Bienestar, para dar paso a un estado minimalista que se desentiende de sus obligaciones y coloca en manos de las personas y sus redes inmediatas, la resolución de dichas necesidades básicas como salud, educación, prevención de la violencia y el abuso, entre otros.

La recomendación de la CNDH emitida en 2017 reconoce diversas violaciones a Derechos Humanos entre ellos derecho a la libertad y autonomía reproductiva; derecho a la igualdad y no discriminación, así como derecho a la integridad personal. En el primero la CNDH señala: “se afecta el derecho a decidir libremente el método de planificación familiar y el número de hijos y espaciamiento entre ellos cuando se impone un método anticonceptivo distinto al elegido por la gestante, sin tener en cuenta el consentimiento de la interesada” (CNDH, 2017: 79). Igualmente, coloca el dedo sobre el renglón respecto a las prácticas de discriminación y racismo que subyacen a estas historias, cuando marca la violación al Derecho a la Igualdad y no Discriminación en la cual incluye las prácticas discriminatorias en contra de las mujeres por su origen y condición social o cuando se omite considerar las circunstancias particulares de la gestante y hay ausencia de perspectiva intercultural.

Otro eje de derechos violentados, según la recomendación, es el de la Integridad Personal pues no hablamos aquí de huellas temporales o de una dimensión exclusivamente emocional de la violencia sino de daño físico hacia las personas. La recomendación lo define así “Aplicación de episiotomías innecesarias, cesáreas que no están médicamente indicadas y la salpingoclasia (procedimiento quirúrgico para inhibir el embarazo), entre otros; prácticas que son invasivas y pueden causar un daño físico, siempre que en las mismas no medie solicitud expresa de la paciente y sean médicamente viables” (CNDH, 2017: 79). Como veremos más adelante en los casos presentados, todas estas dimensiones aparecen en las historias de las mujeres indígenas guerrerenses documentadas en el texto y nos permiten comprender cómo se engarza en la experiencia de las mujeres indígenas, las dimensiones de violencia institucional, racismo y discriminación.

Las seis recomendaciones de la CNDH en su resolución de 2017, establecen el diseño e implementación de una política de prevención de violaciones a los derechos humanos en el embarazo, parto y puerperio; garantizar el presupuesto para fortalecer la infraestructura hospitalaria, los servicios de ginecoobstetricia y el personal; la implementación del “Modelo de Atención a las Mujeres durante el Embarazo, Parto y Puerperio con Enfoque Humanizado, Intercultural y Seguro” de la Secretaría de Salud, una campaña de promoción de los derechos humanos

y reproductivos de las mujeres; implementar las políticas relacionadas con partería tradicional y fortalecer la vinculación entre parteras y sistema de salud. La última recomendación es aprovechar todos los espacios de desarrollo académico de médicos y especialistas, para integrar el tema de la violencia obstétrica.

La violencia institucional experimentada por mujeres indígenas, en Guerrero

Entre 2008 y 2016 fueron recibidas por la CNDH 257 quejas por negligencia médica y privación de la vida del producto, por omitir o negar la asistencia médica y por infringir los derechos de maternidad. (Román, 2017). Durante este periodo, han saltado a la luz pública varios casos de mujeres que no fueron atendidas oportunamente y dieron a luz afuera de hospitales, clínicas y centros de salud de primer nivel. En algunos casos en los jardines, las entradas, la calle o los baños de las instituciones. Uno de los casos más conocidos es el de Irma, indígena mazateca de Oaxaca, quien tuvo a su hijo afuera del hospital de Jalapa de Díaz, y la foto del momento del nacimiento del bebé fue ampliamente difundida por los medios de comunicación. Este es analizado en profundidad por Sesia (2017), como uno de los casos relevantes, en tanto permite aproximarse al tema de la judicialización de los derechos en salud materna en México. El caso fue llevado ante la CNDH y posteriormente hasta la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por GIRE, organización de abogadas feministas, quienes lo argumentaron explícitamente como un caso de violencia obstétrica en un ejercicio jurídico novedoso, que fue aceptado por la Corte Interamericana con esa categoría de violación a derechos humanos.

Ahora bien, el caso de Irma, al igual que otros llevados a instancias de DH y varios de ellos resueltos con emisión de recomendaciones, como el de Susana,⁷ en Chiapas, constituyen sólo la punta del iceberg de una realidad que enfrentan a diario cientos de mujeres en todo el

⁷ Disponible en: <<https://gire.org.mx/consultations/susana/>>.

país.⁸ A continuación, presento y analizo tres casos de atención obstétrica que no necesariamente culminan en fallecimientos de las mujeres o los recién nacidos y que tampoco han sido objeto de cobertura por parte de la prensa. Casos de mujeres indígenas de la montaña de Guerrero derivados de mi trabajo de campo en 2015 y 2017,⁹ los cuales evidencian estas lógicas de intervención sobre los cuerpos de las mujeres y de violencias naturalizadas al interior de las instituciones.

Como intento argumentar, en el caso de mujeres indígenas es muy clara la articulación entre violencia obstétrica, discriminación y racismo, de tal forma que procedimientos técnicos se engarzan con un *continuum* de violencias institucionales, de género y comunitarias que complejizan el fenómeno y obligan a pensarlo más allá del parto. No sólo hablamos de violencia obstétrica en tanto practica ocurrida durante el momento del parto; nos referimos también aquí a prácticas de violación a los derechos sexuales y reproductivos, incluso a casos de esterilización forzosa, que hablan de profundas exclusiones y desigualdades en materia de salud y derechos. Esta dimensión del proceso reproductivo y de la violencia obstétrica como una serie de experiencias y eventos no limitados al parto, así como la mirada de la larga duración respecto a los daños infringidos en los cuerpos y vida de las muje-

⁸ Por otra parte, incluso cuando se trata de casos en los cuales se reconocen las violaciones y se emiten recomendaciones, existen fuertes dificultades para garantizar el cumplimiento de las medidas de reparación y más aún implementar las medidas para garantizar la no repetición. Así lo documenta Aída Hernández en los casos de Valentina Rosendo e Inés Fernández, quienes fueron objeto de violación y tortura sexual por parte del Ejército mexicano en Guerrero, en 2002 y en cuyos casos hubo una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en las cuales se establece la responsabilidad del Estado Mexicano y la necesidad de establecer medidas de reparación, las cuales en su gran mayoría no han sido cumplidas seis años después (Hernández, 2017: 78).

⁹ Todos los nombres han sido cambiados para preservar su confidencialidad. Las entrevistas con las mujeres fueron realizadas en el marco del proyecto de investigación sobre “Cesáreas entre Mujeres Indígenas de la Costa Chica de Guerrero”, cuyo objetivo era comprender las causas de incremento en la utilización de cesáreas entre mujeres indígenas que acuden a los servicios públicos de salud del Estado. Las mujeres corresponden a tres comunidades distintas de un mismo municipio, y fueron identificadas con ayuda de las promotoras de salud pertenecientes a la organización “Casa de la Mujer Indígena –CAMI– Nellys Palomo” de dicho municipio; mediante la metodología de bola de nieve indagando por mujeres que hubiesen experimentado una cesárea. En el primer caso (Juana Inés) no había vivido una cesárea, pero su historia completa fue emergiendo durante los muchos días en que esperábamos en la CAMI el inicio de su trabajo de parto.

res, requiere ser ampliada en los marcos de discusión establecidos por la propia CNDH y la OMS.

Caso 1. Juana Inés: vivir con un DIU por 15 años

Juana Inés¹⁰ tiene 31 años y está esperando su segundo hijo. Es una mujer Na Saavi o mixteca de la montaña de Guerrero que vive en unión libre con su pareja, un joven algunos años menor que ella. Se encuentra en la semana 37 de embarazo y está esperando en la cabecera municipal a que empiece el trabajo de parto pues el médico del centro de salud que la vio le indicó bajar a la cabecera para esperar el parto y evitar complicaciones.

Juana Inés tiene un hijo de 16 años y este es su segundo embarazo. La diferencia de tiempo entre ambas gestas resulta llamativa en un contexto local donde los periodos intergenésicos son reducidos, en promedio de dos a tres años. Ella, como la mayoría de las mujeres mixtecas del municipio, se fue a vivir con su novio a los 14 años y a los 15 tuvo su primer hijo. Un parto normal en el hospital de segundo nivel de la región, luego del cual regresó a su comunidad sin ninguna complicación. Tiempo después quiso embarazarse de nuevo sin conseguirlo, hasta que finalmente después de varios años de intentarlo sin resultados, su marido la abandonó. En la familia de sus suegros y en su comunidad lo justificaron porque ella no había sido capaz de darle un hijo.

Años después se juntó de nuevo con otro hombre e intentó embarazarse todo el tiempo que estuvo con él, pero nunca lo consiguió. Su suegra fue la primera que aconsejó al marido para que la dejara “yo no quiero mulas en mi casa” le decía refiriéndose a su incapacidad de procrear. Esta expresión refleja otra forma de violencia, en este caso comunitaria, enfrentada por Juana Inés y por las mujeres que no se ajustan a las normas patriarcales y al orden de género establecido. De este modo, se articulan las violencias al interior de los espacios domésticos –don-

¹⁰ Historia construida a partir de las notas de campo y acompañamiento a Juana Inés por varias semanas mientras esperaba su trabajo de parto. Julio-agosto de 2016.

de también participan otras mujeres—, con las violencias comunitarias legitimadas o ejercidas al interior de los sistemas normativos propios y, a su vez, con las violencias de Estado y estructurales. La “costumbre” señala Sieder (2017: 21) se esgrime muchas veces como justificación de formas íntimas y patriarcales de exclusión y control de las mujeres.

Finalmente, la relación llegó a su fin y ella debió salir de su comunidad. La actual es su tercera relación de pareja, con muchos cuestionamientos comunitarios. Cuando se juntó con él y buscaron embarzarse sin conseguirlo, alguien le aconsejó ir al médico para indagar si había algún problema por el cual no lograba concebir. El médico la revisó y fue así como se enteró que tenía un dispositivo intrauterino. Se lo habían colocado cuando nació su primer hijo, pero nunca le dijeron nada y por lo tanto ella no lo sabía. Algún profesional de salud había decidido, 15 años atrás, que ella estaría mejor teniendo un dispositivo que controlara su fecundidad. No le consultaron, no le preguntaron, no le dieron opción de decidir. Dos matrimonios y varios hijos deseados que nunca llegaron, así como el repudio y habladurías de la comunidad, fue el saldo de esta decisión “técnica” en la vida de Juana Inés.

Su caso coloca frente a nuestros ojos las múltiples violencias que las mujeres enfrentan y el entrecruce de discursos patriarcales en torno al género, con las prácticas de racismo institucional. Evidencia la violencia de las prácticas obstétricas, las jerarquías de poder materializadas en el prestador de salud que decidió realizar esta intervención sin consultar y la institución que por omisión o por indicación no oficial, lo permite. Al mismo tiempo hace palpable cómo la preocupación por alcanzar metas de anticoncepción y particularmente anticoncepción post evento obstétrico, puede generar prácticas de profunda presión y violencia contra las mujeres a fin de que los acepten.¹¹ En el caso de Juana poco importaron las normas socioculturales en torno a la repro-

¹¹ La estrategia 2.2 del Programa de Acción Específico de Salud Materna y Perinatal (2013-2018), desarrolla una línea de acción (2.2.2) que busca “promover acciones efectivas en el embarazo y el postparto para acceder a métodos anticonceptivos acordes a su condición”. Las metas no se incluyen en el Programa y son definidas posteriormente por el Centro Nacional de Equidad y Género junto con las entidades federativas. Sin embargo, el trabajo en campo y las entrevistas con prestadores de salud evidenciaban una fuerte presión por lograr las metas de Anticoncepción Post Evento Obstétrico (APEO) establecidas.

ducción y la maternidad, mucho menos el tránsito de Juana por diversas relaciones y las situaciones de violencia doméstica enfrentadas debido a la imposibilidad de la procreación. Se trata de una violencia cuyas marcas permanecen en el cuerpo, literalmente encarnándose en el útero, durante más de tres quinquenios.

Caso 2. Marisela, la migrante: cuerpos para el trabajo...

Marisela es una mujer Na Saavi de una pequeña comunidad en la Costa Chica-Montaña de Guerrero; comunidad reconocida por tener importantes migraciones hacia los cultivos de aguacate en Michoacán. Marisela tiene 35 años. Se casó a los 17 con un hombre de su pueblo, mayor que ella, y de inmediato se embarazó. A los dos meses se fueron juntos a trabajar en los campos de aguacate en Michoacán y allá cursó prácticamente toda su gestación. A los ocho meses comenzó a presentar señales de preclampsia, es decir presión alta, y a los 18 años nació su primer hijo por cesárea. Al salir le dijeron que debía esperar para embarazarse de nuevo pero su marido quiso tener relaciones sexuales con ella antes de terminar su puerperio y sin ningún tipo de protección, por lo cual quedó embarazada de inmediato. Cuando regresó a tener su parto los doctores se molestaron mucho porque no había pasado ni un año de su primera cesárea. “No respetó mi marido, ni espero los cuarenta días y luego luego (*sic*) se metió a la cama y bien feo hizo, cuando llegué al hospital me regañaron bien feo los doctores, estaban bien molestos porque yo me había embarazado y dijeron: “pues hasta aquí porque ya estaba con un crío y al año otro, así que los doctores decidieron que mejor ya”.¹²

Su segundo hijo nació por parto natural nuevamente en el hospital. Su marido estaba fuera de la sala y ella no sabe mucho porque cuando el niño nació, salieron a consultarle a él, pero a ella no le dieron mucha información. Sólo supo que la inyectaron, quedó inconsciente y la operaron para no tener más bebés. Cuando llegaron al rancho donde vivían, su marido le confirmó que él autorizó la operación;

¹² Marisela. Na Saavi. 35 años. Entrevista realizada en julio de 2016.

una Oclusión Tubaria Bilateral (OTB) o esterilización, sin consultarle. De este modo, ella terminó su vida reproductiva a los 20 años, sólo dos después de haberla iniciado y con dos hijos en total, menos de los que ella deseaba tener. Hoy tiene 35, está esperando su primer nieto, ayuda a criar los bebés de su familia y mantiene el deseo de tener otro hijo, pero los médicos a quienes ha consultado le dicen que es prácticamente imposible.

La historia de Marisela muestra cómo este tipo de decisiones (tanto la cesárea como la OTB) son tomadas por los médicos sin consultar a la mujer, posiblemente como castigo por lo que percibían como una ausencia de autocuidado de su parte o bien con el argumento de evitar complicaciones futuras, pero sin ofrecerle ningún método anticonceptivo temporal ni preguntar qué deseaba ella. Medidas tomadas por el personal de salud con la autorización de su marido; eso nos da cuenta de cómo aquí se articulan violencias de género que permiten a este hombre decidir sobre el cuerpo de su pareja; con las violencias institucionales a las cuales me he referido en este texto y que implican claramente la violación de un marco de derechos reproductivos, del cual el Estado debería ser garante.

Doce años estuvo Marisela trabajando en los cultivos de aguacate después de eso. Cuerpos reproductivos, cuerpos para la producción. No está claro por qué le hicieron cesárea la primera vez ni tampoco las razones para la OTB. Normas de género y desigualdades de clase que se articulan. Violencias de género e institucionales que emergen con claridad y se articulan con lógicas racializantes que definen los “cuerpos que importan” y la función a cumplir por éstos.

Caso 3. Margarita: un hijo más, por negación de anticonceptivos

Margarita¹³ tiene en sus brazos a un bebé de menos de un año, casi no habla español, y junto con su esposo, me narraba su historia mezclan-

¹³ Historia construida a partir de mis notas de campo y entrevista con Margarita y su esposo, agosto de 2016.

do Tuun Saavi, su lengua materna, y español. En ese momento tenía 42 años y seis hijos. El primero lo tuvo a los 18 años y de ahí en adelante cada dos o tres años hasta que junto con su esposo decidieron, cuando llegó el quinto, no tener más. Durante 12 años ella estuvo usando anticonceptivos hormonales cada mes, suministrados por la auxiliar de salud de su comunidad, un lugar tan pequeño y dejado de la mano del Estado, que no tienen centro de salud sino una brigada móvil que los visita cada 15 días.

A finales de 2014, fue a colocarse su inyección como todos los meses, pero la auxiliar de salud,¹⁴ otra mujer indígena como ella, proveniente de la misma comunidad, le dijo que para ella ya no tenía porque la había sacado de la lista de usuarias de métodos pues la auxiliar consideraba que ya no necesitaba, y además “tantos años de usarlos, le iban a caer mal a su organismo”. La misma respuesta le dio al mes siguiente cuando Margarita volvió y dos meses después ya estaba embarazada. No fue una decisión tomada por ella ni por su esposo, no querían embarazarse, pero así ocurrió por la negación del anticonceptivo. Finalmente, su último embarazo a los 41 años terminó en preclamsia detectada en los primeros meses de gestación; una cesárea en el hospital de segundo nivel en su región, seguida de una ligadura de trompas para anticoncepción definitiva.

Este caso nos permite preguntarnos sobre las responsabilidades institucionales en relación con este embarazo. Resulta una contradicción que a ella se le niegue y al mismo tiempo se insista de manera reiterada desde el sector salud en evitar los embarazos de mujeres mayores de 35 años. De nuevo se trata de decisiones irreversibles y de parámetros inviables en las condiciones descritas, que se toman sobre ciertos cuerpos y no sobre otros, con criterios poco claros. No se trata sólo de violencias durante el parto, se trata de decisiones irreversibles sobre los cuerpos de las mujeres, tanto de imponer métodos anticonceptivos como de negarlos con sus correspondientes consecuencias incluyendo embarazos no deseados y riesgos para la salud.

¹⁴ Las auxiliares de salud son agentes locales de salud y mediadores entre la comunidad y los servicios de salud pues son quienes brindan servicios básicos en comunidades donde ni siquiera existen centros de salud debido a que no cuentan con el número mínimo de pobladores requeridos para ello.

Este tipo de acciones se potencia en un estado en fase de acumulación flexible posfordista que va construyendo a ciertos sujetos como desechables o sobre los cuales es posible intervenir y regular de manera directa. Wacquant (2010) habla de un “castigo a los pobres” como parte de las lógicas implementadas por los gobiernos neoliberales y señala un paso del “Welfare” al “Workfare” donde predomina la idea del mérito individual, se alaba la autoayuda al mismo tiempo que se tiende a disminuir las ayudas, el Estado se deslinda o transfiere a particulares muchas de sus obligaciones y se les exige a los ciudadanos “beneficiarios” de estas políticas sociales y programas asistenciales, una mayor corresponsabilidad, compromiso y persistencia en el cumplimiento de sus obligaciones. En el caso particular de la violencia obstétrica, programas como Oportunidades y Prospera han operado como mecanismos de la biopolítica para moldear y hegemonizar los comportamientos y las prácticas esperadas durante la gestación y el parto. La docilización de los cuerpos, su clasificación, moldeamiento se va construyendo en esta compleja relación donde los recursos transferidos mediante los programas asistenciales implican, a cambio, un disciplinamiento de los sujetos y su alineación con los compromisos de asistencia y cumplimiento de las recomendaciones biomédicas; incluso si cumplirlas implica insertarse en espacios caracterizados por una profunda violencia contra esos mismos cuerpos y esas vidas precarias que se pretende moldear.

Reflexiones finales

He presentado aquí una serie de reflexiones en torno a la violencia obstétrica, la manera en que ha sido conceptualizada y los procesos de creciente intervención de organismos de Derechos Humanos e instancias jurídicas que los reconocen como violaciones a derechos humanos, particularmente derechos reproductivos. Las experiencias narradas por las tres mujeres Na Saavi y Meph´a de Guerrero, permiten comprender el modo en que se articulan estas violencias de Estado, con otras formas de violencia de género y con prácticas de racismo que aparecen naturalizadas y se expresan por ejemplo en la ausencia de información

y más aún de consentimiento a ellas, la inexistencia de traductores para dialogar con las mujeres, la consideración de que éstos cuerpos en particular son posibles de intervenir, esterilizar o controlar.

En las tres historias vemos como se articula una violencia de género con violencias institucionales que dejan por fuera la posibilidad de considerar a la otra persona como un par; por eso se toman decisiones sin consultarle y por eso tales prácticas en los servicios se viven como parte del cotidiano, de lo que puede suceder cuando se acude en busca de atención. Son desigualdades incorporadas y naturalizadas como parte de las relaciones de hegemonía y subalternidad.

La recomendación de la CNDH emitida en 2017 reconoce diversas violaciones a Derechos Humanos involucrados en los casos de violencia obstétrica analizados, entre ellos tres que me parecen significativos para analizar los casos presentados: derecho a la integridad, a la no discriminación, a la libertad y autonomía reproductiva. Son estos los tipos de violación a derechos humanos realizados a Juana, Marisela y Margarita. Las dos primeras historias (Juana y Marisela) son además casos de esterilizaciones forzadas, sin aviso a las mujeres. Una problemática denunciada desde los años setenta en Estados Unidos y varios países de América Latina. Uno de los más dramáticos fueron las esterilizaciones forzadas realizadas en Perú en la década de los noventa durante el gobierno de Fujimori, pues sólo durante el periodo 1996-1998 se calcula que fueron esterilizadas entre 250 000 a 280 000 mujeres indígenas y de barrios marginales en ese país (Menéndez, 2009).

En México existen también casos emblemáticos de esterilizaciones forzadas, especialmente a los sectores rurales y urbanos de menores ingresos, al punto que algunas organizaciones denunciaban, en la década de los noventa, que alrededor de la mitad de los casos de oclusiones tubarias bilaterales habían sido sin consentimiento informado.¹⁵

El análisis feminista en el contexto posfordista de precarización de la vida y de agendas neoliberales que apuntan a la descentralización y reducción gubernamental, emerge aquí para articular violencia y salud.

¹⁵ Como sabemos, la exigencia del consentimiento informado ha sido una de las banderas principales del feminismo en relación con los derechos reproductivos y una ganancia sustantiva del mismo, que, sin embargo, sigue encontrando límites para su ejercicio en muchos contextos.

Aunque la práctica de las esterilizaciones, imposición de métodos anti-conceptivos o de las violencias durante el proceso reproductivo pueden afectar a muchísimas mujeres gestantes en diversos contextos sociales, lo cierto es que las dimensiones de clase y etnicidad se suman de manera contundente a la de género y definen quiénes se consideran más susceptibles de enfrentar este tipo de violencias. Parafraseando a Butler (2002), hay “cuerpos que importan” y otros que pueden intervenir, mutilarse, aprender en ellos o usarse como objeto principal de ejecución de las políticas sanitaristas y de población, o como la vía para alcanzar metas establecidas a nivel internacional.

En ese sentido hay formas de violencia específicas contra ciertos cuerpos, en las cuales se articulan expresiones del racismo y la desigualdad, que tienen efectos concretos en la salud, en la morbilidad y en la mortalidad (Bautista y López, 2017). Considero que el análisis de las prácticas e intervenciones realizadas en los cuerpos de mujeres, así como los significados sociales que éstos le atribuyen, constituyen una fuente privilegiada para observar cómo a través de prácticas corporales e institucionales, se reproducen desigualdades sociales.

Casos como el de Irma en Oaxaca son extraordinarios tanto por lo público de los mismos, como por su posibilidad de justiciabilidad. Sin embargo, México y muchos otros países de América Latina están llenos de historias como las de Juana Inés, las de Marisela y las de Margarita. Como se ha planteado en el texto, no se trata de “asuntos entre particulares”, entendidos éstos como mujeres gestantes y prestadores de salud, ni se limita al momento del parto pues tanto en la experiencia de Juana Inés como de Marisela, les fue coartada su capacidad reproductiva de manera permanente o por más de 15 años, sin su consentimiento. Se trata de formas institucionales de violencia y control corporal que se perpetúan, trayendo a la memoria las denuncias por esterilizaciones forzosas hechas públicas en los 80.

En ello encuentro un eje común con las otras formas de violencia abordadas en esta sección del libro: la violencia de la guerra y la militarización en Veracruz, la violencia del despojo territorial y la ausencia de acceso a la justicia en México y Canadá; la violencia de la trata en la frontera sur dialogan con estas formas de violencia en los servicios de salud

para configurar un complejo entramado de exclusiones y daños que se expresan de manera particular en la experiencia de las mujeres indígenas.

Hoy en los servicios emergen otras prácticas y nuevas reivindicaciones por parte de las mujeres quienes esperan recibir una mejor atención y algunas se pronuncian en torno a demandas como el parto humanizado, una atención intercultural, la posibilidad de atención en otros espacios y la inclusión de otros actores en la atención. Viejos asuntos pendientes como las esterilizaciones o la colocación de métodos anticonceptivos no consentidos por las mujeres, se suman a problemas que han adquirido mayor visibilidad en la última etapa, como la violencia obstétrica. Tejer los hilos de continuidad entre unas prácticas y otras, apostando a la transformación de estas relaciones de poder y desigualdad, así como escuchar y hacer visibles las muchas voces de mujeres que se pronuncian en torno a ello, es parte de nuestras tareas, más vigentes que nunca desde la academia, desde el activismo y desde una antropología feminista comprometida.

Bibliografía

- ALFARO, C. (2018) *Mujeres en búsqueda de atención no hegemónica en salud materna*. Tesis doctoral, no publicada. Jalisco, México: CIESAS Occidente.
- ALMAGUER, A., García, H. y Vargas, V. (2010) La violencia obstétrica: una forma de patriarcado en las Instituciones de Salud. *Género y Salud en Cifras*, 8 (3), 4-20.
- ARCOS, C. (2018) Feminismos latinoamericanos: deseo, cuerpo y biopolítica de lo materno. *Debate Feminista*, 55 (28), 27-58.
- AZAOLA, E. (2012) La violencia de hoy, las violencias de siempre. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (40), 13-32.
- ÁVILA, Y. (2005) Mujeres frente a los espejos de la maternidad: las que eligen no ser madres. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (17), 107-126.
- BELLÓN, S. (2015) La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica. *Dilemata*, (18), 93-111.

- BERRIO, L., Bonfil, P., Sesia, P. y Díaz, D. (2018) *La regulación sobre los derechos sexuales y reproductivos en la legislación mexicana y para conocer el grado de cumplimiento de la NOM-046-SSA2-2005. Violencia familiar, sexual y contra las mujeres. Criterios para la prevención y atención, en los estados de Chiapas, Guerrero y Oaxaca*. México: CNDH/CIESAS.
- BAUTISTA, E. y López, O. (2017) Muerte materna en mujeres indígenas de México y racismo de Estado. Dispositivos biopolíticos en salud. *Revista Salud Problema*, 11 (21), 28-53.
- BUTLER, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- CAMPIGLIA, M. (2017) *La institucionalización del nacimiento. El vínculo roto*. Tesis doctoral, no publicada. México: CIESAS.
- CARDACI, D. (2006) Ordenando Relatos. Investigaciones sobre Salud y Género en Programas Mexicanos de Estudios de la Mujer. *Salud Colectiva*, 2(1), 21-34.
- CARRERA, C. (2015) *Nuestros cuerpos, nuestros partos*. Tesis de maestría, no publicada. México: UAM-X.
- CASTRO, R. (2014) Génesis y práctica del habitus médico autoritario en México. *Revista Mexicana Sociología*, 76 (2), 167-197.
- CASTRO, R. y Erviti, J. (2014) 25 años de investigación sobre violencia obstétrica en México. *Revista Conamed*, 19 (1), 37-42.
- _____ (2015) *Sociología de la práctica médica autoritaria. Violencia obstétrica, anticoncepción inducida y derechos reproductivos*. México: UNAM.
- CASTRO, A. y Savage, V. (2017) Measuring mistreatment of women during childbirth: a review of terminology and methodological approaches. *Reproductive Health*, 14 (138), 1-27.
- COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (2014) *Séptimo informe especial 2013 sobre el derecho de igualdad entre Mujeres y Hombres*. México: CNDH.
- _____ (2017) *Recomendación General no. 31/2017 Sobre la violencia obstétrica en el Sistema Nacional de Salud*. México: CNDH.
- GIRE (Grupo de Información en Reproducción Elegida) (2013) *Omisión e indiferencia. Derechos reproductivos en México*. México: GIRE.

- _____. (2015) *Niñas y mujeres sin justicia. Derechos Reproductivos en México*. Ciudad de México: GIRE.
- GOBIERNO DE MÉXICO (1994) *Ley General de Salud*. México: Cámara de Diputados.
- HERNÁNDEZ, A. (2017) Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En: *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. Sieder, R. (coord.). México: Publicaciones de la Casa Chata, 51-86.
- LAGARDE, M. (1990) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI.
- LAMAS, M. (2001) *Política y reproducción: aborto: la frontera del derecho a decidir*. México: Plaza y Janés.
- LUTZ, B. (2013) Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 20 (57), 177-189.
- INSTITUTO NACIONAL DE GEOGRAFÍA Y ESTADÍSTICA (2014) *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica. ENADID-2014*. Ciudad de México: INEGI. Disponible en: <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/enadid/2014/>>.
- MAIER, E. (2014) Disputando la hegemonía de los sentidos culturales. Cuerpos, actores emergentes y nuevas ciudadanías. *Época*, 2 (2), 63-79.
- MÁRQUEZ, A. (2013) *El aborto en el México del siglo XXI. Acontecimiento y problema público en el caso Paulina: de víctima a protagonista*. Ciudad de México: Instituto Mora.
- _____. (2016) El maltrato de las mujeres embarazadas en los servicios de salud. Un fenómeno en proceso de categorización y estabilización. En: *La medicina en expansión. Acercamientos a la medicalización en México*. Murguía, A. y Ordorika, T. (coords.). México: UNAM/Ediciones La Biblioteca, 112-142.
- MENÉNDEZ, E. (2009) De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la antropología y la epidemiología mexicanas. *Salud colectiva*, 5 (2), 155-179, disponible en <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652009000200002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-8265 [consulta: 04 de junio 2017].

- _____ (2012) Violencias en México, las explicaciones y las ausencias. *Revista Alteridades*, 22 (43), 177-192.
- MUÑOZ, G. (2017) *Me quitaron el derecho a decidir sobre mí, sobre mi cuerpo. La construcción social de la Morbilidad Materna Extrema: un análisis a partir de las quejas médicas de mujeres ante la Conamed*. Documento para candidatura doctoral. México: UNAM.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2014) Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud. Ginebra. Disponible en: *Audiencia sobre salud materna y denuncias de violencia obstétrica en México. CIDH. 150 periodo de sesiones*. Parto Libre A.C/Gire A.C (2014). 27 de marzo, 1-2.
- POZZIO, M. (2016) La gineco-obstetricia en México: entre el “parto humanizado” y la violencia obstétrica. *Revista de Estudios Feministas*, 24 (1), 101-117.
- ROMÁN, J. A. (2014) *Cuerpo, sexo y política*. México: Océano.
- _____ (2017) Elabora la CMDH recomendación general sobre violencia obstétrica. *La Jornada*, 14 de abril. Disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2017/04/14/politica/007n1pol>>.
- SALDAÑA S., Venegas, A., Aguilera, L., y Tine, D. (2017) *¡A toda madre! Una mirada interdisciplinaria a las maternidades en México*. México: INAH/Itaca/Universidad de Guanajuato/Universidad de Rabdoud.
- SÁNCHEZ, Á. (2003) *Mujeres, maternidad y cambio. Prácticas reproductivas y experiencias maternas en la Ciudad de México*. México: PUEG-UNAM/UAM-X.
- _____ (2014) *Desigualdades en la procreación. Trayectorias reproductivas, atención obstétrica y morbimortalidad materna en México*. México: UAM/Itaca.
- SESA, P. (2017) Judicialización de la violación de los derechos en salud materna. En: *¡A toda madre! Una mirada interdisciplinaria a las maternidades en México*. Saldaña, S., Venegas, A., Aguilera, L., y Tine, D. (coords.). INAH/Itaca/Universidad de Guanajuato/ Universidad de Rabdoud, 113-144.
- SACHSE, M., Sesia, P., Pintado, A., y Lastra, Z. (2012) Calidad de la atención obstétrica, desde la perspectiva de derechos, equidad e in-

- terculturalidad en centros de salud en Oaxaca. *Revista Conamed*, 17 (4), 4-15.
- SIEDER, R. (2017) *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- TOURAINÉ, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC Editorial.
- VALDEZ, R., (2013) *El abuso hacia las mujeres en salas de maternidad. Nuevas evidencias sobre un viejo problema*. México: Instituto de Salud Pública.
- VILLANUEVA, L. A. (2010) El maltrato en las salas de parto, reflexiones de un ginecoobstetra. *Revista Conamed*, 15 (3), 147-151.
- _____ (2017) Reflexiones sobre la violencia organizacional en los servicios de salud: del trabajo enajenado a la violencia obstétrica. *Revista Salud Problema*, 11 (1), 111-122.
- WACQANT, L. (2010) *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- WADE, P. (2018) *Racismo, estructura e instituciones*. Ponencia en el Simposio Internacional “Racismo Institucional y la Crisis del Estado”, 2 de enero 2018. Oaxaca, México: CIESAS/Universidad de Cambridge.
- VALENZUELA, L. (1994) *Repensar y politizar la maternidad: un reto de fin de milenio*. México: Grupo de Educación Popular con Mujeres.

Apuestas para comprender los entrecruces de violencias: reflexiones desde una investigación antropológica y colaborativa con mujeres nahuas de Zongolica, Veracruz

*Natalia De Marinis*¹

Introducción

En febrero de 2007, Ernestina Ascensión Rosario, mujer nahua de 73 años de edad, fue encontrada por sus familiares agonizando en un camino de la comunidad de Soledad Atzompa, en la Sierra de Zongolica, Veracruz.² Lo que llegó a decir en lengua náhuatl, antes que la llevaran al hospital donde finalmente falleció, fue que los “hombres de verde” (se refería a los soldados) se le “ echaron encima”. Las causas de la muerte se debieron, según los peritajes médicos, a una hemorragia interna producto de los daños producidos por una violación extrema. Además, documentaron fractura craneoencefálica, golpes y marcas en manos y pies. Inmediatamente, las comunidades se movilizaron contra la militarización que venían denunciando desde tiempo atrás por los abusos que cometían contra las personas y, específicamente, contra las mujeres. El caso generó numerosas contradicciones. Finalmente, la Procuraduría General de Justicia del Estado de Veracruz cerró la investigación en mayo de ese mismo año y determinó que Ernestina había muerto de una gastritis aguda (Espinosa, 2013; González, 2008).

Este caso y otros asesinatos de mujeres que ocurrieron en aquellos años destaparon una situación de violencia acumulada en la sierra. La presencia militar se sumaba a la alta marginación que se experimenta en

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Golfo). nataliademarinis@ciesas.edu.mx. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-1616-5016>>.

² La Sierra de Zongolica se encuentra en el estado de Veracruz. Aunque no hay una delimitación específica de esta región, como distrito está conformado por 17 municipios, con una población mayoritariamente indígena nahua.

varias localidades de Zongolica, donde se encuentran dos de los municipios más pobres del país. Los saqueos históricos de territorio y recursos, así como la criminalidad en aumento en los últimos años, producto de incursiones de grupos criminales para el control de caminos y recursos, forman parte de un continuo y acumulación de violencias que afecta de manera particular la vida de mujeres indígenas.

En las últimas décadas, se ha insistido desde diferentes sectores académicos y activistas feministas en la necesidad de analizar las múltiples violencias que cruzan los cuerpos de mujeres diversas. La presencia cada vez mayor de mujeres indígenas en organizaciones y movimientos políticos por el reconocimiento de derechos vino a problematizar la mirada centrada únicamente en la condición de género para explicar la violencia. Se planteó la importancia de tomar en cuenta otras formas de exclusión que enfrentan como mujeres y como indígenas en el marco de los Estados nacionales y de la formación colonial (Sieder y Sierra, 2010; Hernández, 2010; Cumes, 2012). Aunque el concepto interseccionalidad fue acuñado en 1980 por Kimberle Crenshaw, activista y académica afroamericana, en América Latina los análisis de opresiones y dominaciones cruzadas tuvieron otras aportaciones desde luchas específicas en América Latina (Viveros, 2016; Castañeda, 2012).

Para Crenshaw (1991), la potencia analítica y política de este concepto es justamente la capacidad de dar luces desde análisis y prácticas políticas concretas acerca de los márgenes que se construyen tanto dentro del feminismo como de los movimientos por derechos identitarios y colectivos. Para el caso de las mujeres indígenas, esta situación ha sido documentada en relación a la tensión entre los derechos colectivos y los derechos individuales, lo cual genera que las mujeres indígenas se encuentren en los márgenes de las reivindicaciones tanto de los derechos indígenas como de los derechos de género. Así lo plantea Aura Cumes, activista y académica maya: “cuando las mujeres hablan de sus experiencias de discriminación evidencian la interconexión o difícil separación entre las variables de etnia/raza, sexo/género y clase social. En las vivencias cotidianas es difícil separar qué cosas sufren exclusivamente como mujeres y qué específicamente como indígenas” (Cumes, 2012: 2).

Estos entrecruces que van desde lo más íntimo hacia lo más estructural e histórico, como plantea Cumes y otras (Lugones, 2008; Millán, 2011), no se tratan de una sumatoria de opresiones, sino de mirar la complejidad de la dominación sobre ciertos cuerpos, pero también de resaltar las resistencias que se gestan desde estos entrecruces y márgenes, lo cual permite crear teorizaciones desde experiencias situadas y contextualizadas, de los márgenes al centro (Crenshaw, 1991; bell hooks, 1984).

Siguiendo estas perspectivas, me gustaría compartir algunas reflexiones surgidas de un trabajo de investigación colaborativa con mujeres indígenas de la sierra de Zongolica, con quienes empezamos en 2016 un proceso de documentación acerca de las problemáticas que enfrentan para la garantía de sus derechos. En este capítulo, me enfocaré en las acciones que desde la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) *Ichikahualistli Sihuame*, ubicada en la cabecera municipal de Zongolica, llevan a cabo un grupo de mujeres indígenas, quienes trabajan desde acciones comunitarias,³ y atienden y acompañan a otras que han sido víctimas de violencia.

Me enfocaré en entrevistas y en procesos de sistematización colectivos, a fin de analizar sus experiencias en los ámbitos de la justicia y sus reflexiones sobre los entrecruces de violencia que enfrentan las mujeres indígenas de la sierra tanto al interior de sus hogares, como en sus comunidades y en los espacios institucionales. Me interesa, para este capítulo, analizar la manera en que las mujeres construyen los agravios desde la intersección de múltiples violencias y cómo construyen resistencias desde los márgenes de Zongolica, una región caracterizada históricamente por un extenso sistema de haciendas basado en jerarquías racializadas y desigualdades de clase, producto de despojos y órdenes caciquiles. Finalmente, quisiera apuntar algunas reflexiones finales acerca de la manera en que la perspectiva interseccional puede verse potenciada desde análisis de experiencias concretas, las cuales nos en-

³ El trabajo de investigación se intitula “Violencias interseccionales: Mujeres indígenas y acceso a la justicia en Zongolica, Veracruz”, a partir del cual realicé durante los años 2016-2019, una documentación etnográfica de los trabajos que realizan la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) y la Asociación Civil Kalli Luz Marina. El trabajo es de corte etnográfico y colaborativo. Hemos sistematizado sus experiencias desde las organizaciones, pero también escrito algunos textos.

señan que ni las categorías, ni las relaciones entre ellas, son universales; por lo tanto, la comprensión de la dominación requiere de análisis situados.

Mapeando los márgenes

El concepto de *interseccionalidad* fue acuñado por la activista y académica afroamericana Kimberle Crenshaw, en 1989. En un artículo de 1991 titulado “Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color”, la autora sitúa una reflexión sobre la marginalidad de las mujeres de color tanto en el movimiento antirracista, cuyo sujeto de enunciación es el hombre negro, como en el movimiento feminista, cuya sujeta de enunciación es la mujer blanca. Visibilizar cómo las múltiples formas de violencia se conectan de manera interseccional apunta a repensar los márgenes que van desde la violencia doméstica hasta la estructural, atravesada, a su vez, por la construcción histórica racializada de las identidades en los márgenes de la sociedad mayor. Mucho antes de estas reflexiones, surgidas al calor de las políticas de reconocimiento de los noventa, a lo largo y ancho del continente, feministas latinoamericanas planteaban las múltiples formas de opresión que vivían las mujeres indígenas por su condición de clase, género y etnia, y la manera en que estas múltiples formas de opresión eran negadas por los movimientos de izquierda e indígenas en México (Castañeda, 2012). Si bien estos han sido aportes centrales desde Latinoamérica, la fuerte influencia estructuralista de este pensamiento llevó a que mujeres indígenas se opusieran a definirse desde esa triple opresión victimizante (Cumes, 2012; Macleod, 2011). Sobre todo, como plantea Cumes, la sumatoria de opresiones: de género, etnia, clase, convierte a las identidades basadas en estas categorías en algo naturalmente dado y, por tanto, incuestionable.

La incorporación de estas reflexiones en los espacios internacionales llevó a que, en 2010, se emitiera una recomendación general en la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés).⁴ Esta incor-

⁴ La recomendación General n° 28 de 2010 de la CEDAW plantea la interseccionalidad

poración fue un logro importante de la lucha que mujeres indígenas encararon a raíz de su participación en convenciones y plataformas internacionales, como el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), creado en 1995.⁵ Así mismo, estos procesos se dieron a la par de una mayor participación de mujeres dentro de los movimientos indígenas en Latinoamérica, lo que llevó a reflexiones sin precedentes sobre la relación colonialidad-raza-género como engranaje de poder y sistema de dominación, que define la situación de amplias poblaciones indígenas en relación a los Estados nacionales y la sociedad mayor. Los planteamientos desde la participación de mujeres indígenas generaron intensos debates en torno al binomio “derechos colectivos *vs.* derechos de género”, que fraguaron álgidas discusiones al interior de los movimientos y dentro de las esferas académicas y activistas.

Margara Millán (2011) documenta estos debates que se dieron entre un sector feminista en México y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, enfocándose en el rechazo del movimiento a establecer acciones para la legalización del aborto al interior de sus comunidades. Este debate tenía como trasfondo, desde un sector feminista principalmente urbano, la asunción de que los “usos y costumbres” eran negativos para las mujeres y que su reconocimiento podría significar un retroceso en la garantía de los derechos de género (Sieder y Sierra, 2010; Hernández, 2010). Desde la línea de la antropología jurídica que combinaba perspectivas desde el feminismo y el derecho, se presentaban otras posibilidades no tan enfrentadas entre los derechos colectivos e individuales. Si el reconocimiento legal de los derechos colectivos era un hecho, había que comprender cómo en los mismos se gestaban negociaciones, en tanto se ve al derecho como campo de disputa (Chenaut, 2007; Sierra, 2004). Sin embargo, esas mismas autoras plantean que denunciar las problemáticas de género al interior de las comuni-

como concepto básico para entender el alcance de los Estados, siendo que la discriminación de género está unida de manera indivisible a otros factores que afectan a la mujer como la raza, la etnia, la religión, etcétera.

⁵ El FIMI publicó un informe en 2006 denominado “Mairin Iwanka Raya: Indigenous Women stand against violence”; y, en 2012, “Inequidades: manifestación de la violencia estructural hacia mujeres indígenas”. Ambos muestran la manera en que la militarización y los despojos territoriales afectan de manera especial a mujeres indígenas, por situarse en el entrecruce de diversas formas de violencia que afectan los territorios indígenas.

dades y las organizaciones indígenas no se ha dado sin resistencias. La preocupación expresada por muchos sectores indígenas sobre la suerte de criminalización hacia los derechos colectivos, en un momento de embates violentos sobre sus comunidades, hace de la perspectiva de género una cuestión muy difícil de plantear en escenarios colectivos de defensa del territorio.

Si bien el reconocimiento de que ciertas categorías como la raza, el género, la etnicidad y la clase, entre otras, definen las diferenciaciones en las experiencias de las mujeres y sacuden la homogeneidad y pretensión de universalidad de la categoría “mujer”, el análisis de estas dominaciones cruzadas supone un importante reto teórico y metodológico. Uno de ellos tiene que ver con el riesgo de volver la interseccionalidad un marco en el que todo cabe, lo que restaría su enorme potencial político y analítico, al no universalizar las desigualdades y articulaciones de las categorías. Por otro lado, nos enfrentamos ante el constante riesgo de volver las categorías entidades aisladas que deriven en conclusiones cuestionables acerca de que las mujeres indígenas son triplemente oprimidas. Para el trabajo de investigación que realizo, estos retos y riesgos se han convertido en tensiones productivas que, aunque no las he resuelto completamente, me permiten seguir indagando y profundizando acerca de cómo se dan estas articulaciones en escenarios concretos y cómo las mismas son contestadas. Para esto, la etnografía y la colaboración con organizaciones se ha vuelto un método fundamental de documentación e interpretación.

Memorias y acciones desde Zongolica

Teresa, mujer indígena nahua de alrededor de cuarenta años, es una de las coordinadoras de la CAMI, y una lideresa de su comunidad. Participa de la organización, desde que se formó en 2007, con otras 15 mujeres que comenzaron por aquellos años a atender a mujeres que vivían violencia.⁶ La primera acción que encararon desde la CAMI fue la im-

⁶ En 2003, surgió el programa de las casas de la mujer indígena en varios estados del país, inicialmente como parte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos

plementación de una encuesta. Sin embargo, rápidamente se dieron cuenta del silencio alrededor de esta problemática: “Algunas de estas respuestas eran ‘Antes, ahora ya no’. Para nuestra sorpresa, los resultados arrojaron un diagnóstico negativo” (Entrevista Teresa, Zongolica, 6 de abril de 2017). Fue por esta razón que decidieron realizar una obra de teatro a la que titularon “Ya nunca más”, donde luego de representar una situación de violencia intrafamiliar y la peregrinación de mujeres en los espacios de salud y justicia, preguntaban al público si habían experimentado algo semejante. Los resultados comenzaron a ser cada vez más altos, sobre todo cuando decidieron vender los ojos de hombres y mujeres para que levantaran la mano en caso de una respuesta afirmativa.

Mientras conversábamos con Teresa, por varios días, acerca del proceso de formación de la CAMI, me compartió una situación muy traumática que experimentó. Fue gracias al trabajo durante años con la CAMI y a las capacitaciones y el apoyo emocional entre ellas que logró narrarlo, “sin quebrarse”, muchos años después. Su relato tenía una secuencia narrativa muy ordenada, lo había perfeccionado por las múltiples veces que debió declarar como testigo del descubrimiento de un cuerpo sin vida al costado de un camino que conecta su comunidad con otra, en mayo de 2017. Ella la reconoció enseguida. Era Adelaida, y rápidamente pensó que se había tratado de un feminicidio, tal como lo nombró en ese momento.⁷

Indígenas (CDI), para lo cual diversos grupos de mujeres indígenas fueron convocadas para atender diversas problemáticas que enfrentan como mujeres indígenas en sus regiones dependiendo de diagnósticos iniciales y enfocadas en diversas dimensiones como la violencia obstétrica, la violencia doméstica, entre otras. Actualmente, hay 31 CAMI instaladas que operan mujeres indígenas organizadas y que reciben financiamiento de la CDI y de otros organismos públicos y privados.

⁷ El caso no se investigó como feminicidio, según relataron las mujeres, sin embargo, hay elementos específicos de su aparente homicidio que llevaron a las mujeres a hablar de feminicidio en muchos de estos sucesos. La principal razón fue que, en el hallazgo del cuerpo de Adelaida como en otros, los cuerpos aparecieron en lugares públicos. Según lo establece el código penal federal, en su artículo 325, así como el código penal de Veracruz “Se considera que existen razones de género cuando concurra alguna de las siguientes circunstancias: 1. La víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo; 2. A la víctima se le hayan infligido lesiones o mutilaciones infamantes o degradantes, previas o posteriores a la privación de la vida o actos de necrofilia; 3. Existan antecedentes o datos de cualquier tipo de violencia en el ámbito familiar, laboral o escolar, del sujeto activo en contra de la

Ella llevaba un suéter de estambre que son muy difíciles que los perros lo rasguen. El suéter estaba hecho como en tres o cuatro pedazos en los matorrales de metro y medio. Estaba encima de los matorrales. O sea que los perros lo pudieron reventar y lo pudieron dejar tirado en el suelo, pero no azotarlo. La señora estaba amordazada, sin ropa interior. Su ropa interior estaba tirada a dos o tres metros de ella. Sus papeles estaban en el camino como a diez o quince metros antes de llegar a donde estaba el cuerpo, pero no en el camino, sino en el monte. Ella estaba tapada con un nylon, del estómago para abajo. Un pie ya estaba comido por los perros. Nada más tenía el puro hueso. En las piernas se le veían unos pedazos de palo. Fue muy difícil pensar que se haya caído y se haya enterrado los palos, como luego dijeron en la Fiscalía (Entrevista Teresa, Zongolica, 6 de abril de 2017).

En este caso, Teresa fungió como testigo del hallazgo, pero también porque había estado con ella, posiblemente unas horas antes de que ocurriera su aparente homicidio. Adelaida había estado en su casa una semana antes y se habría ido por el camino donde luego fue encontrada muerta.

A partir de ese día empezaron a llegar los judiciales. Despertaba y estaban ahí ellos esperándome en la puerta de mi casa. Preguntándome y me decían ‘Señora, nos tiene que acompañar’. Entonces yo me arreglaba y me traían a Zongolica [municipio]. A veces eran dos o tres veces. Me pedían declaración. Y lo mismo, y lo mismo y lo mismo. Ese caso quedó tapado diciendo que fue un aborto mal practicado. Me dijeron “No se preocupe, fue un aborto”. Yo les respondí, “pero ¿por qué? si fue amordazada. Si ella llevaba un suéter de estambre, ¿De dónde sacó un cinturón de gabardina?” Porque estaba amordazada con un cinturón de gabardina. Y me dijeron: “No, es que las mujeres de rancho, de comunidad, muerden algo

víctima; 4. Haya existido entre el activo y la víctima una relación sentimental, afectiva o de confianza; 5. Existan datos que establezcan que hubo amenazas relacionadas con el hecho delictuoso, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima; 6. La víctima haya sido incomunicada, cualquiera que sea el tiempo previo a la privación de la vida; 7. El cuerpo de la víctima sea expuesto o exhibido en un lugar público”.

cuando se van a aliviar”. Yo siempre me he aliviado normal, nunca mordí nada. (Entrevista Teresa, Zongolica, 6 de abril de 2017).

Zongolica representa una de las tres regiones indígenas del país que más violencia hacia las mujeres reporta,⁸ y es, con los Altos de Chiapas, la región que sobresale por tener el doble de prevalencia de la violencia con respecto al estado. Se encuentran en esta sierra los municipios con mayores índices de pobreza del país: Mitla de Altamirano y Tehuipango, lo que la ha convertido en objeto de numerosos diagnósticos e intervenciones de políticas sociales, como la “Cruzada contra el hambre”, programa social del expresidente Peña Nieto, lanzado en Mitla de Altamirano.

Los informes basados en algunas encuestas realizadas en los últimos años en Zongolica nos muestran de manera general algunas problemáticas que experimentan las mujeres indígenas. Por ejemplo, el informe del Instituto Veracruzano de las Mujeres, de 2014, llevado a cabo en Zongolica, plantea que un 81.3% de mujeres indígenas son consideradas inactivas y no perciben remuneración. El analfabetismo entre mujeres alcanza un 39.1%, en relación a un 22.4% de hombres en la misma condición. Menos de la mitad de las mujeres (45%) se consideran dueñas de bienes materiales, número menor en relación a otras regiones (que exceden el 60%). Aunque es principalmente de tenencia privada, las mujeres no acceden a la tierra en Zongolica. Muchas de ellas deben vivir en casa de sus maridos una vez casadas y, para algunas a quienes entrevisté, el no tener acceso a un patrimonio propio, o ser despojada de la herencia por parte de su propia familia, lleva a que les sea más difícil salir de la situación de violencia. En mi investigación, documenté también que la falta de acceso a la educación genera una situación de desconocimiento y una dificultad mayor para relacionarse con las instituciones de justicia y salud, ya que pocas veces se cuenta con intérprete. Para el diagnóstico mencionado del Instituto Veracruzano de las Mujeres, son estos dos espacios donde las mujeres indígenas se vuelven objeto de violencia por parte de sus funcionarios. Tratos inhumanos y degradantes vinculados a su condición de

⁸ Encuesta Nacional sobre Salud y Derechos de Mujeres Indígenas. CDI-ISP, 2008.

género, pero también étnica, y referencias continuas a su color de piel y estatura que, por ejemplo, los médicos vinculan con la desnutrición, y carencias hereditarias fueron las declaraciones de las mujeres indígenas en los foros realizados.⁹

La situación de violencia estructural, ampliamente reconocida para el caso de Zongolica, se suma a una situación menos documentada de violencia extrema, es decir, de los homicidios de mujeres –con ciertas características de feminicidios– que han ido en aumento en los últimos años y que se vincula con el aumento estrepitoso de asesinato de mujeres, feminicidios y desaparición de mujeres en el estado de Veracruz en los últimos años (Casados, 2016).¹⁰ Las mujeres indígenas de la CAMI registraron por lo menos seis feminicidios de mujeres cercanas en los años que comenzaron su trabajo, de los que nunca se supo quién había sido el agresor, tampoco hubo seguimiento, ni investigaciones, salvo en uno porque se trató de su pareja. Por otro lado, las mujeres plantean el miedo que provoca la denuncia de familiares, cuando en algunos casos se sospechó del involucramiento de las fuerzas de seguridad, como en el de Ernestina Ascencio y, en otros, de autoridades locales.

Algunos apuntes sobre los márgenes del Estado en Zongolica

La sierra de Zongolica es una de las regiones con mayor índice de población indígena en el estado de Veracruz. Se encuentra contenida en la región mayor de las Altas Montañas, cuya población hablante de

⁹ “Diagnóstico sobre la situación de las mujeres con enfoque de género en las Sierras de Zongolica y Santa Martha” (Instituto Veracruzano de las Mujeres, 2014).

¹⁰ Aunque no hay datos oficiales de víctimas de feminicidios, investigaciones de académicas como Estela Casados, basadas en la prensa, registran un aumento considerable en los últimos años. Desde 2000 y hasta el 31 de agosto de 2016 se documentaron en la prensa 1,222 mujeres asesinadas. En los primeros ocho meses de 2016 fueron 115 los casos registrados. En 2014 se registraron 88 mujeres desaparecidas entre 13 y 18 años, siendo este número casi duplicado en 2015 con 153 casos (Datos obtenidos del Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres y niñas en Veracruz de la Universidad Veracruzana. Disponible en <https://www.uv.mx/ouv mujeres/>).

una lengua indígena es de 152,000 personas.¹¹ Aparte de ser una región con una importante diversidad climática y geográfica, su condición fronteriza con los estados de Puebla y Oaxaca y la carencia de infraestructura para la comunicación, la ha vuelto atractiva para diversos botines productivos. Históricamente, la “integración” indígena implicó una asimilación a relaciones de poder desiguales basadas en fuertes jerarquías. Diferentes recursos llevaron a incursiones en sus territorios y dominios en diversas épocas desde la colonia. El primero fue el tabaco, seguido por la caña de azúcar y, por último, el café. Colonos extranjeros y mexicanos se instalaron en sus tierras, a través de mercedes coloniales y favores militares durante la independencia mexicana y el porfiriato, despojando a indígenas de sus comunidades, quienes se desplazaron hacia los escalafones más fríos y secos de la sierra, y utilizando su mano de obra.

Para 1850, había en la región 23 haciendas establecidas y con la revolución no hubo grandes cambios pues, en 1928, el 80 por ciento de las familias en Zongolica no tenía tierra, mientras el tres por ciento poseía el 80 por ciento de las propiedades (Rodríguez, 2003). Los grandes productores de café, dueños de las tierras, no sólo controlaban a los indígenas pagando en especies en las propias tiendas de rayas de sus haciendas, sino también se convirtieron en los prestamistas para los pequeños indígenas que lo cosechaban, así como para la compra, venta y traslado del grano que dejaba la mayor ganancia. Estos caciques, entre los cuales también se encontraban indígenas, se volvieron los detentores de mayor capital político en la región.

Los despojos históricos han situado a la región en un botín de negocios para muchas familias poderosas asentados en la sierra desde la colonia. Paisajes del despojo por parte de hacendados son recordados por muchas mujeres como la forma en que sus padres eran sometidos a una suerte de esclavitud que generaban tristeza y violencia al interior de la familia. Incluso estas memorias no son tan históricas porque algunas de las haciendas continuaron funcionando hasta la crisis cafeta-

¹¹ Se destacan los municipios de Astacinga, Atlahuilco, Magdalena, Mixtla de Altamirano, Los Reyes, Soledad Atzompa, Tehuipango y Tlaquilpa por poseer más del 90% de población mayor de cinco años hablante de náhuatl.

lera de la década de los ochenta. Varias personas que conocí durante estos años tienen recuerdos de las haciendas, sea porque ellas mismas o sus familiares más cercanos trabajaron en alguna de ellas.

La crisis del café llevó a la migración de hombres indígenas hacia otros estados del país y los Estados Unidos (Rodríguez, 2015) y a una pobreza cada vez mayor entre las familias de Zongolica. Las haciendas en esta región son hoy espacios en ruinas de una época de esclavitud que dejó a los indígenas en un estado de tristeza y sumisión, algo que ha sido escasamente abordado para esta región. El café se recuerda a partir de emociones encontradas de acuerdo al lugar que ocupaban en estas estructuras de racialización: por el dinero que movió en las comunidades, pero también por la explotación y el despojo que supuso. Las relaciones con hacendados y familias comerciantes no indígenas llevaron a relaciones de dominio extremadamente desiguales basadas en una jerarquía racializada que continúa al día de hoy, pero bajo diferentes botines productivos.

En un trabajo publicado recientemente acerca de las memorias de las haciendas (De Marinis, 2018), recupero la importancia de analizar esta “cultura de servidumbre” (Cumes, 2014) creada en las haciendas, a partir de la cual se construyeron las relaciones de poder racializadas en la sierra. Indagar acerca de las memorias sobre la vida en estos sistemas, me permitió adentrarme en estas estructuras históricas de dominio racial y colonial hacia hombres y mujeres con el fin de contribuir a largo plazo en la historización de las violencias y su relación con las formas contemporáneas de violencias que viven hombres y mujeres en las comunidades, así como las experimentadas por las mujeres indígenas (Cervone y Cucurí, 2017). La continuidad de estos despojos hacia comunidades indígenas se vio recrudescida, en los últimos años, a partir de un incremento estrepitoso de la violencia criminal que supuso la presencia de cárteles que disputan plazas en las faldas de la sierra y el control de las rutas estratégicas de Zongolica.¹²

¹² Según el Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP) entre 2014 y 2016 de los 20 municipios con mayor tasa de homicidio por armas de fuego, cuatro corresponden al estado de Veracruz: Orizaba, Poza Rica, Coatzacoalcos y Xalapa. En 2016, Veracruz ocupaba el tercer lugar de homicidios dolosos de todas las entidades federativas, después de Guerrero y el Estado de México. También ocupó el tercer lugar en secuestros, luego del Estado

En los años en que las incursiones de grupos criminales iban en aumento, con el control de caminos y el incremento de secuestros y asesinatos, acontecieron los asesinatos de mujeres que las integrantes de la CAMI recuerdan. Todos ellos, a excepción de uno en el que su pareja estaba involucrada, quedaron en la impunidad. En algunos casos, las autoridades intervinieron para lograr el silenciamiento de la familia y que no continuaran con los procesos legales. Como lo comentó Paula, una mujer de cerca de cincuenta años quien compartió otro caso cercano de asesinato de una mujer en su comunidad:

Al hijo de la señora Marta le llegaron del municipio para que se callara. Cuando exhumaron el cuerpo, vinieron las autoridades. Aun así, le dije-ron a los familiares “no se preocupe, usted no va a revivirla. Ya está muerta”. Y le hicieron unas casas... ¡Pero bonitas! Al hijo y a la hija de la señora les hicieron unas casas con regaderas, con su baño, con loseta, de todo, de lujo. Eso fue por la autoridad que tapó todo (Entrevista grupal mujeres, CAMI, 6 de abril de 2017).

Las mujeres asesinadas, con signos de violencia sexual, arrojadas en los caminos que conectan las comunidades representaron una situación distinta a la experimentada en relación con la violencia de género de años anteriores. En muchas de las entrevistas registradas durante mi investigación en la sierra, logré registrar, desde la percepción de mujeres defensoras, que la presencia de armas y drogas genera como consecuencia una mayor intensidad en la severidad la violencia de género. La mayoría de las defensoras reconocen que este tema no es nuevo, de hecho, muchas de ellas fueron víctimas de violencias en sus familias como hijas y/o esposas, pero sí dan cuenta de cambios en la manera en

de México y Tamaulipas. Entre 2014 y 2016 se denunciaron 350 desapariciones forzadas en el estado. Las investigaciones sobre violencia en Veracruz plantean que fue durante el sexenio del gobernador Javier Duarte Ochoa (2010-2016), que la situación de violencia generalizada llegó a niveles nunca antes registrados en el estado. Se sumó a esta situación, la persecución a activistas y periodistas-19 periodistas fueron asesinados en el periodo-, un incremento estrepitoso en el número de desapariciones forzadas y hallazgo de cuerpos en numerosas fosas clandestinas. Mucho antes de este sexenio, marcado como el más violento, se experimentaba un aumento en el número de feminicidios y desapariciones forzadas de mujeres y niñas (Casados, 2016).

que esta violencia ha comenzado a expresarse en el contexto de despojo que viven. Paula lo narró de la siguiente manera:

Siempre hubo feminicidios, pero no estaban dados a conocer quizás porque eran cometidos en las propias viviendas y todo había quedado tapado. Pero estos como se dieron en los caminos fueron más mediáticos, más sonados (Entrevista Teresa, Zongolica, 6 de abril de 2017).

En los márgenes de la (in) justicia

Una de las cuestiones que aparecieron en los diálogos con ellas, es su preocupación por la poca importancia que las autoridades indígenas dan a la violencia contra mujeres indígenas. Las mujeres compartieron, en varias entrevistas y grupos focales, que, o salen de la cárcel comunitaria con un simple monto de dinero, dejando a las mujeres en condiciones de vulnerabilidad mayores, o porque son compadres o amigos no hacen mucho. Incluso mencionan ciertas apelaciones a un orden moral en el que la mujer “debe aguantar al marido”. Sin embargo, las mujeres de la CAMI son conscientes respecto a la importancia de capacitar a las autoridades en la perspectiva de género. Es por esta razón que, para ellas, contar con leyes nacionales y estatales que las proteja como mujeres les permite un mayor control sobre este tipo de abusos y silencios. Aunque, como me manifestaron en diversas oportunidades, las leyes vigentes no contemplan su situación como mujeres indígenas y los múltiples casos compartidos, como el que narraré a continuación, dan cuenta de estas enormes dificultades y de las estrategias que construyen para garantizar el acceso a la justicia como mujeres indígenas.¹³

La labor que realizan las mujeres en la CAMI se podría resumir, como ellas lo definen, en “vigilar y controlar que las autoridades hagan su traba-

¹³ Esta constituye una reflexión más amplia compartida por mujeres indígenas en foros y consultas: la importancia de la legislación vigente como la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAVLV) no significa necesariamente una mayor protección de derechos de las mujeres indígenas debido, principalmente, a las políticas descontextualizadas y a la ausencia de una perspectiva intercultural del sistema de justicia (CDI, 2012; CONAVIM, 2017).

jo”. Desde que comenzaron en 2008, han atendido alrededor de 300 casos por año de mujeres indígenas que llegan a plantear una denuncia sobre violencia intrafamiliar o comunitaria, o por casos de solicitud de pensiones alimentarias. No en todos los casos llegan a las instancias de justicia oficial, sólo cuando se trata de una situación grave, o cuando la vida de la mujer o los niños están en riesgo. En esos casos, ellas son las intérpretes de las mujeres ante los abogados que toman las declaraciones y los jueces en las instancias de las mediaciones. Esto significa que el trabajo de mujeres indígenas, atendiendo a otras mujeres indígenas, se vuelve muy importante en tanto la mayoría de las veces actúan como intérpretes. Para ilustrar cómo actúan estos márgenes dados por la lengua, pero también por la dificultad en nombrar el agravio, narraré un caso que siguió la CAMI.¹⁴

Al poco tiempo de haberse creado la organización, una joven de alrededor de veinte años se acercó para denunciar que había sido víctima de violencia sexual en un camino de su comunidad. Por la gravedad del caso decidieron rápidamente acompañarla a poner la denuncia ante la fiscalía de la cabecera municipal.

A mí me tocó. La señora fue a denunciar que fue violada por un hombre, pero como habla el náhuatl... Ese día me acuerdo nos tardamos como cuatro horas [...] Dije, ‘¡Dios mío!’ Después de que fuiste violada, lastimada y no sé qué tanto y todavía que te preguntan y que te digan “¿Qué te hicieron?” Tú dices que te violaron, “¿Qué te hicieron?” Ella en su lengua dice [habla en náhuatl] “Dice que le hizo feo”.

El “feo” no servía a los fines de la denuncia. La abogada que tomaba la declaración insistía por los detalles de manera incisiva y, por momentos, violenta. Buscaba, según la acompañante de la joven, que contara cómo había sido la violación.

“¿El feo? ¿Qué es eso?” Le pregunté a ella. [Habla en náhuatl] “Dice que la tiró”. Dice la licenciada: “La tiró y ¿qué? ¿Ahí la dejó?”. Y le vuelvo a preguntar [y responde] “Es que él me tiró”.

¹⁴ Las citas que aquí se retoman son extractos de la entrevista realizada a Marta, defensora que acompañó el caso. La entrevista fue realizada el 30 abril de 2017.

La insistencia y desesperación de Marta en el acompañamiento y la falta de comprensión de la abogada de la fiscalía llevaron a la defensora a cambiar la estrategia.

Hasta que yo misma metí la idea. Pensé ¿cómo le voy a decir que me diga ella que le hizo feo, aunque no me quería decir cómo era la cosa? Le digo “¿Tú conoces tu cuerpo? ¿Cómo se llama?, pero en tu lengua” Me dijo que sí. Y entonces le pregunté “¿Cómo le conoces por donde te orinas?” Dijo “*toto*”. La licenciada estaba escribiendo. Le digo [a la joven] “¿Y el del hombre?”. Y me dijo también que *toto*. Quien tomaba la declaración iba nombrando mientras escribía “El toto es vagina o vulva y el toto del hombre es pene. “Ora [*sic*] sí ya quedó más claro”.

Para la defensora, el problema estaba en que nunca les habían enseñado a nombrar sus órganos sexuales. “Por eso no saben, ellos no más le ponen un nombre *toto*, *pipi* o los nombres que ellos le quieran poner, porque desconocen el verdadero nombre de los órganos sexuales”. El agresor no era de su familia, sino un hombre que la encontró en un camino, se abalanzó sobre ella y la violó sexualmente.

Ella me estaba diciendo y yo traduciendo. Sentía que íbamos bien porque la licenciada aceptó que ella sí fue violada. Se tardó porque no decía exactamente cómo fue la violación, la muchacha desconocía los nombres, ella decía “me hizo feo”, para ella ese “feo” es violación. Es que la violó, que la golpeó, pero la licenciada quería llegar a saber que si la penetró.

La imposibilidad de nombrar se debía a la ausencia de esta palabra en su propia lengua. Pero también al desconocimiento de quien registraba la denuncia, pues buscaba que la víctima lo narrara desde marcos específicos. Incluso, que lo hiciera sintéticamente para los fines de una denuncia, aunque la violencia sexual sea un agravio difícil de plantear aún en el propio idioma. Para esto, el trabajo de la acompañante, defensora e intérprete fue fundamental. Finalmente, luego de muchas horas, la denuncia pudo ser establecida. La abogada “sí le creyó que fue violada” y el largo proceso judicial finalizó con el encarcelamiento del agresor. En nuestra entrevista, una de las cuestio-

nes que más repetía Marta era “¿Qué habría pasado si esta joven iba sin alguna de nosotras?”.

Sentí que las mujeres que han llegado ahí antes que nosotras estuviéramos no han sido escuchadas, ni resuelto su problema porque pues la licenciada no sabe, no habla náhuatl. Lo otro, la víctima no dice exactamente cómo fue la violación, porque para ellos le “hizo feo” pues significa que le hayan tocado el cuerpo, que la hayan violado, muchas cosas. Entonces dije “Cuánta gente ha quedado sin resolver el problema, sin que haya justicia, por no saber, no conocer su cuerpo, cómo se llama, qué es lo que pasa, de dónde las agarran. Pero también a la vez me sentí, cómo te explicaré, Natalia, porque se pudo hacer la denuncia, aunque nos tardamos, se pudo hacer la denuncia. A la muchacha la ayudé cómo que a decir cómo se llama su cuerpo, qué fue lo que le pasó; y para mí quedé contenta de que sí se logró lo que ella venía pidiendo. Y vuelvo a repetir: ¿cuántos casos se han quedado así por el desconocimiento?”

El problema de la revictimización de mujeres apareció en nuestra conversación por la impotencia que le generó a Marta tiempo después, cuando la joven debió regresar en sucesivas ocasiones a contar lo mismo. El descreimiento a la víctima, sumado a la enorme burocracia, generó gran preocupación en Marta durante el seguimiento a este caso.

Una se siente... uno se siente mal, porque, digo: después violada, no sé qué tanto pasó y volver a recordar ese momento que para la víctima pues es doloroso porque recordar y pues uno no le puede sanar todo (sic) esas heridas que ella vive. Aunque habla...pero lo que ya vivieron lo tienen guardado acá [señala su corazón] y eso no se les olvida. Aunque la justicia haya hecho justicia y el individuo se fue a la cárcel, pero eso no significa que la víctima sane, porque es una de las cosas que se queda una siempre con eso.

Para las mujeres de la CAMI, la atención individual y el acompañamiento en las instituciones de justicia es fundamental, sin embargo, su trabajo abarca un espectro más amplio de acciones, como lo son los talleres y foros que realizan en las comunidades de los cua-

tro municipios de la sierra donde trabajan. Los talleres están dirigidos principalmente a las mujeres de las comunidades, pero también a autoridades y hombres. Se trata de talleres de sensibilización que les permiten realizar diagnósticos comunitarios, a través de una obra de teatro sobre violencia, derechos y autoestima. En las comunidades, se enfrentan a la vergüenza que sienten las mujeres a reconocer haber sufrido violencia. Esto es compartido para muchas de las regiones indígenas del país. En el último estudio nacional sobre violencia de género en regiones indígenas, el miedo y la vergüenza aparecen como dos de las principales causas por las cuales las mujeres no buscan justicia (Conavim, 2017).

Reflexiones finales

Judith Butler (2012) plantea que la deshumanización es menos producto de un discurso en sí que del rechazo propio del discurso, de una negación de la posibilidad de nombrar los agravios y a las víctimas. Para las mujeres indígenas, esta negación no sólo se construye por el género, sino que también operan formas específicas de racismo, discriminación étnica, pobreza, analfabetismo, entre otras. Hacer visible cómo las múltiples formas de violencia se conectan de manera interseccional implica, tal como lo planteé a partir del trabajo que realizan defensoras de mujeres en Zongolica, repensar los márgenes como sitios ambiguos construidos a partir de límites porosos entre diferentes expresiones de violencia actuales e históricas. Estos márgenes están, a su vez, definidos por la construcción histórica racializada de las identidades en los márgenes de la sociedad mayor.

Presenté en este capítulo algunas aproximaciones iniciales para comprender esos márgenes desde una experiencia concreta y situada que nos muestra cómo las categorías de género, racialización, etnicidad y clase no conforman entidades aisladas, sino que se entrelazan de múltiples maneras en las experiencias de mujeres indígenas. Compartí así mismo algunas preocupaciones sobre las posibilidades de aterrizar metodológicamente la perspectiva *interseccional* en nuestros trabajos; preocupación compartida con un grupo de mujeres académicas y activis-

tas, con quienes llevamos a cabo un trabajo colectivo de varios años,¹⁵ en el que nos hemos planteado la necesidad de ubicar la dimensión territorial y la experiencia colectiva de despojo contra comunidades indígenas, para concretar y potenciar políticamente esta perspectiva.

Analizar la violencia contra mujeres indígenas nos enfrenta a grandes retos. Uno de ellos es documentar otras formas de violencia sobre los territorios indígenas que agravan la vulnerabilidad experimentada como mujeres y como indígenas, tanto al interior como fuera de sus comunidades. Nombrar la violencia implica para las mujeres de la sierra desestabilizar órdenes de género, pero también romper con otros márgenes construidos a partir del racismo y las desigualdades que experimentan en la sociedad mayor. Estos márgenes definen exclusiones, pero también se vuelven sitios de resistencias que permiten visibilizar y descifrar silencios históricos, cuestionando y desestabilizando categorías y dominaciones vistas de manera aislada.

Referencias bibliográficas

- BUTLER, J. (2012) *Vida Precaria. El Poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CASADOS, E. (2016) Impunidad e invisibilización de los feminicidios en Veracruz. *Clivajes*, 3 (6), 58-78.
- CASTAÑEDA, P. (2012) Antropólogas y feministas: Apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social de la UBA*, 36, 33-49.
- CERVONE, E., y Cucurí, C. (2017) Indigenous Justice, Gender Inequality and Intercultural State: The case of Chimborazo, Ecuador. En: *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Plural*

¹⁵ En estos espacios participaron investigadora de varios países entre las que se encuentran Rachel Sieder, Aída Hernández, Teresa Sierra, Emma Cervone, Cristina Cucurí, Adriana Terven, Leonor Lozano, Mariana Mora, Ana Cecilia Arteaga, Morna Macleod. El producto de años de trabajo fue publicado este año por la editorial Rutgers University Press: "Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America", editado por Rachel Sieder (2017).

- legalities in Latin America*. Sieder, R. (ed.). Rutgers University Press, 120-149.
- CHENAUT, V. (2007) Género y Justicia en la Antropología Jurídica en México, Papeles de Trabajo. *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 15,47-72.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS E INSTITUTO NACIONAL DE SALUD PÚBLICA (2008) *Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas: ENSADEMI 2008*. Ciudad de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto Nacional de Salud Pública.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2012) *Informe de la Consulta Nacional sobre la situación que guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y comunidades*. Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- COMISIÓN NACIONAL PARA PREVENIR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES (2017) *Informe del Estudio Nacional de Violencia de Género en Zonas Indígenas de México*. México: CONAVIM-Secretaría de Gobernación, CIESAS y Gimtrap AC.
- CRENSHAW, K. (1991) Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- CUMES, A. (2012) Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva a las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, (17), 1-16.
- CUMES, A. (2014) *La india como sirvienta: Servidumbre doméstica colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis doctoral no publicada. México: CIESAS.
- DE MARINIS, N. (2018) De ruinas y servidumbre: Aproximaciones etnográficas a las memorias de las haciendas de Zongolica, Veracruz. *Abya-Yala: Revista Sobre Acceso à Justiça E Direitos Nas Américas*, 2 (2), 243-275.
- ESPINOSA, G. (2013) *Rompiendo el Silencio: Ichkahualistli Sihuame en lucha contra la violencia hacia las mujeres de la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México: CDI.

- HOOKS, B. (1984) *Feminist Theorist from Margin to Center*. Boston: South End Press.
- INTERNATIONAL INDIGENOUS WOMEN'S FORUM (2006) *Mairin Iwanka Raya: Indigenous Women Stand Against Violence: A Companion Report to the UN Secretary-General's Study on VAW*. USA: FIMI.
- _____ (2012) *Inequidades: Manifestación de la violencia estructural hacia las mujeres indígenas*. Disponible en: <http://www.watu.org/web/Images/Archivos/NOT_I_192_C_1.PDF>.
- GONZÁLEZ, I. (2008) *Autopsia de un copo de nieve*. Ensayo ganador del concurso nacional de ensayo político juvenil, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Disponible en <http://www.filos.unam.mx/CNEPJ/categoriaA/AUTOPSIA_DE_UN_COPO_DE_NIEVE.pdf>.
- HERNÁNDEZ, R. A. (2010) Violencia de Estado y Violencia de Género: las paradojas en torno a los derechos humanos de las Mujeres en México. *Trace*, 57, 86-98.
- INSTITUTO VERACRUZANO DE LAS MUJERES (2014) *Diagnóstico sobre la situación de las mujeres con enfoque de Género en la Sierras de Zongolica y Santa Martha del estado de Veracruz*, Xalapa: IVM.
- LUGONES, M. (2008) Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9 (2), 73-101.
- MACLEOD, M. (2011) *Nietas del fuego, creadoras del alba. Luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala: FLACSO.
- MILLÁN, M. (2011) Feminismo, poscolonialidad, descolonización ¿Del centro a los márgenes? *Andamios*, 8 (17), 11-36.
- RODRÍGUEZ, T. (2003) Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz. México: CIESAS.
- _____ (2015) Prácticas territoriales y dinámicas migratorias en la sierra de Zongolica, Veracruz. *Ullúa*, (25), 69-91.
- SIEDER, R. (2017) *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Plural legalities in Latin America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- SIEDER, R., y Sierra, M. T. (2010) *Indigenous Women's access to Justice in Latin America*. Hoja de trabajo, CMI. Disponible en <<http://www.cmi.no/publications/publication/?3880=indigenous-womens-access-to-justice-in-latin>>.

- SIERRA, T. (2004) Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. *Desacatos*, (15), 126-147.
- VIVEROS, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (52), 1-17.

El *continuum* de la violencia neocolonial contra las mujeres indígenas en México y Canadá

*Cristina Oehmichen-Bazán*¹

Introducción

La violencia en contra de las mujeres ha alcanzado niveles de virulencia y amplitud alarmantes en diversas partes del mundo. Su extensión ha llevado a considerar que se trata de una “guerra contra las mujeres” (Segato, 2016), consistente en una embestida familista y patriarcal que busca disminuir o anular los derechos conquistados por las mujeres en décadas anteriores. Esta ofensiva incluye la demonización de una supuesta “ideología de género” y la defensa a ultranza del ideal de la familia monógama y heterosexual. Su ascenso coincide con la emergencia de nuevas expresiones de racismo y el retorno de las que se creían superadas, así como de la xenofobia y la homofobia.

En este contexto, las condiciones de vida de las poblaciones indígenas del mundo se han visto envueltas en un contexto paradójico, pues si bien se habla del multiculturalismo y se reconocen sus derechos en la legislación internacional y en las constituciones de los Estados nacionales, paralelamente, el capital se apropia de sus territorios y recursos naturales a través de la proliferación de proyectos mineros, energéticos, agrocomerciales, inmobiliarios y turísticos que supuestamente generan empleos y promueven el desarrollo, pero que en general tienden a despojar a los pueblos de los últimos reductos territoriales con los que cuentan para mantener y reproducir sus culturas. En la nueva oleada de acumulación, el capital avanza sobre los territorios indígenas muchas veces contraviniendo los acuerdos internacionales, tales como

¹ Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. cristina.oehmichen@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-4223-3668>>.

la consulta previa, libre e informada a las comunidades establecida en el Convenio 169 de la OIT. A pesar de sus limitaciones y de que se trata de un marco legal cuya aplicación tiende a la esencialización, exotización, privatización y manejo político de las identidades indígenas por las élites (Lehmann, 2016), dicho Convenio se ha convertido en uno de los pocos asideros legales con el que cuentan los pueblos indígenas para defender sus derechos y territorios.

La expansión del capital y los modelos de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), se enfrentan a la oposición de los pueblos indígenas que luchan por la defensa de sus territorios y sus recursos naturales. La acumulación por despojo ha venido acompañada de nuevas formas de violencia económica y política (Damiano, 2017), que se resienten de manera más aguda las mujeres, pues por su condición de género son más vulnerables que los hombres de sus grupos, además de que en ellas recae buena carga del trabajo reproductivo. Las organizaciones de mujeres nativas estadounidenses, por ejemplo, han denunciado la violencia que se vive en sus regiones cuya expresión más descarnada es la “epidemia feminicida”, agudizada por el recorte de los derechos indígenas sobre las reservas. Las disposiciones jurídicas aprobadas en 1973 les afectaron de particular manera, pues se prohibió a los juzgados indígenas sancionar los delitos ocurridos en los territorios de sus reservas. Con ello, se vieron impedidos de juzgar y castigar a los hombres blancos por los abusos cometidos dentro de las reservas, muchos de los cuales han sido delitos contra las mujeres indias. Con el recorte de los derechos indígenas, los delitos quedaron en la impunidad (Indian Law Resource Center, *s/f*).

En Canadá, las organizaciones de mujeres indígenas han denunciado que la violencia sexista y los crímenes que se cometen en su contra han quedado impunes a causa de la omisión de la justicia del Estado. En México, las agresiones contra las mujeres han alcanzado tal notoriedad que organismos internacionales, tales como la ONU, han emitido diversas recomendaciones sobre política pública para frenar la violencia feminicida (ONU Mujeres-México, 2018). En estos tres países la intensificación de la violencia se relaciona, en mayor o menor medida, con la impunidad y la ineficiencia de autoridades

para administrar justicia en delitos contra las poblaciones indígenas, o cuando dicha violencia es minimizada o invisibilizada.

El objetivo de este capítulo es analizar ciertas similitudes y diferencias en cuanto a las estructuras de la violencia que se ejerce contra las mujeres indígenas en México y Canadá, pues a pesar de tratarse de distintos contextos, es posible trazar ciertas regularidades. Parto de la idea de que existe un orden global racializado (Quijano, 2000), el cual nace con la expansión colonial, prosigue bajo formas de neocolonialismo en los estados independientes y se renueva con las políticas neoliberales, las cuales instituyen un determinado orden de género que produce nuevas desigualdades y formas de violencia contra las mujeres (Connell, 2014). La expansión de Europa y el sojuzgamiento de los “pueblos sin historia” (Wolf, 1997) trastocan las relaciones de género, al re-masculinizar los espacios de poder, tanto económico como político. De ahí que sea posible observar la persistencia de estructuras de dominación colonial y de género que guardan ciertas similitudes en el mundo, a pesar de los diferentes contextos y procesos históricos regionales y nacionales.

Al referirme a la violencia que viven las mujeres indígenas en México y Canadá acudo al trabajo realizado en diversos momentos, en estos dos países, entre 2004 y 2016. Gracias al apoyo de la UNAM y del International Council for Canadian Studies, en 2004-2005 realicé una estancia de investigación en Canadá y consulté los archivos del Departamento de Asuntos Indígenas (*Department of Indian Affairs*) en Gatineau, Quebec. La información documental recabada se complementó con mi participación en las diversas reuniones de la Red Dialog, integrada por académicos y dirigentes indígenas de Quebec. Un resultado preliminar fue publicado en un libro coordinado por Lourdes Arizpe (Oehmichen, 2006). Hoy, a 13 años de distancia, el avance del capital sobre los territorios indígenas ha sido una causa estructurante de la violencia en diversas regiones del continente y uno de los ejes que han articulado los movimientos indígenas para defender sus recursos. Esto incluye, desde luego, el ascenso de las luchas de las mujeres indígenas, que tienden a conformar organizaciones regionales, nacionales e internacionales, como es el caso del Enlace Continental

de Mujeres Indígenas² en el cual confluyen organizaciones regionales y nacionales de mujeres.

Los pueblos originarios de México y Canadá

La conformación de la nación en México y Canadá partió de premisas diferentes. Mientras que en México la nación como comunidad imaginada se construyó sobre el discurso del mestizaje y la apropiación selectiva del pasado indígena, en América del Norte el puritanismo anglosajón fue predominante y se proclamó heredero del mundo europeo. En el primer caso, el Estado buscó asimilar a los pueblos originarios a la corriente predominante del mestizaje. En América del Norte, en cambio, la nación se construyó en oposición a los indios (Beaucage, *s/f*).

A pesar de estas diferencias, en Canadá y México se pensó en la población indígena como un mal menor y transitorio, pues pronto terminaría por asimilarse o integrarse a la sociedad mayoritaria. A lo largo del siglo xx, ambos países pusieron en marcha políticas públicas dirigidas a la desindianización e integración de la población indígena a través de instituciones especializadas: el Departamento de Asuntos Indígenas de Canadá y el Instituto Nacional Indigenista (INI) de México. Ambas instituciones tuvieron entre sus funciones llevar a cabo la política pública del Estado nacional hacia la población indígena. A pesar de sus diferencias históricas y culturales, ambas naciones coincidieron en promover la desindianización, como parte del proyecto nacional. A continuación, se detallan algunas particularidades que permiten encuadrar la situación de las mujeres indígenas.

Los pueblos aborígenes de Canadá

En Canadá, a todos los integrantes de los pueblos originarios se les conoce como “aborígenes”. Estos se clasifican en Primeras Naciones, Inuit y Métis (Statistic Canada, 2016). Las Primeras Naciones cons-

² <<http://www.ecmia.org/>>.

tituyen los grupos de aborígenes más numerosos. Sus miembros son reconocidos como “indios” por el estado canadiense, de acuerdo con las normas establecidas en el *Indian Act* (el Acta India). En 2016, las Primeras Naciones contaban con 977 230 personas registradas, concentradas en las provincias del oeste canadiense, principalmente en la Columbia Británica (17.7%), Alberta (14.0%), Manitoba (13.4%) y Saskatchewan (11.7%). Alrededor de un cuarto (24.2%) en Ontario y 9.5% en Quebec (Statistic Canada, 2016).

A las Primeras Naciones les siguen en número los Métis, que son grupos que se autoadscriben y asumen como “mestizos”, producto de la unión entre inmigrantes franceses y mujeres indias. Los Métis se negaron a ser asimilados a la sociedad canadiense y a desaparecer como categoría social distintiva, al asumir una nueva identidad colectiva. Es un caso de etnogénesis en la cual una colectividad cultural se niega a ser identificada como india o como descendiente de los franceses: ellos son diferentes, son Métis. En la actualidad, la comunidad Métis suma 587 545 personas, la mayoría de las cuales vive en Ontario (el 64.3%). El resto habita en Alberta, Manitoba y Columbia Británica. Los Métis son el grupo que muestra el más alto crecimiento entre los pueblos autóctonos canadienses, al registrar en 2016 un incremento de 51.2% con respecto al censo de 2006.

Los Inuit son el tercer grupo aborígen, habita en el Ártico y su población asciende a 65 025 personas (Statistic Canada, 2016). Tres cuartas partes de los Inuit vive en el Este, en Newfoundland y Labrador, área conocida como Inuit - Nunangat, donde cuentan con un territorio autónomo (Beaucage, 2018). Se les conoce también como Inuit Tapiriit. De ellos, la mayoría vive en Nunavut (el 63.7%), que es un territorio autónomo. Los demás habitan en Nunavik, región vecina a Nunavut.

No obstante, la presencia de los miembros de las Primeras Naciones, Métis e Inuit en las ciudades ha ido en aumento. Esta se debe a su salida de las reservas y también al crecimiento natural de la población que vive fuera de las reservas. Su urbanización obedece a la migración y al crecimiento demográfico. En 2016, el censo registró a 867 415 aborígenes viviendo en ciudades de más de 30 000 habitantes. De 2006 a 2016, el incremento de personas aborígenes en áreas metropolitanas

creció un 59.7%. Las ciudades con mayor presencia de aborígenes son: Winnipeg (92 810), Edmonton (76 205), Vancouver (61 460) y Toronto (46 315) (Statistic Canada, 2016).

Casi todos los miembros de las Primeras Naciones están afiliados a una banda. En el Departamento de Asuntos Indios están registradas 621 bandas. La banda es un grupo que comparte un interés común en cuanto a la tierra y recursos con los que cuentan, y muchas veces están relacionados por lazos de parentesco. En el este de Canadá cada banda cuenta generalmente con una reserva o puede tener varias reservas territoriales. Actualmente, quienes viven en reservas conforman una minoría, pues la mayoría de indios ha emigrado a las ciudades.

Los pueblos autóctonos viven en condiciones más precarias que el resto de la sociedad canadiense y sus condiciones de vida se han precarizado debido a las políticas neoliberales (Altamirano, 2013; Hernández *et al.*, 2019) y a la expansión de megaproyectos mineros, hidroeléctricos que se han enfrentado a la resistencia de los pueblos indígenas de Canadá (Beaucage, 2018). Uno de sus principales problemas es el desempleo. La mayoría de las personas que cuentan con un empleo trabajan en el sector primario y laboran para empresas que pertenecen a población no indígena. Dichas empresas se dedican a la explotación de recursos no renovables como son los minerales, el agua y los productos de bosque. En las reservas la población vive en el nivel de subsistencia, labora en trabajos no calificados y practica la agricultura de subsistencia, lo que en varios casos se complementa con la caza y la pesca. Las tierras de las reservas tienen un bajo nivel de desarrollo económico. En las ciudades se ocupan en empleos de baja calificación.

Diversas informaciones muestran múltiples disparidades entre los miembros de los pueblos originarios y el resto de los canadienses. Un informe del Departamento de Asuntos Indígenas (*Indian Affairs*) señala que la esperanza de vida de la población aborígen era de seis a ocho años menor que para la población en general; hacia 1991, 70% de las personas indias recibieron ayuda social, y una de cada tres familias vivía en condiciones económicas apretadas.

Los problemas de violencia intrafamiliar están asociados con el abuso en el consumo de alcohol, y son más comunes entre la población nativa que en el resto de los canadienses. Pocos niños se gradúan

de bachillerato y son menos aun los que entran a las universidades. En febrero de 1995, la Comisión Real sobre Pueblos Aborígenes (*Real Commission on Aboriginal Peoples*) presentó un informe especial sobre el suicidio, donde señala que éste era uno de los problemas más urgentes para las comunidades aborígenes. Para ese año, el suicidio entre los jóvenes indígenas fue 3.3 veces más alto que el promedio nacional y, en el caso de los Inuit, 3.9 veces más elevado (Miller, 1995).

Las condiciones de vida han mejorado para los pueblos autóctonos, no obstante, prevalecen serias desigualdades. Entre la población indígena han sido frecuentes las enfermedades resultantes de la pobreza, relacionadas sobre todo con enfermedades respiratorias agudas debido principalmente al pobre equipamiento de sus casas. Existen otras enfermedades que afectan de manera particular a la población aborígen, por ejemplo, la diabetes, que virtualmente no existía antes de la década de 1940, hoy es causa de preocupación por su avance epidémico. La incidencia de diabetes entre población aborígen es estimada entre dos y cinco veces más alta que entre los no indios y se incrementa rápidamente (Friederes y Gadacz, 2001). A ello habrá que sumar las enfermedades relacionadas con los elevados índices de mercurio y arsénico con el que están contaminadas sus tierras y aguas a causa de la minería y la explotación forestal. Todos estos problemas están relacionados con la precariedad, el aislamiento y la pobreza que afectan a la población aborígen en Canadá, aunque suelen acentuarse en el caso de las mujeres.

Los pueblos indígenas de México

En México, la clasificación de la población indígena se da a partir de los datos censales, siendo la lengua uno de los principales indicadores para su medición. En el país se hablan más de 63 lenguas indígenas y un número indeterminado de variantes dialectales de esas lenguas. Según la Encuesta Intercensal 2015, realizada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015), se estima que la población en hogares indígenas suma un total de 12 025 947 personas, lo que representa el 10.1% de la población total del país. De ellas, 7 387 341 personas mayores de 3 años de edad son hablantes de alguna lengua in-

dígena. Además, 4623 197 personas no hablan lengua indígena, pero viven y guardan relación de parentesco con el jefe, el cónyuge o algún ancestro que la habla. Las lenguas que cuentan con mayor número de hablantes son el Náhuatl, hablado por poco más de 2.5 millones de personas, y el Maya, con 1.5 millones de hablantes. Entre las que tienen un número muy reducido, tenemos el Seri con 1 031 hablantes o el Pápago con 426.

No obstante, el hablar una misma lengua no significa que sus hablantes compartan una identidad colectiva o que se identifiquen a sí mismos como un grupo étnico diferenciado de los demás, o que cuenten con procesos organizativos en tanto “pueblos”. Es decir, no hay un “pueblo nahua”, ni un “pueblo zapoteco”, como una entidad organizativa distintiva en la que sus miembros compartan una orientación común hacia la acción. Las formas de organización social de los pueblos indígenas están estructuradas, por lo general, en torno a pequeñas comunidades, y no trascienden el ámbito estrictamente local (Bartolomé, 1997). Se trata de unidades organizativas polisegmentadas que se estructuran en torno a un pequeño poblado o cabecera municipal, en el cual el sistema de cargos cívico-religiosos en honor a un santo patrón constituye hasta hoy una de sus principales formas organizativas. No obstante, en determinadas coyunturas se han logrado gestar procesos organizativos más amplios, basados en la indigeneidad, lo que les ha permitido actuar de manera colectiva para defender sus derechos colectivos. Así ha ocurrido desde la década de 1970, en adelante, cuando el movimiento indígena demanda el reconocimiento constitucional como entidades de derecho público, así como su derecho a proteger y desarrollar sus lenguas, culturas, tradiciones, formas de organización social y su propia perspectiva de desarrollo, con base en la defensa de sus territorios y formas de gobierno.

Al igual que en Canadá, los indígenas de México viven en condiciones más precarias que el resto de la población. Eso los ha llevado a emigrar hacia otras regiones del país y al extranjero. En sus lugares de destino, han desarrollado importantes organizaciones estructuradas a partir de relaciones de parentesco y paisanaje; han construido organizaciones binacionales y han reivindicado su etnicidad como forma de

acción política que les permite articular la defensa de sus derechos culturales y sus derechos humanos, más allá de su lugar de origen.

En 1992 el Estado mexicano reconoció constitucionalmente la naturaleza pluricultural de la Nación mexicana y en 2001 aprobó una nueva reforma a la Carta Magna, en la cual se reconocen los derechos indígenas. Estos son algunos avances que ha logrado el movimiento indígena del país, el cual ha marcado la pauta para discutir al interior mismo de este movimiento y de las organizaciones indígenas, el estatus de las mujeres y sus derechos al interior de las comunidades.

La condición de las mujeres indígenas

Las mujeres indígenas de Canadá

En 1951, una nueva modificación legal se sumó a una larga serie de cambios jurídicos que se habían venido realizando desde el siglo XIX en Canadá, lo que vino a complicar aún más las cosas en la intrincada legislación canadiense respecto a los pueblos originarios. Con una marcada orientación hacia la asimilación de los aborígenes, el Acta India solamente reconocería el estatus Indio a aquellos individuos que fueran reconocidos como descendientes de hombres indios. Con ello se trazó un giro legislativo radical, marcadamente patriarcal, al reconocer únicamente el estatuto de “indio” a la descendencia trazada por la vía paterna. Con esa modificación legal, las mujeres perdían su estatuto indígena cuando se unían en matrimonio con un hombre no indio. Con ello perdían también sus derechos en las reservas. Los niños procreados por las mujeres indias unidas en conyugalidad con hombres no indios tampoco eran reconocidos como indios, ni como sujetos con derechos en las reservas. Esto se debe a que se les consideraba invariablemente como pertenecientes al grupo del padre.

El cambio de 1951 acentuó la desigualdad de género al interior de las reservas, pues las mujeres quedaban excluidas de sus derechos étnicos (pertenecer a la reserva, vivir de los recursos de la reserva y contar con una identidad indígena). En función de lo anterior, la legislación también limitaba o impedía a las mujeres participar de manera libre

en la elección de su consorte. Por otra parte, esta ley altamente discriminatoria otorgaba a los hombres diversas prerrogativas que habían sido eliminadas para las mujeres. Por ejemplo, ellos no perdían su estatus indio al casarse o unirse en conyugalidad con una mujer no india. De acuerdo con los valores patrivilocales compartidos por aborígenes y blancos, una mujer blanca podía adquirir el reconocimiento oficial como “india” cuando se unía con un varón indio. Sus hijos también tenían ese estatus.

Los cambios legislativos llevaron a la fragmentación de familias extensas, con los consiguientes conflictos por el derecho a la tierra y a la reserva, debido a que en una misma familia extensa coexistían individuos con diferentes adscripciones étnicas. Si una mujer india se casaba fuera de la reserva tampoco podía beneficiarse el gasto social (*welfare*) canadiense, debido a que los recursos provenientes de los gobiernos federal y provincial eran entregados a los jefes de las reservas y de las bandas, y administrados por ellos. La justificación para no otorgarles o compartir con ellas y sus hijos los recursos federales y provinciales destinados al desarrollo social era que, supuestamente, habían pasado a ser “canadienses” y dejado de ser “aborígenes” debido a que habían perdido el reconocimiento de su estatuto indio. A causa a estas adversas condiciones de exclusión y negación de sus derechos, muchas mujeres no tuvieron más alternativa que emigrar a las ciudades con sus hijos, y vivir en condiciones sumamente precarias y de marginalidad e indigencia.

Este sistema patriarcal fue fuertemente criticado por diversas organizaciones de mujeres indígenas que se movilizaron por todo el país. Como resultado de dichas movilizaciones, en 1985 el Acta India fue modificada nuevamente, al reconocer que su contenido era altamente discriminatorio hacia las mujeres, situación que contravenía las disposiciones de la Carta de los Derechos y Libertades de Canadá. Así, en 1985 el Acta India fue “enmendada” y a esta enmienda se le conoce como *Bill C 31*. De acuerdo con la enmienda, las mujeres que habían perdido su estatus al unirse en matrimonio con un hombre no indio tendrían la posibilidad de ser reconocidas nuevamente como indias y reinsertarse en una reserva. Sus hijos también recuperaban ese derecho. Sin embargo, una cosa era lo que dictaba la ley y otras las dificultades que las mujeres enfrentaron para su implementación.

La aprobación de la enmienda *C 31* abrió un campo de conflicto entre el gobierno federal y las organizaciones indígenas nacionales, y entre estas y las asociaciones de mujeres. El protagonismo de las mujeres y su lucha por sus derechos confluía en la conformación de la más importante organización de mujeres indígenas de Canadá: la Asociación de Mujeres Nativas de Canadá (*Native Women's Association of Canada*, NWAC).³ La legislación canadiense había sido solidaria con la construcción de las disimetrías de género al interior de las reservas y con la enmienda se buscó corregir un poco dicha disimetría.

Pocos años después, en 1992, el tema de la desigualdad en que vivían las mujeres indias volvió a surgir en la palestra pública. En ese año, se culminó un largo proceso de negociación que llevaría a la “nacionalización” de la Constitución canadiense. Se conformó un paquete de enmiendas a la Constitución de Canadá, propuesto por los gobiernos federal y provinciales canadienses, conocido con el nombre de “Acuerdos de Charlottetown”. En el contexto de las enmiendas constitucionales, se discutía cual sería el estatus de los Indios, Métis e Inuit en la nueva Constitución. Las organizaciones aborígenes venían negociando años atrás diversas propuestas orientadas al reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblos originarios. También planteaban el reconocimiento a sus derechos en Québec y al interior de la federación canadiense.

Los Acuerdos de Charlottetown fueron sometidos a referéndum en 1992. Los dirigentes de las organizaciones aborígenes participaron en las negociaciones, pues demandaban en su lucha el reconocimiento constitucional de sus derechos como pueblos originarios. Al final de las negociaciones, los líderes aborígenes y primeros ministros provinciales y federales acordaron que se les otorgaría el reconocimiento de los gobiernos indígenas como un “tercer orden de gobierno” al interior del estado canadiense. En la propuesta de enmienda constitucional sería reconocido el “inherente derecho al autogobierno de los pueblos aborígenes de Canadá” en la Carta de los Derechos y Libertades. Con esos acuerdos, en octubre de 1992 se llevó a cabo el referéndum, pero en la votación fueron rechazados. Las votaciones de los indios

³ <<https://www.nwac.ca/>>.

fueron contabilizadas por separado en las reservas donde dos terceras partes de los votantes expresaron su rechazo a los Acuerdos de Charlottetown (Beaty Chiste, 1999).

Este proceso puso al descubierto diversas divisiones y conflictos faccionales al interior de las reservas indias de Canadá. Dichos conflictos tenían múltiples causas, entre ellas, las diferencias en ideología, religión y estratificación social (Tanner, 1983). A partir de los resultados de las votaciones, se observó que los líderes de las reservas no contaban con el consenso al interior de las mismas. Asimismo, se dieron a conocer las condiciones reales de vida y la falta de derechos de las mujeres indias dentro y fuera de las reservas.

La votación adversa al reconocimiento de los derechos indígenas fue también el resultado de la movilización de las mujeres. Durante las negociaciones de Charlottetown, la Asociación de Mujeres Nativas de Canadá, se había opuesto a la propuesta de la Asamblea de las Primeras Naciones (*Assembly of First Nations*, AFN),⁴ que consistía en lograr que los gobiernos aborígenes fueran reconocidos por la Carta de Derechos y Libertades. Las mujeres subrayaron que la propuesta de la AFN no protegía de forma suficiente los derechos de las mujeres aborígenes.

Las organizaciones Métis e Inuit buscaron deslindarse de este conflicto y señalaron que la disputa ocurrida entre la NWAC y la AFN era un problema entre las mujeres indias y los jefes de las reservas, la cual no podía hacerse extensiva a los otros grupos. Señalaron que no existían disputas al interior de los grupos Inuit y Métis, y que los grupos del norte (los Inuit) veían que ese era un problema de las mujeres del sur (Beaty Chiste, 1999: 73).

La NWAC argumentó que la equidad de género es un derecho humano universal que debería ser respetado por los gobiernos aborígenes. Sin esta garantía, las mujeres aborígenes seguirían enfrentando discriminación de género desde la dominación masculina por parte de los jefes de bandas. También señalaron que las mujeres podrían tener poca protección contra la violencia y la opresión en sus comunidades, en el caso de que se les otorgara un mayor poder a los jefes de reserva.

⁴ <<https://www.afn.ca/>>.

La NWAC cuestionó también la representatividad de la AFN, al manifestar que las mujeres no estaban representadas en dicha asociación, por lo que buscó la protección de la Corte Federal de Canadá para alcanzar un estatus de participante en las negociaciones constitucionales. Entre los argumentos vertidos por la asociación nacional de mujeres, estaba el que la AFN era una organización que había sido fundada por cuatro organizaciones, todas dominadas por hombres, sin la participación de las mujeres de los grupos que decían representar. Señalaron que el gobierno federal estaba actuando, por lo tanto, de una manera discriminatoria al darle su reconocimiento y apoyo a la AFN (Beaty Chiste, 1999). Además de lo anterior, en las negociaciones no se había considerado la creciente presencia de los indígenas que residían en el medio urbano y cuya población había sido ignorada por las políticas gubernamentales (Levesque, 2009: 104).

Después de las denuncias de la NWAC, la AFN reconoció que efectivamente, había problemas de violencia y discriminación contra las mujeres al interior de las reservas y de sus organizaciones. Esta situación fue atribuida por ellos a las difíciles condiciones y relaciones de dominación vividas por el conjunto de los pueblos aborígenes a lo largo de la historia.

En esta discusión hubo una participación muy intensa de las mujeres dirigentes del movimiento indio canadiense. Mary Ellen Turpel (1993) analizaba las dificultades que tienen las mujeres para acceder a la palabra y al liderazgo. Señalaba que, durante gran parte del siglo xx, las mujeres aborígenes habían sido ignoradas por las autoridades de las reservas y organizaciones aborígenes, debido a razones de género. Al rastrear la historia del liderazgo de las mujeres y los diversos obstáculos que enfrentaron bajo las políticas de proteccionismo y asimilación, encontró que las redes femeninas al interior de las comunidades habían sido claves para la protección de sus miembros y para amortiguar las agresiones del exterior.

Turpel señalaba además que, aunque existieran desigualdades de género, las organizaciones y reservas aborígenes canadienses también tenían la capacidad de resolver sus problemas y transformar esas disimetrías sin acudir al derecho canadiense. Atribuía la situación de opresión de las mujeres a las fuerzas destructivas del colonialismo, que habían

despojado a las comunidades de sus tierras y recursos. Señalaba que el colonialismo significaba la destrucción de la vida y la cultura de los pueblos nativos. En el proceso de colonización, los prejuicios de los colonos miraban a las mujeres aborígenes a través del prisma de la raza y el género, “relegando a las mujeres al último peldaño de la escala evolutiva, por debajo de los hombres aborígenes como sus bienes, muebles y esclavos” (Turpel, 1993: 176). Esta combinación de raza y patriarcado, señalaba, transformó a las mujeres aborígenes en marginadas.

Estas divergencias entre opiniones nos hablan de la pluralidad de posiciones adoptadas por las mujeres aborígenes y sus relaciones al interior y exterior de sus comunidades. También muestran la diversidad de situaciones que los miembros de las Primeras Naciones viven a lo largo del territorio canadiense.

El origen de la confrontación entre las asociaciones de mujeres y la AFN puede trazarse desde 1985, cuando la enmienda *C-31* fue aprobada para restituir el estatus indio y la membresía en banda a las personas que lo habían perdido a causa de las provisiones del Indian Act. En aquella ocasión, algunos dirigentes de la AFN se opusieron a la enmienda *C-31* y la calificaron como una inaceptable intrusión de la autoridad gubernamental en la vida de las reservas indias (Friederes y Gadczyk, 2001).

Durante este proceso, las mujeres aborígenes canadienses se hicieron escuchar y presentaron diversos argumentos para oponerse a los acuerdos alcanzados. Nahanee (1992), Jhappan (1993) y Jamieson (1978) examinan la justicia aborígen desde la perspectiva de las mujeres tomando en cuenta la situación constitucional pre-Charlottetown. Esa situación legal había colocado a las mujeres en un marco de vulnerabilidad. Por ello, era lógico que manifestaran sus desacuerdos con los Acuerdos de Charlottetown, pues la nueva Constitución no consideraba el impacto que tendría sobre las mujeres, si en el cambio constitucional eran reconocidos el autogobierno y los sistemas normativos aborígenes.

Diversas asociaciones locales de mujeres indias rechazaron abiertamente el establecimiento de un sistema de justicia paralelo, es decir, no estuvieron de acuerdo en que se proporcionara el reconocimiento jurídico a un sistema de justicia indígena al interior del estado canadien-

se (Jhappan 1993; Nahanee 1992). Dicho rechazo se fundamenta en las fuertes desigualdades de género al interior de las reservas, que niegan el acceso a las mujeres a puestos de representación y toma de decisiones. Dicha situación es particularmente grave, señalaban ellas, en virtud de que las mujeres han vivido la violencia al interior de sus hogares y reservas. La justicia indígena había permitido que los abusadores sexuales permanecieran libres de castigo, al ser minimizados los delitos cometidos contra mujeres y niños. Como veremos más adelante, algo similar ocurría en México, pues los sistemas legales comunitarios se encuentran imbuídos de ideologías de género que justifican la subordinación y exclusión de las mujeres en la toma de decisiones (Sieder, 2018: 345).

El asunto de la violencia fue un tema recurrente en todo el proceso pre-Charlottetown. De acuerdo con Nahanee (1992), la violencia incluía la victimización de las mujeres y niños, quienes eran vistos como propiedad de sus hombres (esposos, amantes, padres) o de la comunidad en la que vivían. Señala la autora que muchos actos de violencia no eran denunciados debido a que los valores culturales en los que descansan las relaciones de parentesco presionan a las mujeres para buscar la reconciliación y la cohesión familiar.

Por otra parte, de ser aprobado en la enmienda constitucional el derecho al autogobierno indígena, existía el temor de que las mujeres pudieran perder la custodia sobre sus hijos, al tener que informar ante los tribunales del gobierno sobre el maltrato del que son objeto los niños. Muchas veces la violencia intrafamiliar no era reportada por esa razón. Así, prevalecía el temor de las mujeres a perder la custodia de sus hijos, no solamente ante la intervención paternalista del Estado canadiense (que curiosamente se reclama multiculturalista), sino también ante las agencias provinciales del cuidado del niño. Preferían, pues, soportar la violencia intrafamiliar que hacer una denuncia frente a los tribunales del estado-nación canadiense, para no arriesgarse a perder la custodia de sus hijos.

Nahanee también señala que, frente a la violencia, las mujeres no tenían muchas alternativas, debido a que los jefes de consejos y agencias indias del cuidado de niños estaban controladas por los hombres aborígenes quienes consideraban que los niños eran “de la comuni-

dad". Por ello, si una madre aborigen quisiera irse de la reserva para escapar de la violencia masculina, no podría llevarse con ella a sus hijos, porque eran vistos como propiedad de la comunidad. La madre aborigen, pues, no tenía derechos sobre sus hijos. Ante casos de violencia, ella podía salir de la reserva, pero sin sus hijos; y en caso de que así lo hiciera, podría ser cuestionada por abandonar a los menores.

El abuso masculino contra las mujeres fue atribuido por las organizaciones de mujeres indias al hecho de que los hombres han tenido un poder total y el control sobre las comunidades y reservas. En muchos casos, señalaban, los líderes tienden a proteger a los hombres, aunque sean agresores, pues el sistema de distinciones y clasificaciones sociales tienden a colocar a las mujeres y a los niños como propiedad del varón. Esta orientación contribuyó enormemente a ejercer la violencia contra las mujeres y los niños, dada la inacción, la ineptitud o la negligencia de los jefes de las reservas. Esos abusos y el maltrato masculino no eran castigados por los jefes de reserva.

Por otra parte, para evitar la acción de la justicia del estado canadiense, se esgrimían consideraciones culturales. Se había dicho que las particularidades culturales de los pueblos aborígenes habían sido utilizadas para mitigar las condenas de hombres indios, sentenciados por crímenes de violencia sexual contra las mujeres y los niños. Los varones aludían a la defensa de su cultura como un medio para reducir sus sentencias. Por su parte, las instancias judiciales canadienses eran también responsables por aceptar esa defensa cultural y alegar que los varones ignoraban la gravedad y la naturaleza del asalto sexual y la violación.

En diversos juicios donde los hombres aborígenes eran sentenciados, se reforzaba la visión de que la violencia contra las mujeres y niños era aceptable por estar dentro de los cánones de su cultura. La policía había usado consideraciones culturales para determinar si existían o no cargos criminales, incluyendo el abuso sexual que comete el esposo en contra de su cónyuge.

Esas y otras consideraciones llevaron al movimiento de mujeres a acudir a la Corte Federal de Apelaciones, la cual, en agosto de 1992, declaró que, al no haberse consultado a las organizaciones de mujeres en las discusiones del Acuerdo de Charlottetown, se había cometido una violación a la libertad de expresión, debido a que sólo se consul-

tó a los hombres, jefes de reserva, sobre las políticas que afectan a todos los aborígenes.

Las mujeres indígenas en México

Los pueblos indígenas son diversos en cuanto a sus lenguas y culturas, así como en sus relaciones de parentesco. No obstante, existen algunas pautas compartidas. La familia extensa es una de las instituciones básicas de las sociedades indígenas de México. Cada familia extensa está conformada por uno o varios grupos domésticos, mismos que constituyen unidades de producción y consumo (Robichaux, 1997; Nutini, 1976; Fagetti, 2002). Una o varias familias extensas conforman una comunidad. Sus miembros comparten la lengua, visión del mundo, sistema festivo y ceremonial y algunos bienes, entre ellos, la tierra bajo la forma de ejidos y comunidades agrarias. Cada comunidad puede contar con una o varias localidades, parajes y rancherías.

La membresía comunitaria es reconocida a través de las relaciones de parentesco y residencia. Esto permite a las personas contar con un núcleo básico de identidad y con una red de relaciones comunitarias. La adscripción comunitaria de los individuos a una comunidad indígena está dada por nacimiento. Los hombres y las mujeres pertenecen al grupo del padre desde que nacen. Así reciben su nombre, su ubicación en el mundo y en la estructura de la comunidad. Los varones mantienen durante toda la vida dicha filiación comunitaria, pero no así las mujeres.

En la mayoría de los pueblos indígenas en México, las mujeres pertenecen al grupo del padre, pero cuando se establece una unión conyugal (por matrimonio o unión libre), pasan a formar parte de la familia del marido. Las distinciones de género están implícitas en su cultura y hacen que su adscripción comunitaria sea diferente a la de los hombres. El matrimonio endogámico es una práctica frecuente en las comunidades indígenas. Su práctica se lleva a cabo observando estrictamente las prohibiciones del incesto, las cuales incluyen a los parientes de primer grado (padres, hermanos e hijos), y también a los parientes

rituales (los compadres). Las prohibiciones añaden a los primos en primer grado en varios casos.

La adscripción de las mujeres y sus hijos se da por la vía patrilínea, y los derechos de sucesión (del apellido, de los bienes, de la tierra) se transmite por vía paterna. Así, la membresía comunitaria muestra que el parentesco provee un sistema de distinciones análogas a la construcción cultural de la diferencia sexual. El parentesco provee jerarquías y estructura relaciones asimétricas que se expresan en otros ámbitos sociales y extra-comunitarios.

En su forma tradicional, el matrimonio involucra un acuerdo entre familias, que está mediado por una serie de prácticas y rituales comunitarios. En diversos casos, existe lo que se ha dado en llamar “el pago de la novia”, lo cual no debe confundirse con una transacción de compra-venta, sino con acuerdos de intercambio entre familias extensas (D’Aubeterre, 2002; Oehmichen, 2002 y 2005). El pago de la novia forma parte de los rituales vinculados al matrimonio y a la alianza entre familias, de acuerdo con lo cual, el padre cede una hija a la familia del marido, y establece así una alianza. Esta institución tiene diversos matices, según la región y comunidad de que se trate. En algunos casos ha sido cuestionada porque no se toma en consideración la opinión de los jóvenes que se unen en matrimonio.

En la proclama de la “Revolución de las Mujeres” zapatistas, dada a conocer después del alzamiento armado protagonizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994, las mujeres señalaron que la imposición del matrimonio y la venta de niñas y jóvenes por parte de sus padres era uno de los “usos y costumbres” que debían desterrarse de sus comunidades. En ocasiones, algunos hombres no indígenas habían aprovechado esa costumbre para comprar niñas con fines de satisfacción sexual.

En diversas comunidades se llevan a cabo prácticas que se han venido transformando al reivindicarse los derechos de los jóvenes y de las mujeres al interior de las comunidades. El “precio de la novia”, por ejemplo, ha venido decreciendo al hacerse más común la fuga concertada por la pareja, la cual significa un acto de autonomía y de afirmación de la voluntad de los jóvenes de unirse en matrimonio (D’Aubeterre, 2002; Oehmichen, 2002 y 2005). La reivindicación del

derecho a elegir con quien casarse o unirse en conyugalidad, a enamorarse, a ser “muchacha”, nos habla del cambio de paradigmas tradicionales, pues hasta hace algunos años las adolescentes y jóvenes mujeres estaban destinadas al matrimonio concertado por sus padres. Ello habla de la capacidad de agencia que han ido adquiriendo las mujeres indígenas (Sieder, 2018).

Las normas de convivencia social que regulan las relaciones al interior de las comunidades y la manera en que se aplican varían según la región. No se puede hacer ningún tipo de generalizaciones sobre la aplicación de los “usos y costumbres indígenas”. Tampoco se puede hablar de su contenido. La aplicación de la justicia indígena reúne elementos de la cosmovisión indígena, pero también de prácticas jurídicas coloniales y contemporáneas.

Las mujeres indígenas acuden poco a los tribunales del estado y la mayoría de los delitos que se practican en su contra no son denunciados. Generalmente, es en las instancias comunitarias y locales, dominadas generalmente por hombres, donde suelen acudir para denunciar actos de abuso y violencia. En ocasiones, acuden a sus familias de origen para tratar de poner un freno a la violencia de su cónyuge. Por lo general, los jueces de paz llaman a la conciliación. La violencia intrafamiliar es una práctica recurrente en las comunidades indígenas, aunque como bien sabemos, no es exclusiva de ellas. Por lo general, es ejercida por el hombre en contra de la mujer y de los hijos. Se trata de una violencia recurrente, agudizada por el consumo de alcohol, que tiende a ser minimizada y justificada como una pauta cultural que difícilmente se cuestiona, salvo cuando rebasa ciertos límites lo cual sucede también en las sociedades no indígenas. Esa naturalización ha provocado que se actúe con absoluta impunidad.

La justicia comunitaria es una instancia central a la que recurren las mujeres para dirimir sus controversias, muchas de las cuales se refieren a conflictos con sus parejas. Esta justicia se desarrolla dentro de ciertos marcos culturales que limitan el alcance de las disputas y su resolución. Si bien las mujeres consiguen exponer sus reclamos y ser atendidas por las autoridades, continuamente se confrontan con los modelos sexo-genéricos que legitiman la autoridad del hombre y los derechos sobre su mujer y sus hijos. Al acudir a estos espacios buscan

poner límites a la violencia del hombre, comprometerlo a que cumpla sus responsabilidades económicas y lograr hasta un simple regaño como contrapeso a su actuación (Sierra, 2004; Vallejo, 2004; Vázquez 1997; Bonfil *et al.*, 2017).

En la mayor parte de las regiones indígenas, la violencia no es reconocida como un problema colectivo. Como bien documentan Bonfil y colaboradoras (2017: 80) “es frecuente que las autoridades comunitarias que intervienen en problemas de violencia de género fundamenten sus decisiones, consejos y medidas a partir de los usos y costumbres comunitarios, en los que esta problemática no se reconoce como un problema a reglamentar, sino como una condición individual, familiar o de pareja”.

La manera en que el problema es atendido varía de región a región. Por lo general, se convoca a la conciliación y se conmina a ajustarse a los roles de género prevaecientes. La vulnerabilidad de las mujeres se incrementa en el ámbito comunitario por la falta de apoyo social y familiar a sus exigencias, al existir un proceso de invisibilización y naturalización de la violencia.

Existen además otras formas de violencia que las mujeres viven al interior de sus comunidades. Si bien la libre elección de la pareja expresa la voluntad de la pareja para unirse en matrimonio, no siempre ocurre así. Una práctica que ha sido frecuente en algunas comunidades ha sido la imposición del matrimonio vía raptó, lo que implica un ejercicio de violencia naturalizada y legitimada a través de la imposición del matrimonio no deseado. Además, está el secuestro que, en su modalidad más descarnada, alude al empleo de la violencia para forzar una relación sexual no deseada. Es una forma de designar y de perpetrar un tipo de violencia que lesiona de por vida la reputación de las mujeres y su valor en la concertación de futuras alianzas matrimoniales. El secuestro y la violación, junto con la pobreza, han sido motivo suficiente para que las mujeres jóvenes busquen emigrar a las ciudades cuando tienen las posibilidades de hacerlo (D'Aubeterre, 2002; Oehmichen, 2005).

La lucha contra la violencia hacia las mujeres indígenas en Canadá y México

En un reporte sobre la violencia que sufren las mujeres indígenas en Canadá, dado a conocer en 2013, *Human Right Watch* (2013) se refiere a la “Autopista de las Lágrimas”. Con ese nombre se rebautizó una carretera de 724 km que atraviesa pequeños pueblos rurales entre Prince George y Prince Rupert, en la Columbia Británica, en la región oeste de Canadá (Labrecque, 2014). El nombre fue adoptado por la sociedad local para referirse a la desaparición y muerte de mujeres jóvenes.

Desde 1969 comenzaron a desaparecer mujeres a lo largo de esta carretera, sea porque nunca se les volvió a ver, o porque fueron asesinadas y sus cuerpos arrojados a lo largo de la carretera. Para el año 2014, habían desaparecido o sido asesinadas 46 mujeres indígenas. Tres cuartas partes de ellas eran adolescentes y, hasta la fecha, la mayoría de los casos han quedado en la impunidad. Al igual que en México, no había habido castigo para los victimarios.

El aislamiento de las reservas indígenas, las escasas vías de comunicación, el control que sobre ellas ejercen los jefes de las reservas y la escasa difusión de los crímenes invisibilizaron la violencia contra las mujeres y evitaron que se tomaran medidas para frenarla. Fue hasta 2002 cuando, a partir de la desaparición de una joven no-autóctona, se comienza a considerar seriamente la problemática de las desapariciones y asesinatos de mujeres, logrando que se generara un gran movimiento en contra de la violencia de género. Otro caso emblemático reportado por Labrecque (2014) se presentó en una zona conocida como el *Downtown Eastside* de Vancouver, también en la provincia de Columbia Británica. En esta zona alrededor de 60 mujeres desaparecieron. En esa zona laboraban sexoservidoras, muchas de ellas desaparecidas. Cerca de allí, en 2002, fueron encontrados 33 cadáveres de mujeres, 13 de ellas indígenas.

Estos dos casos muestran que la violencia contra las mujeres indígenas es evidente en ambos países, y que las mujeres aborígenes tienden a estar sobre-representadas en las cifras de desapariciones y asesinatos. En mayo de 2014, la Real Policía Montada publicó un Resumen Operacional Nacional sobre Mujeres Aborígenes Desaparecidas y Asesinadas.

De acuerdo con el reporte, fueron identificadas 1 181 mujeres aborígenes desaparecidas y asesinadas en las bases de datos de la policía canadiense entre 1980 y 2012. De ellas, 1 017 fueron asesinadas y había 164 investigaciones de mujeres aborígenes desaparecidas que datan de 1952 (NWAC, 2018).

Eso no significa que la violencia homicida contra las mujeres indígenas en Canadá se haya detenido. Organizaciones indígenas de masas, como la NWAC, convocaron a la Mesa Redonda Nacional sobre Mujeres y Niñas Indígenas Desaparecidas y Asesinadas, que congregó a representantes de familias de mujeres indígenas desaparecidas y asesinadas, la Asamblea de las Primeras Naciones, el Congreso de Pueblos Aborígenes, la Asociación de Mujeres Nativas de Canadá, Inuit Tapiriit Kanatami y Mujeres de la Nación Métis, entre otras. Lograron que todas las provincias y territorios y el gobierno federal acordaran realizar acciones conjuntas de prevención y justicia. Esto incluye tomar medidas para brindar seguridad en las comunidades, medidas policiales y acciones de justicia.

Otras organizaciones, como *Idle no More* han organizado una serie de reuniones, pronunciamientos y protestas contra el despojo de sus territorios indígenas. Se trata de un movimiento indígena vigoroso que inició en la provincia de Saskatchewan contra proyectos de ley que lesionaban los derechos sobre el territorio y el medio ambiente. Dicho frente, en el que confluyen diversas organizaciones indígenas y sus aliados, luchan por reafirmar los derechos de los indígenas a la soberanía y restablecer las leyes tradicionales y los tratados de nación a nación al proteger las tierras y las aguas de la destrucción, dado el avance de empresas mineras y energéticas, lo cual identifican como una forma de agresión neocolonial. *Idle no More* tomó en sus manos la defensa de los derechos de las mujeres indígenas y denunció el asesinato y desaparición de mujeres y niñas, y la impunidad con la que actúan los victimarios.

El movimiento de las mujeres indígenas logró, en diciembre de 2015, que el primer ministro canadiense, Justin Trudeau, anunciara la creación de un servicio nacional de información, en el que se documentan 1 200 casos de mujeres y niñas que desaparecieron o que fueron asesinadas a lo largo de tres décadas. Esta fue una respuesta del es-

tado canadiense ante la alarmante tasa de violencia de género contra comunidades indígenas de todo el país. Se trata de una crisis que ha mostrado la incapacidad de Canadá para defender los derechos humanos y políticos de los pueblos indígenas (The Guardian, 2015).

Pero no nada más. *Idle no More* también ha denunciado la actitud machista y la misoginia de la Real Policía Montada de Canadá (Jackson, 2015). Los acusan de no hacer su trabajo de proteger a las mujeres y además de convertirse en promotores activos de racismo y violencia contra las naciones indígenas, con particular brutalidad hacia mujeres indígenas, niñas y personas espirituales⁵ (Human Right Watch, 2013). Agregan que el sistema de justicia criminal canadiense tiene un papel central en el problema que ha quedado sin resolver (The Guardian, 2013). Si eso fuera poco, en Canadá se encontraron casos de impunidad y abuso de las propias autoridades judiciales. Un caso muy conocido fue el del exjuez David Ramsay, quien tuvo una sentencia muy benigna (siete años de prisión) después de haber sido acusado de prostituir a niñas indígenas y de haber aplastado la cabeza de una de ellas. Sus víctimas, cuatro niñas aborígenes, eran adolescentes y una tenía solo 12 años de edad (Carter, 2013). Desde luego, los líderes de las organizaciones aborígenes expresaron su desacuerdo con la condena tan benigna, lo que no es otra cosa que una expresión de racismo.

Las organizaciones han llamado a Canadá, a las provincias y territorios para “Resistir activamente la violencia contra las mujeres y realizar una investigación nacional sobre mujeres y niñas indígenas desaparecidas y asesinadas e involucrar a las mujeres indígenas en el diseño, la toma de decisiones, el proceso y la implementación de esta investigación, como un paso hacia la iniciación de un plan de acción nacional integral y coordinado” (Idle no More, 2018).

Existen otras formas de violencia que afectan a las mujeres y las niñas indígenas de Canadá. Es el caso de la trata de personas, entendiéndose por ello el reclutamiento, transporte, alojamiento y / o control,

⁵ Aunque *Idle no More* no lo aclara, posiblemente los seres espirituales son aquellos que mantienen un vínculo estrecho con lo sagrado, como los chamanes, que son personas que encarnan las cualidades masculinas y femeninas. Según el reconocido antropólogo canadiense, Bernard Saladin d’Anglur, entre los Inuit una persona puede renacer como hombre, mujer o chamán (Saladin, 2006).

dirección o influencia sobre los movimientos de una persona con el fin de explotar a esa persona, generalmente a través de la explotación sexual o el trabajo forzado, según la definición de *Public Safety Canada*. La Asociación de Mujeres Nativas de Canadá (NWAC, 2018) retoma esa definición y señala que las mujeres indígenas están sobrerrepresentadas como víctimas de la trata de personas: a nivel nacional las mujeres indígenas representan el 4% de la población, pero constituyen el 50% de las mujeres que han sido víctimas de ese delito. Actualmente, el 25% de todas las mujeres que han sido víctimas de trata, tienen menos de 18 años de edad, lo que significa que no han sido suficientes las políticas de atención al sistema de cuidados de la infancia.

En el resto del país, la situación también es alarmante. El *ombudsman* nacional, Luis Raúl González Pérez, director de la Comisión Nacional de Derechos Humanos habla del aumento de la violencia feminicida en los últimos años. Según datos del Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres) casi 13 000 feminicidios se presentaron en México tan solo en el año 2017. Se trata de “muertes de mujeres con presunción de homicidio”, que hizo que 2017 se convirtiera en el año más violento en contra de las mujeres (Adn40, 2017). No se sabe, sin embargo, cual es la proporción de mujeres indígenas que han sido víctimas de feminicidio y desaparición forzada.

En 2006, cuando hice el estudio comparativo sobre la situación de las mujeres indígenas en México y Canadá, se hablaba poco de los asesinatos de mujeres. Hoy, es un tema recurrente y motivo de alarma en ambos países. El homicidio de mujeres es sólo la punta del iceberg. Los resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH, 2016) indican que en México casi siete de cada diez mujeres han sufrido violencia, la mayoría de tipo emocional y sexual. Son diez las entidades que presentaron números por encima de la media nacional: en la Ciudad de México, casi ocho de diez mujeres (79.8%) declararon haber sufrido al menos una situación de violencia; el Estado de México reportó 75.3%; Jalisco 74.1%; Aguascalientes, 73.3%; Querétaro, 71.2%; Chihuahua, 66.3%; Yucatán, 66.8%; Durango, 66.6%; Coahuila, 66.3%, y Baja California, 66.2%. Entidades como Puebla, Veracruz, Guerrero y el Estado de México se encuentran entre las más peligrosas para las mujeres (Inmujeres-ONU, 2017).

La violencia ejercida contra las mujeres en México es un problema muy complejo que abarca un amplio espectro social y cultural. Afecta a todas las mujeres, no únicamente a las indígenas, aunque ellas se encuentran entre los sectores más vulnerables. Cada día, las cifras de asesinatos por odio crecen ante la incapacidad que hasta ahora ha mostrado la sociedad y el estado para castigarlos (Labrecque, 2012). La impunidad con la que actúan los delincuentes y muchas veces en complicidad con las autoridades nos hablan de un Estado fallido, corroído por la corrupción e infiltrado por la delincuencia. Un “Estado en la sombra” (Gledhill, 2000) que ha crecido al amparo de las reformas neoliberales, lo cual obliga a pensar en su necesaria transformación radical.

Reflexiones finales

A pesar de las diferencias respecto a los procesos históricos, los contextos de las relaciones interculturales, así como la configuración particular en la relación entre el Estado y los pueblos originarios en cada país, es posible ubicar ciertas regularidades en cuanto a las desigualdades de género y violencia que viven las mujeres indígenas en México y Canadá. Dichas desigualdades afectan a las mujeres en dos niveles: en el ámbito interpersonal más próximo (como el familiar y el comunitario), y en el que se vincula con la sociedad mayoritaria y sus instituciones.

En cuanto al ámbito familiar y comunitario, que es el más próximo e inmediato con el que interactúan de forma cotidiana, tanto en Canadá como en México, las mujeres indígenas han tenido que dar una lucha por el reconocimiento a sus derechos. Esta lucha va desde la exigencia del respeto a sus derechos al interior de las comunidades, tales como el acceso a la tierra, a la herencia y a los recursos de la comunidad, hasta aquellos relacionados con el acceso a la participación política, a los puestos de representación. Otro de los ejes de sus luchas al interior de las comunidades ha sido la exigencia de tener una vida libre de violencia y que ésta sea reconocida no como un asunto meramente individual y reducido al ámbito de lo privado, sino como un problema colectivo y público. En ambos países, las reivindicaciones de las mujeres en el ámbito comunitario han pasado por transformar

o eliminar aquellas “costumbres negativas” en sus comunidades, siendo la violencia una de ellas.

Estas similitudes nos llevan a considerar que el colonialismo y el colonialismo interno “interseccionan” con la condición de género en los ámbitos locales y comunitarios en que viven las mujeres. De ahí que sea posible concluir que la falta de derechos de las mujeres al interior de sus comunidades (como el acceso a la tenencia de la tierra, a la participación y representación política, o a la pertenencia comunitaria sin que esté mediada por el matrimonio) obedezca a un orden colonial que despojó a las mujeres de sus derechos. En el plano externo, la relación asimétrica entre los pueblos originarios y los estados nacionales tendieron a interactuar con los pueblos indígenas, a través de un orden de género patriarcal que otorga a los varones ciertos derechos y no así a las mujeres. En Canadá, la creación de reservas y el reconocimiento de ciertos derechos colectivos a los pueblos indígenas se dio a los varones, a través de su reconocimiento como jefes de reservas y de bandas, cargos de los cuales fueron excluidas las mujeres. En el caso mexicano sucedió algo similar. En el siglo xx, con la reforma agraria y la creación del ejido y de las comunidades agrarias, el poder sobre el usufructo la tierra y la representación política se dio a los varones, no así a las mujeres. El colonialismo interno imprimió un orden de género que tendió a favorecer el orden patriarcal y, al mismo tiempo, invisibilizó a las mujeres y no las reconoció como sujetos de derechos.

El orden colonial desestructuró las formas de organización social previas de los pueblos originarios que, en diversos casos, desempoderó a las mujeres. Es el caso, por ejemplo, de los grupos iroqueses, en los cuales las mujeres tenían poder de decisión y autoridad, tanto al interior de sus comunidades como en las negociaciones con otros grupos. El colonialismo vino a reducir estos derechos y acentuar las disimetrías de género al interior de las comunidades al otorgar el reconocimiento y capacidad de interlocución solamente a los varones. El colonialismo generó, pues, cambios en las formas de organización social y política sobre los pueblos dominados, lo que influyó en la organización comunitaria y familiar, en las relaciones de trabajo y en las relaciones entre los sexos. En este sentido, es dable pensar que el colonialismo no solo implicó un orden económico basado en distinciones jerárquicas

de raza establecidas a partir de la relación de Occidente con los pueblos dominados, sino que también instauró un orden global de género. Por ello, considero muy pertinente el planteamiento de Connell (2014), quien propone que en las relaciones de colonialidad, los órdenes locales de género interactúan no solo con los órdenes de género de otras sociedades locales, sino también con el orden de género de la arena global.

Considerando que no existe una separación entre la estructura económica y el orden de género, podemos concluir que, así como el colonialismo acentuó las desigualdades de género al interior de las comunidades indígenas, la expansión de las políticas neoliberales ha generado nuevas disimetrías que llevan consigo un orden de género. Estas políticas han tendido a afectar más a las mujeres que a los hombres, debido a la reducción del gasto público destinado a los sistemas de seguridad y bienestar social, educación, guarderías, vivienda y otros aspectos relacionados con la reproducción en el estado del bienestar. Pero, además, un tema que será necesario explorar más a fondo es analizar por qué la violencia hacia las mujeres se intensifica y se generaliza bajo los regímenes neoliberales; por qué el fenómeno de la violencia de género, presente tanto en países católicos y protestantes como en musulmanes, tanto en las metrópolis imperialistas como en los países dependientes, aparece con tanta frecuencia e impunidad en diferentes partes del planeta. Sea en España o en México, en Canadá o en Argentina, o en los países árabes, la violencia de género se extiende y se hace más visible ante la incapacidad de los Estados nacionales para frenarla.

Las políticas neoliberales han llevado a una reestructuración del orden global de género (Connell, 2014; Hernández *et al.*, 2019). Han desestructurado las viejas formas de organización sexual y social del trabajo en las comunidades indígenas, al favorecer el abandono de labores agrícolas; la expulsión masiva de los entornos rurales ante la falta de incentivos para retener a los jóvenes ha promovido la migración, la apertura de las tierras de cultivo al mercado, la proliferación de la minería a cielo abierto, el desarrollo de megaproyectos que destruyen los territorios de los pueblos originarios, entre otros.

En el caso de México, estos cambios han dejado una enorme carga de violencia a la que se debe añadir la vinculada al narcotráfico y al

crimen organizado, cuyas redes generan enormes ganancias. Este tipo de acumulación también se da a costa de la vida de las mujeres, dada la emergencia de crímenes de género de alto impacto, siendo la trata de personas con motivos de explotación sexual y laboral uno de los que más afectan a las mujeres indígenas, campesinas y de sectores urbanos populares.

A la par que el neoliberalismo promueve un nuevo orden global de género, se observa la transnacionalización de las luchas sociales por el reconocimiento de los derechos de las minorías, de las mujeres, de los pueblos indígenas. Así, las demandas de género se han transnacionalizado, teniendo entre sus ejes la lucha contra las distintas formas de violencia, lo que no puede estar separado de la lucha por el acceso a la justicia y a los espacios de participación política a nivel comunitario y regional.

Hoy en día, las luchas de las mujeres indígenas se inscriben en un orden global de género y es en ese sentido que, si bien existen diferencias y particularismos, hay tendencias generales que apuntan a la construcción de una agenda común de lucha, así como el establecimiento de normas que garanticen el acceso a la equidad y la reducción de las desigualdades de género.

Las acciones emprendidas por diferentes organizaciones indígenas incluyen la defensa de sus territorios, sus lenguas, sus culturas y sus formas de organización social. Es en estos aspectos que el movimiento político de las mujeres indígenas se suma a la defensa de sus derechos étnicos y sus culturas, a la vez que luchan por transformar las relaciones de género al interior de sus grupos y comunidades.

La reforma neoliberal llevada a cabo por el Estado mundial,⁶ y sus agencias internacionales que definen las políticas a seguir, ha establecido un determinado orden de colonialidad en el cual se incluye un or-

⁶ Diversos autores se han referido al Estado mundial como una entidad supranacional de gobernabilidad que surge en la postguerra. Está integrado por las grandes agencias internacionales de desarrollo, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otras instituciones mundiales. Intervienen también las corporaciones financieras multinacionales, las compañías de las comunicaciones y la tecnología, y hasta las propias universidades. El Estado mundial también cuenta con un cuerpo de normas internacionales y tiene la capacidad de emplear la fuerza militar (ver Connell y Dados, 2014; Connell 2014).

den global de género que excluye a las mujeres, con particulares agravantes en el caso de las mujeres indígenas.

Hasta hoy, pocos son los estudios que reflexionan sobre los problemas que viven las mujeres al interior de sus propias comunidades, los cuales muchas veces se han ignorado o minimizado. Este fenómeno forma parte de los “silenciamientos etnográficos” (Tarducci, 2013) que ocultan lo que ocurre en la esfera íntima, cuando los actos de violencia son cometidos por sus propios miembros de las comunidades indígenas. Las organizaciones de mujeres indígenas han roto con esos silenciamientos. Es el caso de las mujeres indígenas canadienses, cuyas voces no habían sido tomadas en cuenta en la consulta de Charlottetown; de la misma manera en que, en Chiapas, el movimiento zapatista tuvo que abrir a debate las demandas de las mujeres como un requisito previo al levantamiento protagonizado en enero de 1994. Y es que los silenciamientos no sólo están en las etnografías, sino en las propias organizaciones indígenas cuando no reconocen o invisibilizan los problemas de desigualdad y violencia de género al interior de sus comunidades y organizaciones.

La lucha que llevan a cabo las mujeres indígenas ha tenido que enfrentar diversos obstáculos: los impuestos por su grupo de pertenencia, sea la familia, la comunidad, la reserva, pero también al interior de los Estados nacionales. En esta lucha, muchas veces de manera silenciosa, las mujeres han ido tejiendo redes y han creado canales de identificación y expresión que muestran las tensiones que se viven al interior de sus comunidades y reservas. Así, en el nuevo orden global de género, las luchas de las mujeres indígenas también se globalizan, se transnacionalizan y generan agendas comunes. Es en ese contexto en que surgen organizaciones panindianistas que agrupan a las mujeres indígenas y contribuyen a la generación de una agenda común.

Los casos de México y Canadá muestran también ciertas semejanzas, pero eso no es obra de la casualidad, sino el resultado de las desigualdades de poder y de la falta de derechos políticos de las mujeres dentro y fuera de sus comunidades, en el marco de un orden global de género.

Bibliografía

- ADN40 (2017) *En 2017 se registraron más de 12 mil feminicidios en México*. Disponible en <<http://www.adn40.mx/noticia/mexico/nota/2017-12-28-13-50/en-2017-se-registraron-mas-de-12-mil-feminicidios-en-mexico/>> [consulta 22 enero 2018].
- ALTAMIRANO-JIMÉNEZ, I. (2013) *Indigenous Encounters with Neoliberalism: Place, Women, and Environment*. Canadá: UBC Press.
- BARTOLOMÉ, M. A. (1997) *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- BEATY, K. (1999) "Aboriginal Women and Self-Government: Challenging Leviatán". En: *Contemporary Native American Cultural Issues*. Champagne, D. (ed.). Lanham: Altamira Press/Sage Publication, 71-90.
- BEAUCAGE, P. (s.f.) *Dinámica de los movimientos indígenas en México, Estados Unidos y Canadá: especificidad y convergencia*. Mecanoescrito.
- _____ (2018) Pueblos indígenas y empresas extractivas en Canadá: ¿existe un Modelo Canadiense? *Antropología Americana*, 3 (5), 11-40.
- BONFIL, P., De Marinis, N., Rosete, B.P. y Martínez Navarro, R. (2017) *Violencia de Género Contra Mujeres en Zonas Indígenas en México*. México: Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres-Secretaría de Gobernación/CIESAS/Conacyt.
- CARTER, C. (2013) *Ramsay sentence disappoints Aboriginal leaders*. Disponible en: <<http://www.ammsa.com/node/27275>> [consulta 15 enero 2018].
- CHENAUT, V. (2004) Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla, Veracruz. En: *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Sierra, M.T. (ed.). México: CIESAS/ Porrúa, 237-298.
- COLLIER, J. (2004) Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos. En: *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Sierra, M.T. (ed.). México: CIESAS, Porrúa, 57-114.
- _____ (1995) *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas, México*. México: CIESAS/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2015) *Indicadores socioeconómico de los pueblos indígenas, 2015*. Disponible en: <<https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es>> [consulta: 25 enero 2018].
- CONNELL, R. (2014) Global tides: the market world and gender dynamics. *Social Currents*, 1 (1) 5-12.
- CONNELL, R. y Nour, D. (2014) Where in the world does neoliberalism come from? The market agenda in southern perspective *Theory and Society*, 43 (2), 117-138.
- D'ANDREA, Dimetri (1998) Le ragioni dell' etnicità tra globalizzazione e declino della política. En *Identità e Conflitti. Etnie, nazione, federazione*. Dimetri D'Andrea y Cerutti, F. Italia: Franco Angeli, 83-102.
- D'AUBETERRE, M. E. (2002) *El precio de la novia*. México: El Colegio de Michoacán.
- DAMIANO, D. (2017) Estados no han garantizado derechos de pueblos indígenas después de 10 años de la firma de su Declaración. *Amnistía Internacional* [blog] 9 de agosto. Disponible en: <<https://www.amnistia.org/ve/blog/2017/08/3337/estados-no-han-garantizado-derechos-de-pueblos-indigenas>> [consulta: 25 enero 2018].
- ENCUESTA NACIONAL SOBRE LA DINÁMICA DE LAS RELACIONES EN LOS HOGARES 2016 (2016). Disponible en: <<https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2016/>> [consulta: 25 enero 2018].
- FAGETTI, A. (2002) Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino. *Alteridades*, 12 (24), 33-40.
- FRIEDERES, J. y Gadacz, R. (2001) *Aboriginal Peoples in Canada. Contemporary conflicts*. 6ta ed. Toronto: Prentices Hall.
- GLEDHILL, J. (2000) *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- HARVEY, D. (enero 2005) El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register 2004*, Buenos Aires: CLACSO, 99-129. Disponible en: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>>. [consulta 26 de agosto de 2020].
- HERNÁNDEZ, A., Hutchings, S., and Noble, B. (2019) *Transcontinental dialogues. Activist alliances with indigenous peoples of Canada, Mexico, and Australia*. Arizona: University of Arizona Press.

- HUMAN RIGHTS WATCH (2013) *Those who take us away. Abusive policing and failures in protection of indigenous women and girls in Northern British Columbia, Canada*. Disponible en: <<https://www.hrw.org/report/2013/02/13/those-who-take-us-away/abusive-policing-and-failures-protection-indigenous-women> –consulta: 13 febrero 2013–.
- IDLE NO MORE (2018) *Calls for change*. Disponible en: <http://www.idlenomore.ca/calls_for_change> [consulta: 20 enero 2018].
- INDIAN LAW RESOURCE CENTER (s.f.) *Ending violence against native women*. Disponible en <<http://indianlaw.org/issue/ending-violence-against-native-women>> [consulta: 2 febrero 2018].
- INMUJERES, ONU Mujeres (2017) *La violencia feminicida en México Aproximaciones y tendencias 1985-2016*. Disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/293666/violenciaFemicidaMx_07dic_web.pdf> –consulta: 8 junio 2018–.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2015) *Encuesta intercensal 2015*. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/encuestas/hogares/especiales/ei2015/>> [consulta: 2 febrero 2018].
- JACKSON, K. (2015) Top Mountie admits racism in ranks towards Indigenous people. *National News*. Disponible en <<http://aptnnews.ca/2015/12/09/top-mountie-admits-racism-in-ranks-towards-indigenous-people>> [consulta: 9 diciembre 2015].
- JAMIESON, K. (1978) *Indian women and the law in Canada: citizens minus*. Michigan: Advisory Council on the Status of Women/Indian Rights for Indian Women.
- JHAPPAN, R. (1993) Inherency, three nations, and collective rights: The evolution of Aboriginal Constitutional Discourse from 1982 to the Charlottetown Accord. *International Journal of Canadian Studies*, 7 (8), 225-259.
- LABRECQUE, M. F. (2012) *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*. Montreal: Écosociété.
- _____ (2014) *De Ciudad Juárez à l'Autoroute des larmes : ces femmes qu'on tue en toute impunité*. Montreal: Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG)/Institut national de la recherche scientifique (INRS).

- LARSEN, T. (1982) Negotiating identity. The Micmac of Nova Scotia. *The Politics of Indianness, Social and Economic Papers*, 12, 37-136.
- LEHMANN, D. (2016) *The crisis of multiculturalism in Latin America*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- LEVESQUE, C. (2009) La investigación quebequense sobre los pueblos indígenas a la hora de la sociedad del saber y de la movilización del conocimiento. En: *Inditerra, Revue Internationale sur le Autochtonie*. Disponible en: <www.reseaudialog.ca> [consulta: 12 noviembre 2017].
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976) La Familia. En: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Lévi-Strauss, C. Spiro, M., and Gough, K. Barcelona: Cuadernos Anagrama, 7-49.
- LEWIS, O. (1968) *Tépoztlán, un pueblo de México*. México: Joaquín Mortíz.
- MILLER, N. (1995) *Suicide among aboriginal people: Royal Commission Report. Political and Social Affairs Division*. Disponible en <<http://www.parl.gc.ca/information/library/PRBpubs/mr131-e.htm#>> [consulta: 6 abril 2018].
- MÜNCH, G. (1983) *Etnología del Istmo Veracruzano*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- NAHANEE, T. (1992) "Dancing with a gorilla". *Aboriginal women, justice and the charter*. Documento presentado a consideración ante la Round Table on Justice Issues, patrocinado por la Royal Commission on Aboriginal Peoples, Ottawa, 25-27.
- NATIONAL WOMEN'S ASSOCIATION OF CANADA (NWAC) (2018) Third report card on national inquiry into missing and murdered indigenous women and girls. Disponible en: <<https://www.nwac.ca/2018/05/07/nwac-releases-third-report-card-on-national-inquiry-into-mmiwg/#>> [consulta: 25 de mayo de 2018].
- NUTINI, H. (1976) Introduction: The nature and treatment of kinship in Mesoamerica. En: *Essays on Mexican Kinship*. Nutini, H., Carrasco, P. y Taggart, J. (eds.). Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 3-27.
- OEHMICHEN, C. (2002) Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas. *Alteridades*, 12 (24), 61-74.
- _____ (2005) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.

- _____ (2006) Los derechos indígenas y las mujeres en México y Canadá. En: *Los retos contemporáneos de la cultura en México*. Arizpe L. (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 241-276.
- ONU-MUJERES (2018) *Eliminación de la violencia contra mujeres y niñas*. Disponible en <<http://mexico.unwomen.org/es/nuestro-trabajo/eliminar-la-violencia-contra-mujeres-y-ninas>> [consulta: 8 junio 2018].
- QUIJANO, A. (2000) La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo, L. (comp.). Buenos Aires: CLACSO, 246.
- ROBICHAUX, D. (1997) Un modelo de familia para el “México profundo”. En: *Espacios familiares: ámbito de sobrevivencia y solidaridad*, Premio 1996 Investigación sobre las Familias y los Fenómenos Sociales Emergentes en México. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Consejo Nacional de Población/DIF/UAM-A, 187-213.
- SALADIN, B. (2006) *Être et renaître Inuit. Homme, femme, ou chamane*. Francia: Gallimard.
- SEGATO, R. (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- _____ (2018) Pluralismo jurídico y los derechos de las mujeres indígenas en México: las ambigüedades de su reconocimiento. En: *Descolonizar el derecho. Pueblos indígenas, derechos humanos y Estado plurinacional*. Roger, M. y Areli, V. (coords.). Lima: Palestra Editores, 339-371.
- SIERRA, M. T. (2004) Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla. En: *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Sierra, M.T. (ed.). México: CIESAS/Porrúa, 115 -186.
- _____ (2009) Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, 3 (31), 73-88.
- STATISTICS CANADA (2003) Aboriginal peoples of Canada: A demographic profile. Canada's ethnocultural portrait: The changing mosaic,

- 2001 Census: analysis series. Diponible en <www.statcan.ca> [consulta: 14 noviembre 2009].
- _____. (2016) *Aboriginal peoples in Canada: Key results from the 2016 Census*. Diponible en <<http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/171025/dq171025a-eng.htm>> [consulta: 15 de enero 2018].
- TANNER, A. (1983) Introduction: Canadian Indians and the politics of dependency. En: *The Politics of Indianness*. Tanner, A. (ed). Canadá: Social and Economic Papers núm. 12, Institute of Social and Economic Research. Memorial University of Newfoundland, 1-36.
- TARDUCCI, M. (2013) Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación*, 4 (5), 7-13.
- THE GUARDIAN (2014) *Violence against indigenous women is woven into Canada's history*. Diponible en <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/violence-indigenous-woman-canada-history-inquiry-racism>> [consulta: 20 enero 2018].
- TRUDEL, P. y Dupuis, R. (1995) Les politiques canadiennes et québécoises relatives aux Autochtones. En: *Autochtones et Québécois. La rencontre des nationalismes*. Trudel, P. Montreal: Recherches amérindiennes au Quebec, 56-83.
- TURPEL, M.E. (1993) Patriarchy and paternalism: The legacy of the Canadian State for the First Nations Women. *Review Essays/ Recensions d'essais*, 6 (1), 174-192.
- VALLEJO, I. R. (2004) Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla. En: *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. Sierra, M.T. (ed.). México: CIESAS/Porrúa, 187-236.
- VÁZQUEZ, V. (1997) Mujeres que 'respetan la casa'. Estatus marital de las mujeres y economía doméstica en una comunidad nahua del sur de Veracruz. En: *Familias y mujeres en México*. González, S., y Tuñón, J. (comps.). México: El Colegio de México, 163-194.
- WOLF, E. R. (1997) *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

¿Combate a la trata de personas o criminalizar el trabajo sexual? Etnografía de las políticas antitrata y su relación con trabajo sexual y migraciones en la frontera México (Chiapas)-Guatemala

*Juliana Vanessa Maldonado Macedo*¹

A modo de introducción:

¿qué es y qué no es la trata de personas?

Actualmente, en México, la trata de personas está inscrita en un contexto de violencia social y de género generalizada y en un sistema social, político y económico neoliberal, completamente voraz.² La trata de personas es una violación a la integridad, al ser y a la dignidad humana; implica movimiento nacional o internacional de las/los sujetos, se ejerce por medio de diversas coerciones, engaño y violencias, con el fin de forzar y someter a las personas en distintos ámbitos (sexual, laboral, doméstico), para obtener con ello diversos tipos de ganancias, principalmente económicas. Una de las formas de la trata de personas es la trata sexual, que consiste en la prostitución forzada a través de varias formas de violencias (entre ellas el engaño, amenazas, coacción y coerción).

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS-CdMx. juliana.maldonado@gmail.com. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-0108-7545>>.

² Utilizo la definición de neoliberalismo como “un proyecto político transnacional, una verdadera “revolución desde arriba” que no puede ser reducida al imperio desnudo del mercado (como lo plantearían tanto sus oponentes como sus defensores). Sino que necesariamente abarca los medios institucionales requeridos para poner en pie este imperio: a saber, una política social disciplinaria (encapsulada por el concepto de *workfare*) y la diligente expansión del sistema penal (al cual bauticé como *prisonfare*), sin rechazar el tropo de la responsabilidad individual que actúa como el pegamento cultural que liga los tres componentes ya mencionados” (Wacquant, 2014: 184).

Es importante destacar que, así como existe la trata sexual, existe también el trabajo sexual autónomo, y son dos esferas y dos ámbitos distintos que implican diferentes prácticas, experiencias y significaciones, como iremos revisando en este artículo.

El trabajo sexual es un concepto teórico-académico y es también, una postura política elegida para observar y analizar una realidad social específica. La definición de trabajo sexual permite abordar las características sociales y políticas del fenómeno: sus circunstancias, actores y carácter reivindicativo (Lamas, 2014). El trabajo sexual puede llevarse a cabo por dinero u otro tipo de bienes (materiales o simbólicos), tiene un contexto (lugar y momento) y actores definidos. Sucede en la interacción (real o virtual) de un mínimo de dos sujetos adultos de manera autónoma y consensual, en un marco amplio de globalización y de transformación de paradigmas y prácticas sexuales de hombres y mujeres de diversas generaciones; es una actividad que tiene posibilidades económicas, sexuales, eróticas o lúdicas, entre otras (Lamas, 2014; Tirado, 2013).

A partir de estas definiciones podemos entender que trata sexual de personas es un fenómeno, y el trabajo sexual, otro distinto. Sin embargo, existe un discurso en el campo político antitrata que, tanto en México como en América Latina, Estados Unidos, Asia y Europa, no está diferenciando la trata de personas con fines sexuales del trabajo sexual autónomo, invisibilizando con ello sus dimensiones, particularidades, experiencias y posibilidades, generando así una disputa de definiciones a nivel internacional.

Si bien existe un consenso mundial sobre la condena hacia las prácticas y realidades de la trata de seres humanos (entre ellas la sexual), existen dos grandes discursos a debate y en disputa sobre los imaginarios de significación, la conceptualización de sus prácticas y las representaciones sociales que implican, las cuales presento a continuación.

La trata de personas, una definición en disputa

A nivel mundial el debate sobre la trata de personas recobró presencia a inicios del año 2000, teniendo como principales objetivos: primero,

visibilizar el fenómeno (sus características, consecuencias, poblaciones en riesgo), y después, tipificarlo. De esta manera se generó un discurso internacional acerca de la trata de personas, que significó un *logro feminista*, en el sentido de inscribir en la agenda internacional una preocupación de una agenda política feminista (Halley, 2006). Sin embargo, de forma paralela a la visibilización y la tipificación, surgieron desde otros feminismos propuestas críticas sobre estas definiciones y regímenes mundiales antitrata,³ específicamente por las sospechosas relaciones que guarda con la persecución del trabajo sexual y con las migraciones internacionales indocumentadas.

Es este escenario donde propongo que, de manera general, coexisten dos grandes perspectivas en disputa sobre el campo antitrata. Uno, al que denomino discurso *hegemónico*, comprendido por las actuales definiciones y regímenes mundiales de trata de personas elaborados a partir de definiciones internacionales provenientes de: 1) el *Protocolo de Palermo*,⁴ el dispositivo legal más importante relativo a ese crimen (Piscitelli, 2015), y 2) las políticas internacionales coercitivas provenientes de Estados Unidos para hacer frente a la trata en el mundo.

El otro enfoque es al que denomino *discurso crítico de la trata de seres humanos*, el cual corresponde a una producción de conocimiento que cuestiona las definiciones, las representaciones sociales y las implicaciones del régimen hegemónico.⁵ Articulado a partir de la sociedad

³ Utilizó la definición de *regímenes antitrata* de Adriana Piscitelli, como “la constelación de políticas, normas, discursos, conocimientos y leyes sobre la trata de personas, formuladas en el entrelazamiento de planos supranacionales, internacionales, nacionales y locales” (Piscitelli, 2015: 1).

⁴ Se conoce como Protocolo de Palermo, al *Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente Mujeres y Niños*, firmado en Palermo, Italia, por más de 147 Estados. Firmado por México en el año 2000, ratificado en 2003, entra en vigor el 29 de septiembre del mismo año (Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos, 2000).

⁵ Para discutir y analizar la discusión, presentar los debates y la disputa de significados en torno a los significados y representaciones sociales de la trata personas, utilizo el concepto de *hegemonía* gramsciana (1975) y de Roseberry (2002), como una herramienta teórica y política que permite entender las relaciones sociales en un marco material y significativo del discurso y de su producción como “un proceso político de dominación y lucha” (Roseberry, 2002: 216). Dentro de un marco discursivo que representa un campo de fuerza que, a la vez, contiene fisuras y tensiones recíprocas entre las formas del Estado y las formas de la acción civil, en donde coerción y consenso en situaciones de dominación representan una unidad.

civil, la academia y trabajadoras sexuales organizadas (en diversos países del mundo), quienes han generado la disputa cuestionando e interpelando las actuales definiciones legales y la ejecución de políticas antitrata, por su giro punitivo y los efectos jurídicos, políticos y sociales que están teniendo sobre ciertas y ciertos sujetos.

Plantear un discurso de la trata de personas como hegemónico permite comprender los mecanismos de *dominio ideológico*, entender cómo se producen los discursos, dónde-cuándo-cómo-y-entre quiénes se construyen *los consensos* y quiénes son las/los actores que se disputan las definiciones. Permite también analizar las lógicas, contradicciones y los usos políticos que guarda un discurso mundial sobre el tema, el cual se presenta a través de una narrativa generalizante de las “víctimas”, de tendencia legal-punitiva, como un sistema legal que se auto-representa como un agente con capacidad de acción y transformación de la realidad social, desde un sistema de valores occidental, concentrado en la abstracción individual, y naturalizando también a las y los sujetos de la ley (Maurer, *et al.*, 1995).

Propongo, entonces, pensar la trata de seres humanos más allá de una serie de eventos-criminales individuales, situándola en contextos políticos, sociales, culturales e históricos específicos que la producen y reproducen, y en donde participan sujetos en distintos niveles “implicados en la formulación y reformulación de complejos procesos sociopolíticos interconectados, cuyos derechos en estos contextos no son naturales, sino el resultado de luchas históricas por el poder entre personas y grupos corporativos” (Wilson, 2009) (Hurtado e Iranzo, 2015: 4).

La constitución del discurso hegemónico de la trata de personas

Los elementos que constituyen el discurso hegemónico de la trata de seres humanos incorporan distintos intereses (políticos, económicos, morales, entre otros), generando una representación social de la trata (Hurtado e Iranzo, 2015) y con ella una producción específica de conocimiento que responde a sus intereses e incluye discursos victimizantes, narrativas e imágenes generalizantes, tipos ideales de vícti-

mas, cifras y leyes. Esta representación social de la trata es la que se ha traducido en México (y otros países) como un tipo jurídico y en instrumentos de dirección política-punitiva, despolitizando así la trata, subjetivándola e invisibilizando sus elementos estructurales.

La actual definición hegemónica de trata de personas reconocida a nivel mundial,⁶ surge en el año 2000, en la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos, en Palermo, Italia, donde se discuten y definen los conceptos de trata y tráfico de personas en un marco de *graves problemas internacionales*. En esta Convención, se firman el *Protocolo contra el Tráfico Ilícito de Migrantes por tierra, mar y aire*; el *Protocolo contra la fabricación y el tráfico ilícito de armas de fuego, sus piezas, componentes y municiones*; y el *Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente Mujeres y Niños*. Dichos protocolos fueron redactados entre los años 1997 y 2001, y firmados por más de 147 Estados.⁷ Debido a sus acciones vinculantes, sus definiciones han sido utilizadas e interpretadas para elaborar leyes nacionales y estatales (en México y en los demás países firmantes),⁸ así como en investigaciones de tipo científico, periodístico o de organizaciones no gubernamentales.

⁶ Su origen es la modificación del Convenio de 1949, que consistió en sustituir la denominación de trata de blancas por trata de personas, establecida en la Convención para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena, al que México se adhiere en 1956, y en donde define sin distinguir y como si implicaran lo mismo, la prostitución y la trata.

⁷ Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos, 2000. Disponible en <<https://www.unodc.org/documents/treaties/UN-TOC/Publications/TOC%20Convention/TOCebook-s.pdf>>.

⁸ Es a través de la Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito (UNODC), entre sus actividades internacionales en materia de trata de personas, están apoyar y asistir a los Estados Parte en asesoría para la implementación de las normas, promover la cooperación internacional, y producir datos, cifras y situación de la trata en el mundo. “La labor de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito Disponible en inglés (UNODC) se guía por una amplia variedad de instrumentos internacionales jurídicamente vinculantes, como las tres convenciones de fiscalización de drogas, la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus protocolos, la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción, las reglas y normas de las Naciones Unidas sobre prevención del delito y justicia penal y 19 instrumentos jurídicos universales contra el terrorismo” (fuente disponible en: <https://www.un.org/ruleoflaw/es/un-and-the-rule-of-law/united-nations-office-on-drugs-and-crime/> [Consulta 31 julio 2019]).

El Protocolo de Palermo contra la Trata, define la trata de personas, en su Artículo 3 como:

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

Es importante también destacar que la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos se llevaron a cabo en un contexto de auge de la movilidad y migraciones internacionales. El Protocolo contra el Tráfico Ilícito de migrantes por tierra, mar y aire define, en su Artículo 3, el *tráfico ilícito de migrantes* como: “La facilitación de la entrada ilegal de una persona en un Estado Parte de la cual dicha persona no sea nacional o residente permanente con el fin de obtener, directa o indirectamente, un beneficio financiero de orden material”. Desde esta perspectiva hegemónica, se supone una relación entre delincuencia organizada transnacional con el tráfico y la trata de personas, aunque en las prácticas sociales no necesariamente se impliquen mutuamente. Esta vinculación, además, ha resultado problemática en la práctica, debido a que bajo el discurso de “seguridad nacional” y “combate contra la trata”, en los países de América se ha traducido en criminalizar las migraciones indocumentadas

Esta relación entre trata de personas y migración como un “problema” de seguridad nacional se torna más complejo en el territorio fronterizo del sur mexicano, en donde los gobiernos federal, estatal y local, junto a organizaciones internacionales supranacionales, han generado un discurso y políticas migratorias restrictivas sobre las y los migran-

tes indocumentados (a quienes oficialmente denominan *irregulares*).⁹ Un discurso que ha devenido en prácticas que oscilan entre el proteccionismo y la persecución, que implican la privación de la libertad de personas migrantes indocumentadas (un encarcelamiento de facto), a quienes el gobierno mexicano en sus propias palabras, “detiene” con el fin, afirma, de *rescatarlas de las redes de tráfico y de trata de personas*.

El discurso crítico de la trata

Desde el debate de las definiciones planteadas en el Protocolo de Palermo, han surgido voces críticas que cuestionan el discurso dominante de la trata. Esta producción es argumentada por diversas investigadoras e investigadores desde distintos países, entre ellos: México, Brasil, Colombia, España, Estados Unidos y Argentina.¹⁰ Impulsada por trabajadoras sexuales organizadas, algunas de ellas son: la Alianza Mexicana de Trabajadoras Sexuales (Amets), la Red Mexicana de Trabajo Sexual (RedTraSex), Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer, “Elisa Martínez”, A. C., (México), el Movimiento de Trabajo Sexual de México, la Red por el Reconocimiento del Trabajo Sexual (Argentina), la Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina, la Agrupación Feminista de Trabajadoras del Sexo (Afemtras) y el Colectivo en Defensa de los Derechos de las Trabajadoras del Sexo Hetaira (España), el Sindicato de Trabajadoras Sexuales de Colombia (Sintraseco) en Colombia, La Red Brasileña de Prostitutas en Brasil, entre otras. Y, finalmente, respaldada por organismos internacionales, como la Global Alliance Against Trafficking in Women (GAATW) o el reciente apoyo de

⁹ Hasta el año 2008, la *migración irregular* (o indocumentada) era considerada jurídicamente como sinónimo de delincuencia. Actualmente, las condiciones de estancia en México son tres: visitantes, residentes temporales y las residencias permanentes. Las y los visitantes pueden ser de tipo regional, trabajador fronterizo, por razones humanitarias, con fines de adopción, con permiso para realizar actividades remuneradas y sin permiso para realizar actividades remuneradas (INM, 2012).

¹⁰ Algunas de ellas son: Lamas, 2014, 2014b, 2017; Torres, 2015; Jiménez, 2017; Piscitelli, 2015; 2015a; Hurtado e Iranzo, 2015; Agustín, 2009; Thomas, 2015; O’Connell, 2014; Bernstein, 2007, 2014; Weitzer, 2010, 2014.

Amnistía Internacional, quienes se han sumado al reconocimiento del trabajo sexual y a la exigencia de su despenalización.

Los principales ejes analíticos y contribuciones de esta propuesta crítica son realizados a partir de cuestionar y analizar los resultados e implicaciones que tiene el actual régimen antitrata sobre diversos grupos. A grandes rasgos, estas contribuciones críticas se pueden englobar en cuatro ejes:

1. Realizan un análisis de los intereses (grupales e ideológicos) de las-los actores de la sociedad civil que participaron en la elaboración de las definiciones y el contexto político al que responden (Thomas, 2007; Lamas, 2014; Bernstein, 2014). Este eje hace referencia al debate al interior de los feminismos en torno a la prostitución y el trabajo sexual. En los diversos feminismos el tema de la “prostitución” representa una escisión importante que los divide en dos grandes posturas: un movimiento que pretende abolir la prostitución, debido a que le adjudican a dicha actividad violencia de género y explotación de manera intrínseca. Por otro lado, se ubican las feministas que la consideran un trabajo, le denominan trabajo sexual, sumándose a la exigencia y demanda de regulación y derechos de las trabajadoras sexuales organizadas.

Es importante subrayar que la definición de trata de personas establecida en el Protocolo de Palermo fue apoyada por grupos de derecha, por *feminismos carcelarios*,¹¹ a través de la Coalition Against Trafficking in Women (CATW-con estatus consultivo en la ONU y 21 sedes en países de Latinoamérica y el Caribe) y por otras organizaciones feministas (Doezema, 2004; Bernstein, 2014; Lamas, 2014; Weitzer, 2014). Este grupo planteó:

¹¹ Elizabeth Bernstein define a los *feminismos carcelarios* como “una formación cultural y política en la que las luchas de las generaciones anteriores por la justicia y la liberación [de las mujeres] se reformulan en términos carcelarios” (Bernstein, 2014: 284). Es decir, como un ala de los feminismos que ha adoptado la agenda carcelaria como demanda política sobre temas de violencia y violencia sexual, lo que a su vez ha sido un “facilitador crucial del giro carcelario del capitalismo tardío” (Bernstein, 2014: 291).

que toda prostitución era una violación a los derechos humanos de las mujeres [...] argumentando que una mujer debía ser considerada una víctima de [la trata] independientemente de que hubiera existido fuerza o engaño. [Así mismo] El grupo CATW, respaldado por varios gobiernos, como el de Bélgica y también el del Vaticano, argumentaba que la definición de [trata] tenía que incluir específicamente situaciones en las que la persona consentía tanto en viajar como en trabajar, aun cuando no hubiera intervenido la fuerza y el engaño. Esta posición se fundamenta en la idea de que el consentimiento para ejercer el trabajo del sexo por parte de una mujer no tiene sentido (Doezema, 2004: 153).

Es decir, las definiciones del protocolo niegan la posibilidad de que las mujeres puedan consentir de manera autónoma trabajar en la industria del sexo. Y estos consensos y definiciones del Protocolo de Palermo son la base para la elaboración de los tipos penales en los Estados firmantes, entre ellos, México.

2. El segundo eje crítico propone analizar que el régimen antitraata generado en Naciones Unidas fue impulsado y financiado por un movimiento punitivo-carcelario-anti-prostitución de los Estados Unidos¹² que, en nombre de los derechos humanos de las mujeres y la justicia de género, transnacionalizaron sus políticas carcelarias junto con políticas abolicionistas del comercio sexual, un corte punitivo que guarda estrecha relación con el neoliberalismo y el *feminismo carcelario* (Bernstein, 2014; Thomas, 2007; Weitzer, 2014).
3. El tercer eje crítico señala de qué manera las definiciones de trata y tráfico han contribuido al endurecimiento del control fronterizo y a la criminalización de las migraciones en los países miembros, entre ellos México (Halley *et al.*, 2006; Magliano, 2012; O'Connell, 2014; Capous, 2007).

¹² Discurso representado por Catharine A. MacKinnon, Andrea Dworkin y Kathleen Barry, entre otras. Kathleen Barry es cofundadora de CATW, una de las ONGs con mayor influencia en las negociaciones del Protocolo de Palermo (Thomas, 2007: 349).

4. El cuarto eje se constituye a partir de las críticas a la redacción del Protocolo de Palermo, ya que su foco está especialmente dirigido hacia la trata sexual, restando importancia a las otras formas de trata. Analizan la ambigüedad semántica contenida en los términos de “explotación” y “explotación sexual”, dentro de los cuales, casi cualquier trabajo asalariado en el sistema neoliberal actual podría caer en esas definiciones. Dicha ambigüedad semántica se ha traducido en políticas antitrata que no la diferencian del trabajo sexual. Y estas políticas punitivas contra el trabajo sexual se están traduciendo en estadísticas, generando reportes e indicadores internacionales sobre la trata, que resultan poco confiables debido a la mezcla de términos (Thomas, 2007; Torres, 2015; O’Connell, 2014; Lamas, 2014; Weitzer, 2014; Agustín, 2009; Hurtado e Iranzo, 2015; Piscitelli, 2015; Maldonado, 2016).

De estos cuatro ejes, enseguida relaciono solo dos de ellos con mi trabajo etnográfico en la frontera México-Guatemala: el giro punitivo de la trata, y sus relaciones con la criminalización del trabajo sexual y de las migraciones.

El régimen punitivo de la trata en México

La disputa de significados que opera a nivel internacional opera también en México. Este debate de la trata de personas ha cobrado cada vez más presencia en los últimos 20 años, a partir de discursos, narrativas, informes y una visibilización mediática, que parten de una agenda política internacional trasladada acríticamente a los contextos mexicanos, y desde una perspectiva a la que Piscitelli denomina *pedagogía política de los sentimientos*, que incita a “la indignación [y] el horror, como estrategia de movilización y concientización” (Piscitelli, 2015: 9).

En México, durante los últimos 20 años, grupos feministas han intervenido “de manera significativa en el ámbito jurídico penal, participando en la creación, codificación y abrogación de leyes” (Núñez, 2012: 181). Estos grupos han posicionado el derecho penal como una alternativa de solución a problemas sociales derivados de las desigualdades y

opresión de género (como la violencia hacia las mujeres). Sitúan en un agente el ejercicio de la violencia, como si esta fuera sólo un acto individual y no un síntoma estructural. Al respecto Lucía Núñez reflexiona:

La simple reacción penal puede llevar a creer que con el castigo al agresor o con la apelación al valor simbólico del derecho punitivo se agota la reivindicación antidiscriminatoria, lo que legitima la falsa creencia de que el endurecimiento del derecho penal es una solución a los conflictos sociales, aunque, por el contrario, conduzca a una mayor violencia estatal y al acostumbramiento de la misma (Núñez, 2012: 182).

En este marco de atención a la violencia hacia las mujeres, es donde se inscribe el combate contra la trata de personas en México, como parte de una agenda feminista y desde el derecho penal, lo que implica dos cuestiones. La primera es que evidencia que el Estado supone que la trata de personas sólo pasa a las mujeres, invisibilizando con ello la trata hacia los hombres o la trata no sexual, es decir, la que pasa en fincas, fábricas, etcétera. La segunda cuestión es que la agenda punitiva es una de las expresiones del actual neoliberalismo, es justo “un sitio clave para escenificar la soberanía del Estado como un organismo clasificador y estratificador. Y revela el profundo parentesco entre la raza y la sanción judicial como formas afines de deshonra oficial que converge en la constitución de parias públicos” (Wacquant, 2014: 178).

Una de las características de los discursos punitivos es que han sido permeados por una esencia y universalización de la categoría *mujer*, paralelamente utilizado como:

una nueva estrategia social para regular a los otros, de distinta raza y clase, como parte de una estrategia neoliberal de género que le da seguridad a la familia y le otorga supremacía moral al matrimonio [es decir] un paradigma político del género y la sexualidad que se fundamentan en el valor familiar [feminista] de las parejas enamoradas y sexualmente igualitarias (Bernstein, 2014: 306).

Actualmente, en México, el régimen jurídico legal sobre la trata está contenido en la Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar

los Delitos en materia de Trata de Personas y a la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos delitos¹³ (en adelante: Ley general de trata) y así como en las definiciones de Palermo, esta ley tampoco contiene una definición clara del concepto *explotación* ni tampoco hace distinción entre trata y prostitución. La ley hace referencia a la “prostitución” sin la especificación necesaria de que, para ser trata, debe ser forzada:

de esta forma se entendería que no se hace distinción entre la prostitución voluntaria y aquella que no lo es. Esto si bien puede no criminalizar directamente a las/los trabajadoras/es sexuales, ya que se sanciona al que obtiene beneficio por la explotación, sí afecta a todo lo que puede rodear su espacio de trabajo, por lo que las consecuencias para ellas/ellos son innegables (Ezeta y Salazar, 2015: 48).

Como vemos, si bien la Ley general de trata no criminaliza la prostitución en sí misma, sí lo hace a través de perseguir y criminalizar prácticas organizativas de trabajadoras sexuales autónomas. Quiero ilustrar esta afirmación con la experiencia de Karina, mujer transexual trabajadora sexual autónoma en Tapachula, Chiapas, y participante de mi investigación. Ella explica su miedo latente de ser arrestada y acusada de trata de personas, ya que renta una vivienda que a la vez subarrenda a otras mujeres trabajadoras sexuales, quienes son sus compañeras de trabajo y amigas:

[Los operativos antitrata] no nos deja[n] vivir ni trabajar en paz [...] a mí me pueden acusar de trata porque yo rento aquí, y les cobro a otras que se

¹³ Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de junio de 2012 (las últimas modificaciones son de 19-03-2014), y define a la trata de personas en su Artículo 10, como: “Toda acción u omisión dolosa de una o varias personas para captar, enganchar, transportar, transferir, retener, entregar, recibir o alojar a una o varias personas con fines de explotación”. Posteriormente, establece que las formas de explotación pueden ser: “esclavitud, servidumbre, condición de sirvo, prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, explotación laboral, trabajo o servicios forzados, mendicidad forzosa, utilización de menores de 18 años en actividades delictivas, adopción ilegal de menores de edad, matrimonio forzoso y/o servil, tráfico de órganos, tejidos y células de seres humanos vivos, y para experimentación biomédica ilícita en seres humanos”. Esta ley no define “explotación”, sino lo que se entenderá por *explotación de una persona* cuando existan ciertas condiciones.

quieren venir a ocupar.¹⁴ [Yo] lo dejo todo muy limpio, muy bonito, muy desinfectado, pero a mí me da miedo, porque si me cachan, me acusan de trata y de esa no salgo [*sic*] (Karina, 27 años).

Su experiencia ilustra de manera muy concreta, cómo la prostitución y la trata no son lo mismo, tampoco significan lo mismo, pero para las leyes y su dimensión operativa, eso no importa, igual las acusa o las victimiza. Karina, en términos de la Ley general de trata “aloja para prostitución ajena” pero, en dimensiones de prácticas sociales, eso no es trata, es una forma de organización solidaria del trabajo sexual, en donde ella es la responsable de un inmueble que es un espacio higiénico y un lugar seguro frente a los diversos riesgos que enfrentan en las calles, como son los operativos policiacos o clientes violentos. El espacio donde ella y sus compañeras trabajan es un local abierto, que por fuera parece una vivienda cualquiera con las puertas abiertas, nadie está encerrada, sólo Karina vive ahí y las demás mujeres sólo pagan por “ocuparse” a ratos.

Este es un ejemplo de cómo la falta de precisión en las leyes mexicanas ha implicado consecuencias, especialmente adversas, para las trabajadoras sexuales y para otras personas que participan de manera autónoma en actividades del comercio sexual. Y también tiene consecuencias adversas sobre las personas migrantes indocumentadas, argumento que a continuación presento.

Migraciones y régimen antitrata en la frontera México (Chiapas)-Guatemala

En la frontera sur de México,¹⁵ más allá de la frontera política, los pueblos fronterizos de México y Guatemala comparten historias, dinámicas

¹⁴ “Ocuparse” en la región se utiliza para referencia al acto de intercambio de sexo por dinero.

¹⁵ La frontera sur de México comprende los estados de Chiapas, Tabasco, Quintana Roo y Campeche, sólo en los tres primeros se ubican 13 *pasos formales* de tránsito terrestre hacia Guatemala y Belice; la mayoría de ellos concentrados en la región Chiapas-Guatemala, en donde hay 9 *cruces fronterizos formales* más un sinnúmero de pasos libres por el río o la montaña. En este texto se hace referencia a los municipios donde se llevó a cabo la etnografía: Escuintla, Frontera Hidalgo, Huixtla, Suchiate y Tapachula.

sociales e importantes transformaciones geopolíticas relacionadas a los diversos flujos migratorios y a la vida y movilidad transfronteriza que caracteriza la zona. La frontera entre Chiapas y Guatemala es más que un espacio geográfico y una demarcación política estatal, es movimiento que se constituye con y en la fluidez de sus habitantes y visitantes en una relación dialéctica.

Históricamente, esa movilidad poblacional ha sido una de las características de la zona fronteriza del Soconusco.¹⁶ Corrientes migratorias guatemaltecas (entre otras, poblaciones indígenas cackchiquel, mam, chuj o mochó) (Hernández, 2012), oaxaqueñas, alemanas, chinas, japonesas, hondureñas, salvadoreñas y nicaragüenses; de diversas clases sociales e intereses, han constituido el panorama fronterizo. El Soconusco ha sido tierra receptiva de migrantes y refugiados en distintos momentos históricos y con diversos fines. Las más recientes,¹⁷ son tres: 1) las migraciones de personas guatemaltecas desplazadas por la guerra y el genocidio en la década de los años ochenta¹⁸ en Guatemala. 2) Las migraciones y desplazamientos entre las décadas de los setenta y ochenta, cuando la frontera sur fue lugar de acogida para personas refugiadas salvadoreñas, hondureñas y nicaragüenses, expulsadas de sus países por guerras, dictaduras, crisis económicas y políticas, exacerba-

¹⁶ El Soconusco chiapaneco es la región constituida por 16 municipios: Acacoyahua, Acapetahua, Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Huehuetán, Huixtla, Mapastepec, Mazatán, Metapa, Villa Comaltitlán, Tuzantán, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico y Unión Juárez, que se ubican entre las fronteras con Guatemala, la llanura costera de Mapastepec y alineados en un corredor situado entre la Sierra Madre de Chiapas y la ribera del Océano Pacífico.

¹⁷ Otras migraciones fueron las ocurridas durante la colonia, hacia las fincas de cacao en Tapachula y otros pueblos del Soconusco (Arriola, 1995). En el siglo XX, las migraciones estacionales, principalmente de guatemaltecos/os, hacia las fincas soconusquenses como mano de obra explotada y que ha sido el motor económico de dichas fincas, y por mucho tiempo, de la misma región (Hernández, 2012).

¹⁸ La franja fronteriza mexicana (la costa de Tapachula, la frontera Comalapa y la selva de Margaritas y Ocosingo) fue lugar de recepción de un número masivo de refugiados, en mayor medida niños y niñas establecidos en campamentos improvisados (Arriola, 1995). En este contexto de guerras civiles en Centroamérica, y México como país de refugio, transformaron la fisonomía de la frontera sur por distintas razones. Primero, porque con ello adquirió una visibilidad a nivel nacional e internacional que no había tenido. Posteriormente a los ataques del ejército guatemalteco a los campos de refugiados en México, repuntó la militarización y presencia de instituciones gubernamentales, religiosas y de la sociedad civil ocupadas en el tema (y que siguen teniendo una presencia importante) en la zona fronteriza.

das por el intervencionismo imperialista estadounidense asociado con las oligarquías de estos países. 3) Las migraciones de tipo económico y social sucedidas a partir de años los noventa y hasta el momento histórico actual. Es en respuesta de estas últimas que, a partir del año 2000, se reconfiguraron las respuestas políticas estatales, dirigiéndose hacia un discurso sostenido en una supuesta necesidad de filtrar y controlar los flujos fronterizos en nombre de la *seguridad nacional*.

El contexto actual de la frontera sur responde a lo que Aída Hernández (2003) plantea, sobre cómo el proyecto globalizador ha convertido a nuestros países latinoamericanos en economías maquiladoras; en consecuencia, somos parte y testigos de un aumento de la movilidad humana y las migraciones en búsqueda de una mejor vida, pero paralela y paradójicamente, cada vez existen mayores controles estatales para vigilar, filtrar y castigar dichos movimientos (y no de todos, sino de las clases sociales precarizadas, específicamente).

En la actualidad, para el Estado mexicano, las migraciones indocumentadas representan un *problema de seguridad nacional*. Estas políticas de seguridad nacional en la frontera México (Chiapas)-Guatemala no son en nada menores, tienen su contexto de origen en el fortalecimiento de un discurso impulsado e impuesto por Estados Unidos,¹⁹ dirigido a perseguir y criminalizar las migraciones indocumentadas en nombre de la lucha contra el *terrorismo y la delincuencia transnacional*, es decir, contra el narcotráfico, el tráfico y trata de personas.²⁰

¹⁹ Estados Unidos como potencia mundial ha tenido y tiene un gran dominio sobre las políticas de otros países a nivel global (ya sea mediante coacción o mediante el uso de la fuerza armada). Sus políticas de “seguridad nacional”, “guerra contra el crimen” o “tolerancia cero” llevan operando más de 30 años, y en la década que da inicio al siglo XXI tienen un auge luego del suceso en Nueva York de 9-11, exacerbándose a costa de cualquier derecho humano, tendencia que se ha ido internacionalizado paulatinamente. Paralelamente, la coerción de Estados Unidos también ha sido ejercida desde diversos frentes, ejemplo de ello es que: “Los Estados Unidos, en 2003, promueven una ley que plantea que cualquier organización internacional que pretendiera recibir financiamiento para frenar la propagación del SIDA debía contar con una cláusula que expresara de manera explícita su oposición no sólo a la trata sino a la prostitución” (Lamas, 2016).

²⁰ En México no existe una política migratoria integral e incluyente, existe persecución y aseguramiento de migrantes indocumentados, lo cual se ha traducido en una cacería, criminalización y encierro de personas, en mayor medida pobres, que migran sin la documentación requerida por el Estado.

La irrupción del Estado penal, y su discurso sobre la seguridad nacional y el sistema carcelario, aparece en los Estados Unidos a finales del siglo xx. Es el gran impulsor de “la guerra contra el crimen” a nivel mundial, transformándose en una fuente teórica e inspiración práctica, generando a nivel internacional tecnologías y políticas de seguridad *made in USA* (Wacquant, 2010).

Estas *políticas penales* contemplan el crimen como acciones aisladas de las y los sujetos, y no desde el contexto de represión, exclusión, marginación o racismo que opera en la producción de las mismas leyes y en las relaciones sociales. Esta ola de *seguridad penal*, en palabras de Wacquant (2010), actúa como una “pornografía anticrimen”, como un espectáculo de “la ley y el orden” de un sistema carcelario que persigue lo mismo a trabajadoras sexuales que a agresores sexuales o a migrantes indocumentados, y que además opera como una forma de neutralizar a los estratos más bajos de las clases sociales, utilizando la cárcel como una tecnología de poder y control social.²¹

En la frontera sur de México, las políticas carcelarias en el tema de la trata de personas han derivado en prácticas neocoloniales, traducidas en leyes y políticas elaboradas desde múltiples estructuras de poder y privilegio. Estas políticas de *seguridad* y supuesto combate antitrata, se realizan también coaccionadas a través de la cooperación y financiamiento de Estados Unidos a través del Plan Mérida.²² Si bien éste no

²¹ Wacquant define la economía política del encarcelamiento en Estados Unidos (y que se ha traducido en México): “en la realidad histórica, las instituciones y las políticas penales pueden, y de hecho lo hacen, cumplir ambas tareas a la vez: simultáneamente actúan para aplicar jerarquías y controlar categorías contenciosas en un nivel, y para comunicar normas y moldear representaciones colectivas y subjetividades en otro nivel. La cárcel simboliza las divisiones materiales y materializa las relaciones de poder simbólicas; su efecto aún a inequidad e identidad, dominación y significación, y agrupa las pasiones y los intereses que entrecruzan y perturban a la sociedad” (Wacquant, 2014: 187).

²² El Plan Mérida es un acuerdo Internacional entre México y Estados Unidos sobre *seguridad* contra el narcotráfico y el crimen organizado. Fue definido e impulsado por el gobierno norteamericano, votado y aceptado en el Congreso de los Estados Unidos, el 30 de junio de 2008, con el fin de operar en México y Centroamérica. Este acuerdo se firma en el marco de un gobierno federal (en el sexenio 2006-2012) que, a falta de políticas públicas efectivas en torno a la violencia, la corrupción y la inseguridad, declara “la guerra al narcotráfico”. George Bush, presidente de Estados Unidos en ese momento, aplaude dicha guerra, acepta cooperar en ella y se genera entre ambos gobiernos el Plan Mérida, donde también se involucrarían países de Centroamérica.

fue creado contra la trata, desde el año 2014, destina a este tema una parte de su presupuesto.

Esta distribución de recursos económicos y materiales del Plan Mérida se realiza a través de United States Agency for International Development (USAID).²³ Y esta alusión es relevante, pues la USAID es la Agencia de los Estados Unidos para el “desarrollo internacional”, la encargada de distribuir recursos humanitarios en el mundo, reforzando con ello la política exterior de ese país. No obstante, la USAID no sólo distribuye recursos financieros a nivel global para combatir la trata de personas, sino que distribuye también un discurso hegemónico de la trata de personas mezclado con el comercio sexual autónomo. Luz Jiménez explica:

Para Estados Unidos fue estratégico instalar esta mezcla entre comercio sexual, explotación sexual y trata de personas, de tal manera que en 2003 hizo un llamado para frenar los apoyos financieros para combatir la trata de personas a nivel global —otorgados mediante la United States Agency for International Development (USAID)— a aquellos países —y sus organizaciones— que apoyaran el reconocimiento del trabajo sexual. Esta exigencia, que se conoció como el *antiprostitution pledge* (compromiso antiprostitución), favoreció la privación de las mujeres que comerciaban servicios sexuales de ser consideradas sujetos activos en la prevención y atención de la trata sexual, así como el abandono de acciones y trabajo realizado con poblaciones de trabajadoras sexuales a nivel internacional (Jiménez, 2017: 11).

De esta manera, se observa cómo se entretajan las relaciones políticas en torno al discurso hegemónico de la trata de personas, vinculándola con el trabajo sexual y, en la frontera sur de México, con las migraciones indocumentadas, como si estos elementos fueran adyacentes o mutuamente constitutivos de la trata. En los contextos donde estas prácticas se despliegan, como es el caso de la frontera Chiapas-Guatemala, se están produciendo violaciones a los derechos humanos detrás de un discurso de protección. Asimismo, algunas autoras plantean que

²³ <<https://mx.usembassy.gov/es/es/temas-bilaterales/mexico-y-eu-de-un-vistazo/iniciativa-merida.html>>.

esta mezcla pareciera ser una estrategia para invisibilizar las demandas por derechos laborales que interpelan a las trabajadoras sexuales, alimentando así, una postura puritana hacia el sexo recreativo (Lamas, 2014).

El régimen antitrata en la frontera del Soconusco

En el estado de Chiapas, el marco jurídico que regula la trata de personas es la Ley General de Trata y no cuenta con políticas públicas para su prevención, pero sí con la operación de un brazo armado de la política social punitiva, es decir, un cuerpo policiaco de combate y “rescate” de la trata, tráfico y pandillerismo, que es implementado por la Policía Federal en coordinación con el Instituto Nacional de Migración (INM) y otras instituciones, denominado: Grupo Operativo contra el Tráfico, Trata de Personas y Pandillerismo (Gottpa). De manera oficial ellos tienen como geografía de trabajo todo el sureste mexicano, pero en terreno, únicamente llevan a cabo operativos en la zona fronteriza del Soconusco y sólo enfocados en buscar lo que ellos denominan “trata sexual” y exclusivamente en sitios de comercio sexual y alcohólico.

Los miembros de este cuerpo policiaco aseguran ser quienes “rescatan a las mujeres víctimas de trata”, sin embargo, en los hallazgos de mi trabajo de campo (llevado a cabo en la región entre septiembre de 2014 y febrero de 2015), a través de entrevistas, recorridos con ellos en las calles y de la observación directa en la ejecución logística de estos operativos antitrata en Tapachula,²⁴ encontré que ellos no necesariamente buscan personas en situación de trata, su objetivo es buscar mujeres ficheras, meseras, cajeras y trabajadoras sexuales en bares, *table dance*, hoteles, botaneros²⁵ y cantinas, es decir, buscan trabajadoras se-

²⁴ Si bien también realicé investigación en los dos alberges y un refugio de la sociedad civil organizada (ubicados en Tapachula), los que en colaboración con el Estado atienden a las supuestas víctimas de trata, únicamente a mujeres y a quienes el Estado consideró víctimas, “rescató” en operativos y las canalizó a esos espacios; en donde son encerradas y aisladas (en ocasiones contra su voluntad) durante un mínimo de tres meses. Sin embargo, en estos albergues no localicé a ninguna mujer que haya vivido trata sexual. Elementos que por cuestiones de espacio no presento aquí.

²⁵ En la región se conoce como *botanero* a un centro de consumo de bebidas alcohólicas y no alcohólicas que, por el mismo precio van acompañadas de distintos platillos de alimen-

xuales sin distinguir la trata sexual del trabajo sexual. Simultáneamente, buscan sujetos “culpables”, las y los que sean, pues en el ejercicio de los operativos antitrata o se es víctima de trata, o se es tratante, o se es migrante indocumentada(o) que hay que deportar. Una de las evidencias empíricas de ello es lo que el oficial al mando del Gottpa entiende y define por trata de personas:

La Trata es cuando las chicas están en situación de vulnerabilidad, cuando se tienen que prostituir por sus condiciones, porque ya te expliqué de dónde vienen huyendo [Centroamérica]. Entonces, pues abusan de ellas y las ponen a prostituirse, a hacer esas cosas que les quitan su dignidad, porque no les queda de otra [*sic*] (Oficial al mando).

Aunque los miembros de las dependencias que operan el régimen antitrata son capacitados por la policía norteamericana, por el *U.S. Department of State*, la *Central Intelligence Agency* (CIA), el *Federal Bureau of Investigation* (FBI) y por la *U.S. Inmigración and Customs Enforcement* (ICE), este oficial al mando confunde la prostitución y la trata sexual. Y esto es un reflejo del discurso hegemónico de la trata, el cual asume que las mujeres migrantes participantes del comercio sexual no sólo son automáticamente víctimas de las redes de la trata, sino también sujetas víctimas-permanentes e incapaces de reflexiones.

Estas definiciones y prácticas son riesgosas e injustas para todas y todos los actores que participan en el comercio sexual de manera autónoma, y también invisibiliza o trivializa la realidad de la trata de personas, las condiciones que la permiten, la explotación diaria/cotidiana que sostiene la producción y reproducción del sistema neoliberal capitalista y las diferentes fuentes estructurales de desigualdad.

Asumir como iguales o sinónimos la “explotación sexual”, la prostitución, la trata sexual y todo el comercio sexual, implica una concepción teórica y epistemológica sobre lo denominado *las mujeres* en la vida social. Teóricamente, confundir, mezclar y expresar la trata como sinónimo de prostitución y, a la vez, a la prostitución como un todo sin matizar en sus prácticas y posibilidades, significa percibir a ese co-

tos a lo que se denomina botana.

lectivo de mujeres como un colectivo de todas iguales, subordinadas, infantilizadas, sin placeres no normativos, y sólo como objetos de venta e intercambio, sin agencias, y definidas a partir de un ejercicio vertical de poder masculino.

En la economía de los bienes simbólicos del sistema patriarcal, el sexo está restringido a ciertas normas y ejercicios; cuando existe intercambio de dinero en esa transacción simbólica, hay una señalización/acusación de las mujeres que lo realizan. La policía, así como las feministas abolicionistas, consideran que las mujeres en situación de prostitución están oprimidas y violentadas, y como son pobres, vulnerables, víctimas y siempre sujetas pasivas de las y los otros; no se dan cuenta de sus contextos y circunstancias, por ello proponen convencerlas y “salvarlas” de un dominio masculino activo que las cosifica como objeto sexual de consumo.

No obstante, las trabajadoras sexuales no son sujetas pasivas, son agentes políticas. Son mujeres que construyen decisiones tácticas, que operan a partir de sus identidades y experiencias, constituidas en los distintos organizadores sociales que las posiciona en la exclusión o en el acceso a derechos, y que, a su vez, de manera dialéctica son la fuente de las capacidades, resistencias, creatividades, decisiones y agencias en sus vidas. Las mujeres trabajadoras sexuales no son víctimas que necesitan ser rescatadas, son sujetas sociales interseccionadas con agencias y capacidades de agenciamientos, en todos los ámbitos de su vida, incluso en contextos de pobreza, marginación y otras violencias.

Las participantes en la investigación a la que hago referencia en el presente texto tienen muy claro que ellas no se venden, en sus propias palabras: “venden caricias”, “venden ratos”, “se ocupan” “dan sexoservicio”. Sin embargo, sus cuerpos, sus decisiones y su trabajo, se están viendo afectados y violentados por el discurso y acciones hegemónicas de la trata de personas. Chocolata, una trabajadora sexual, colaboradora de la investigación, permite leer este contexto en sus palabras:

la policía nos persigue mucho. Con la policía, cuando llegan, corremos y si nos agarran nos ponemos a llorar. La primera vez que me agarraron a mí me dio mucho miedo, porque yo no sabía para donde nos llevaban, pero ya después como que me fui acostumbrando, porque hubo un tiempo que

del diario nos llevaban allá por las Huacas o en Los Cerritos. En los operativos nos preguntan si nos obligan a estar ahí, pero hasta el momento yo no conozco a nadie que la obliguen [*sic*] (Chocolata).

En este contexto de persecución hacia ellas en la región, algunas trabajadoras sexuales saben qué es la trata, se posicionan en contra de ella y también en contra de la persecución de la que ellas y su trabajo son objeto. Para ilustrar esta afirmación presento, y con ello cierro este artículo, la experiencia de otra participante, quien sintetiza en unos párrafos los argumentos que se han articulado en este texto, acerca de la nociva mezcla de trata sexual y trabajo sexual. Brenda, a quien cito a continuación, es trabajadora sexual y ha vivido también trata de personas con fines sexuales. Ella explica:

Para mí la trata de personas es de que en una cantina tengan menores de edad, pero que las tengan encerradas. Te voy a contar un caso mío, pero no fue acá, fue en Guatemala y esa sí es trata, porque la trata la confunden con las personas que andamos libremente y eso no es trata. Yo, por mi experiencia, aprendí qué es la trata.

Yo en Guatemala, me tenían en un bar y me tenían encerrada. La señora tenía como unas 20 mujeres, en ese tiempo tenía yo como 16 años. Nos levantaba la señora a las cinco de la mañana, unas al molino, otras a lavarle la ropa, otras a asearle su casa, otras a asear el bar y así nos tenía a todas. Y tenía dos hombres con armas que nos cuidaban, no nos dejaban salir a la tienda ni a nada. Si nos tocaba ir a revisión médica, ella nos llevaba en su camioneta y nos iba cuidando... Esa es trata, porque lo tienen a uno a la fuerza. Además, trabajábamos, y el dinero, todo se lo agarraba ella. Hasta que como a los cuatro meses me escapé de ahí, me fui lejos. Me escapé junto con otra chava cuando nos llevaron a la revisión, nos escapamos de la encargada y nos fuimos a meter a un cementerio a escondernos [...] ¡Vieras todo lo que pasé! Andaba una con su menstruación y así le obligaba a uno a ocuparse con los clientes [...] eso es trata pa'mí.

Pero acá [en Tapachula] la autoridad mexicana confunde la trata, ¿por qué cierran los hoteles? Si uno anda al aire libre, ¿desde una que anda en la calle, es libre! ¿Quién la anda poniendo a prostituirse a una? ¡Nadie! Uno puede agarrar para donde una quiera y eso no es trata ¡y lo confunden! Y

es pendejada, pues, que la agarren a una. Ponle, la vez pasada estaba yo allá en el hotel, una noche. Ni estábamos adentro del hotel (porque en hotel no te permiten estar adentro), estábamos como a media cuadra. Vienen los policías, nos agarran, nos meten para adentro del hotel y nos toman foto, que ahí nos habían agarrado [dijeron], eso no es así. Y todavía nos fueron a meter con los federales y nos decían “ustedes no están detenidas, ustedes son víctimas”. Yo le dije “¿víctimas de qué somos? ¡Yo no soy víctima de nadie”, le dije, “yo ando en la calle libre! Víctima estoy acá porque dices que soy víctima y porque me tienes detenida”, le dije yo.

Como de las nueve de la noche y hasta las seis de la mañana nos dejaron salir. Ahí me doy cuenta de que ellos confunden la trata de personas, tal vez con las ganas de sacarle dinero a la pobre gente del hotel y eso no lo debían de hacer [*sic*] (Brenda).

En su experiencia, Brenda hace visible la diferencia entre la trata y el trabajo sexual, y de qué manera el Estado las margina, criminaliza y persigue en nombre de la trata de personas o de la *seguridad nacional* o de la *violencia contra las mujeres*. La violencia que ellas están viviendo por parte del Estado está reproduciendo los valores y estereotipos de género, además de estar invisibilizando las reivindicaciones, luchas y organización de las mujeres trabajadoras sexuales.

Consideraciones finales

De esta manera, en la frontera sur se sitúa y caracteriza a las mujeres migrantes indocumentadas, trabajadoras y pobres como víctimas-subordinadas, desprovistas de agencias y poder; se les asume siempre y sólo como “sujetas vulnerables” a las supuestas redes internacionales de trata de personas. Mujeres a quienes hay que “rescatar” de esos “peligros” que el Estado considera implícitos en el proceso migratorio o en el trabajo sexual, invisibilizando las posibilidades y las agencias que existen en ambas prácticas. Este régimen antitrata punitivo, tras el objetivo de una supuesta protección, está generando justificaciones y legitimaciones de políticas que criminalizan a ciertos grupos sociales.

Frente a esta producción de conocimiento desde los *regímenes discursivos de verdad* hegemónicos, es fundamental producir saberes desde otros sitios y reflexionar con herramientas diversas. Eso implica escuchar y tomar en cuenta las voces y reflexiones de las sujetas actoras del tema, no sólo como las portadoras de una (o varias) narrativas de “sufrimientos”, sino como sujetas-agentes políticas que pueden contribuir a replantear los contenidos, los matices del fenómeno y construir posibles respuestas, desmontando así, las creencias tan arraigadas en el discurso hegemónico sobre ellas.

Bibliografía

- AGUSTÍN, L. (2009) *Sexo y Marginalidad. Emigración, mercado del trabajo e industria del rescate*. Madrid: Editorial Popular.
- ARRIOLA, A. (1995) *Tapachula “La perla del Soconusco”. Ciudad estratégica para la redefinición de las fronteras*. Guatemala: FLACSO-Guatemala.
- BERNSTEIN, E. (2014) ¿Las políticas carcelarias representan la justicia de género? La trata de mujeres y los circuitos neoliberales del crimen, el sexo y los derechos, *Debate Feminista*, 50 (25), 280-320.
- _____ (2007) *Temporarily yours: intimacy, authenticity and the commerce of sex*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAPOUS, M. (2007) A critique of the global trafficking discourse and U.S. policy. *The Journal of Sociology & Social Welfare*, 34 (4), 57-80.
- COMISIÓN INTERSECRETARIAL PARA PREVENIR, SANCIONAR Y ERRADICAR LOS DELITOS EN MATERIA DE TRATA DE PERSONAS Y ASISTENCIA A VÍCTIMAS DE ESTOS DELITOS (2015) *Informe Anual 2014*. México: SEGOB.
- COMISIÓN NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (2013) *Diagnóstico sobre la Situación de la trata de Personas en México*. México: CNDH.
- DOEZEMA, J. (2004) ¡A crecer! La infantilización de las mujeres en los debates sobre “tráfico de mujeres”. En: *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*. Osborne, R. (ed.). Barcelona: Bellaterra, 151-163.

- EZETA, F. y Salazar, M. (2015). *Consecuencias invisibles del rescate. El caso del table dance*. México: Colectivo contra la Trata de Personas, A.C.
- FERNÁNDEZ, C. (2009) “Experiencias de mujeres migrantes que trabajan en bares de la frontera Chiapas-Guatemala”. *Papeles de Población*, 15 (59).
- GERARDO, S. (2016) *Trabajar y vivir entre el cafetal. Los jornaleros de San Marcos, Guatemala, en el Soconusco*. Tesis de maestría en Antropología Social, no publicada. México: CIESAS-DF.
- GRAMSCI, A. (1975) *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, tomo 4, cuadernos 9,10,11,12 (1932-1935), México: Era.
- HALLEY, P., Kotiswaran, P., Shamir, H. y Thomas, C (2006) From the international to the local in feminist legal responses to rape, prostitution/sex work, and sex trafficking: four studies in contemporary governance feminism. *Harvard Journal of Law & Gender*, 29 (2), 335-423. Disponible en <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=143814> [consulta agosto, 2018].
- HERNÁNDEZ, A. (2001) *La otra frontera, identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Porrúa.
- _____ (2008) Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Hernández, A. y Suárez L. (eds.). Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 75-113.
- _____ (2012) *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*. México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS.
- HURTADO, M. e Iranzo, A. (comps.) (2015) *Miradas críticas sobre la trata de seres humanos. Diálogos académicos en construcción*. Colombia: Universidad de los Andes/Universidad de La Sabana.
- INSTITUTO NACIONAL DE MIGRACIÓN (s.f.) *Derechos humanos de las personas migrantes que transitan por México*. Disponible en <http://www.inm.gob.mx/static/pdf/DH_PERSONAS_MIGRANTES_TRANSMIGRANTES_MEXICO.pdf> [consulta 19 de noviembre 2016].
- INSTITUTO NACIONAL DE MIGRACIÓN y Centro de Estudios Migratorios (2005) *Propuesta de Política Migratoria Integral en la Frontera Sur de México*. México: Segob/INM.
- JIMÉNEZ, L. (2018) Una aproximación genealógica del discurso de la trata sexual de mujeres en México. En: *Comercio sexual y discurso so-*

- bre trata en México. investigaciones Experiencias y reflexiones*, Lamas, M. (coord.). México: CIEG-UNAM.
- JULIANO, D. (2002) *La prostitución: el espejo oscuro*. España: Icaria/ Institut Català d'Antropologia.
- KAUFFER, E. (2012) Entre vulnerabilidad, reproducción de la subordinación y cambios alentadores: género y migración en tres flujos de la frontera sur mexicana. En *Género y migración*, tomo I. Tuñón, E. y Rojas M. (coords.). México: ECOSUR/COLEF/CIESAS/COLMICH, 67-92.
- LAMAS, M. (2014) ¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios. *Debate Feminista*, 50 (25), 160-186.
- ____ (2014b) *Cuerpo, sexo y política*, México: Océano.
- ____ (2017). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.
- MAGLIANO, M. y Clavijo, J. (2012). La trata de personas como una forma abusiva de migración. *Aportes Andinos. Revista electrónica de Derechos Humanos (PADH)*. Disponible en <<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3341/1/RAA-31%20Mar%C3%ADa%20Jos%C3%A9%20Magliano%20y%20Janeth%20Clavijo.pdf>> [consulta 19 de noviembre 2016].
- MALDONADO, V. (2016). Relaciones entre trata de personas y trabajo sexual en la frontera México (Chiapas)-Guatemala: distinciones para su análisis. Tesis de maestría en Antropología Social, no publicada. México: CIESAS-DF.
- MAURER, W. y Suárez, L. (1995) Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood. *Identities: Global studies in culture and power*, 2(1-2), 1-27.
- MOHANTY, Ch. (2008) Bajo los ojos de occidente: feminismo académico y discursos coloniales. En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Hernández, A. y Suárez, L. (eds.). Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, 112-161.
- NÚÑEZ, L. (2012) Contribución a una crítica del feminismo punitivo. En: *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. Huacuz, M. (coord.). México: Ítaca/UAM-X.
- O'CONNELL, J. (2014) ¿Podría la verdadera esclava sexual dar un paso adelante? *Revista Debate Feminista. Dossier: comercio sexual*, 50 (25), 256-279.

- PISCITELLI, A. (2015) Reconsideración de las nociones de trata con fines de explotación sexual y sus víctimas. En: *Miradas críticas sobre la trata de seres humanos. Diálogos académicos en construcción*. Hurtado, M. e Iranzo, Á. (comps.). Colombia: Universidad de los Andes/ Universidad de la Sabana, 253-283.
- _____ (2015a) Conferencia. Riesgos: la capilarización del enfrentamiento a la trata de personas en las tensiones entre planos supranacionales, nacionales y locales. 15 de octubre, IV Congreso Latinoamericano sobre trata y tráfico de personas, La Paz, Bolivia.
- SECRETARÍA DE SEGURIDAD PÚBLICA-Gobierno Federal (2011), *Zonas de tráfico y retención ilegal de personas*. México: SSP.
- ROSEBERRY, W. (2002) Hegemonía y lenguaje contencioso. En: *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.). México: ERA.
- TIRADO, M. (2013) *Comercio sexual*, Bogotá: Instituto Latinoamericano de Altos Estudios (ILAE)/Fundación FEFSA.
- TORRES, C. (2015). Ambigüedades y complejidades: la ley de trata con fines de explotación sexual y el no reconocimiento del trabajo sexual en México. Cátedra Extraordinaria Trata de Personas-UNAM. Disponible en: <http://investigacion.politicas.unam.mx/catedra-trata/wp-content/uploads/2013/08/Ambigüedades-y-complejidades_22-06-15.pdf> [consulta 11 de septiembre 2015].
- UNODC (2014) *Global Report on Trafficking in persons*. Viena: Oficina contra la Droga y el Delito de Naciones Unidas.
- UNODC y Segob (2014) *Diagnóstico Nacional sobre la Situación de Trata de Personas en México*. México: Oficina contra la Droga y el Delito de Naciones Unidas/Segob.
- WACQUANT, L. (2014) Marginalidad, etnicidad y penalidad en la ciudad neoliberal: una cartografía analítica. En: *Tiempos violentos. Barbarie y decadencia civilizatoria*, Wacquant, L. Buenos Aires: Herramienta, 177-211.
- _____ (2010) *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- WARREN, K. (2015) Problematizar la dicotomía víctima/tratante en los esfuerzos por combatir la trata de personas. Las consecuencias no intencionadas de moralizar la migración laboral. En: *Miradas*

críticas sobre la trata de seres humanos. Diálogos académicos en construcción. Hurtado M. e Iranzo, Á (comps.). Colombia: Universidad de los Andes/Universidad de la Sabana, 19-36.

WEITZER, R. (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 50 (25), 188-219.

_____. (2010). *Sex for sale. Prostitution, pornography, and the sex industry*, Nueva York: Routledge/Taylor & Francis Group.

Leyes, acuerdos y protocolos

Acuerdo Internacional para Asegurar una Protección Eficaz contra el Tráfico Criminal denominado Trata de Blancas, Sociedad de Naciones, firmado en París el 18 de mayo de 1904.

Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos, Oficina contra la Droga y el Delito, ONU, Palermo, 2000.

Convenio Internacional para la Represión de la Trata de Blancas, Sociedad de Naciones, París, 1910.

Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución ajena y Protocolo Final, ONU, diciembre, 1949.

Protocolo contra el tráfico ilícito de migrantes por tierra, mar y aire, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, Oficina contra la Droga y el Delito, ONU, Palermo, 2000.

Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, ONU, Palermo, 2000.

México. Diario Oficial de la Federación (2014) *Decreto por el que se crea la Coordinación para la Atención Integral de la Migración en la Frontera Sur*, Disponible en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5351463&fecha=08/07/2014> [consulta 9 de noviembre, 2016].

México. Ley de migración y su reglamento, SEGOB/INM, publicada en *Diario Oficial de la Federación*, 25 de mayo 2011, y entrando en vigor el 12 de noviembre de 2012. Última reforma publicada DOF 30 de octubre de 2014. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LMigra.pdf>.

México. Ley general para prevenir, sancionar y erradicar los delitos en materia de trata de personas y para la protección y asistencia a las víctimas de estos delitos, 2012.

México. Ley para prevenir la trata de personas, publicada en el *DOF* 27 de noviembre 2007.

México. Ley sobre refugiados, protección complementaria y asilo político, publicada en *DOF* 30 de octubre de 2014.

A manera de epílogo

Las del Fondo

Los capítulos que conforman este libro ilustran una parte de los temas que abordan hoy día las antropólogas feministas en México. Permiten un acercamiento a mujeres, hombres, regiones, vidas, diálogos. También dejan ver ausencias, silencios, vacíos, sea porque éstos circundan las experiencias relatadas, sea porque nos remiten a pensar en lo que no se aborda en los textos, sea porque aún hay múltiples caminos por recorrer, a cuál más, de vastos e inexplorados.

Las coordinadoras de esta obra estamos conscientes de ello. Pero antes de darla por cerrada, nos interesa destacar las contribuciones que las autoras hacen a nuestro campo de estudio, leídas de conjunto. Llamamos la atención, entonces, respecto a cinco ejes temáticos a través de los cuales se expresan tales aportes.

Desplazamientos epistémicos

Desde que la antropología feminista empezó a mostrar su especificidad frente a otras formas de generación de conocimiento, dentro y fuera de la antropología, fue evidente que no habría una postura paradigmática. Si bien se han hecho críticas fuertes al llamado “feminismo hegemónico” (el cual, dicho de paso, es caracterizado a partir de distintos componentes según la autora que lo cuestione), éste no es un referente que necesariamente dé pie a oposiciones binarias, pues distintas posturas feministas discuten entre sí. Al ser trasladadas a la antropología feminista, han dado como resultado las “vertientes” del feminismo (Espinosa, 2009) que se definen a partir de la conjunción de mujeres luchando desde sus particulares condiciones de vida contra la desigualdad, la injusticia, el racismo, la discriminación; pero también contra la exclusión dentro del propio feminismo.

Dentro del campo problemático de la desigualdad, uno de los desplazamientos epistemológicos relevantes ha sido el uso que se hace de la categoría género, la cual es central para algunas autoras, mientras otras la colocan en constante interacción con la edad, la clase, la etnia, la raza, el territorio, entre otras condiciones u ordenadores sociales. Un segundo desplazamiento importante, presente en los distintos capítulos del libro, es el que otorga autoridad epistémica a las mujeres, en cuanto colectivo genérico, o a las mujeres situadas en contextos relacionales en los que es la pertenencia a una colectividad organizada en torno a otros intereses y demandas la que las define histórica o coyunturalmente.

El conocimiento situado se ha erigido como una aportación del feminismo a la teoría social. En este libro es, sin duda, un punto de partida y también el de llegada para las autoras. Sin embargo, varias de nuestras autoras le dan complejidad a esa noción al desarrollar con más fuerza una o varias de las aristas que la conforman: el posicionamiento político en el que se colocan a sí mismas, la reflexividad, la utilidad social del conocimiento. Otras más se decantan por conocimientos más asociados con la perspectiva dialógica, con la descolonialidad, con la co-producción de conocimiento, por los conocimientos en rebeldía o disidentes.

El elemento compartido por todas las autoras es la ruptura radical con el conocimiento androcéntrico y con los procedimientos que se asocian con su producción. Con ello confirman que la antropología feminista representa una ruptura con la política sexual misógina y con la política académica ginotópica.

En otro orden de ideas, estamos ante textos en los que se adopta una postura académica y política que apuesta por la construcción de diálogos horizontales, del encuentro de saberes, de la producción de conocimientos de forma colaborativa. Son distintos los caminos y las estrategias teórico-metodológicas para lograr estos objetivos, que van desde documentar las opresiones y violencias, dando cuenta de la agencia de las propias mujeres, hasta la construcción de propuestas epistemológicas situadas desde abajo y a la izquierda o recuperando, fortaleciendo y dando nuevos contenidos a los saberes tradicionales.

Asimismo, se muestran los resultados de metodologías innovadoras en la investigación antropológica, algunas provenientes de la edu-

cación popular, otras de la psicología social, otras más de los grupos de reflexión feministas, que se combinan con las técnicas y métodos clásicos de la antropología. Se da cuenta, a la vez, de novedosas formas de hacer investigación, las cuales se expresan nítidamente cuando las antropólogas forman parte de los procesos que estudian y los parámetros del locus de enunciación desde los que se plantean entablar diálogos abiertos y horizontales. Las autoras parten de reconocer los saberes y epistemologías generadas por las actoras no académicas y activistas, lo que adquiere una connotación de mayor radicalidad cuando se trata de antropólogas indígenas.

Y si bien se continúa trabajando con las técnicas de trabajo de campo tradicionales, las autoras también han incursionado en la aplicación de técnicas que provienen de metodologías colaborativas por ser idóneas para la construcción colectiva de conocimientos. Por estas características consideramos que los textos aquí reunidos son una expresión de las nuevas formas de hacer antropología y de su vigencia como una ciencia social comprometida con la producción local de conocimientos vinculados con las culturas de género y con los grandes problemas nacionales.

La experiencia como recurso heurístico

En consonancia con el eje anterior, la importancia de la experiencia es patente a lo largo del libro. La experiencia de las mujeres, en lo individual y en lo colectivo, es elemento constitutivo de la subjetividad, vínculo social, incorporación del mundo, práctica política y motor en la producción de conocimientos feministas. Cada una de estas posibilidades tiene distintas connotaciones e implicaciones para los feminismos académicos y activistas. Como bien indicó Nelly Richard (1996) unos años atrás, la experiencia se erige, de hecho, en un criterio diferenciador de enfoques teóricos, así como de abordajes metodológicos (agregamos nosotras). Richard afirma:

[En el campo del feminismo latinoamericano] *teorizar la experiencia* (darle a ésta el rango analítico de una construcción de significados) como dar

cuenta de las particulares *experiencias de la teoría* que realiza la crítica feminista en espacios culturales no homologables a las codificaciones metropolitanas pasa por afirmar el valor *táctico* de un conocimiento *situado*: un conocimiento que, por una parte, se reconoce marcado por una geografía subordinante del poder internacional y que, por otra parte, reconvierte esa localización geográfica en una postura crítica donde el “contexto” es también lo que se opone a un cierto nomadismo postmodernista que lo deslocaliza todo sin cesar, borrando los trazados de fronteras reales y desdibujando sus antagonismos materiales. La “experiencia” sería, entonces, el modo contingente y situacional a través del cual producimos teoría, reinscribiendo los signos culturales que circulan internacionalmente en juegos de contextos capaces de perturbar la división que traza la academia metropolitana entre latinoamericanismo (teoría, conocimiento) y Latinoamérica (vivencia, práctica) (Richard, 1996: 739. (Cursivas en el original).

Como se habrá podido apreciar, el lugar epistémico que otorgan las autoras a la experiencia recorre varias de las vetas señaladas en el párrafo anterior, con lo que se hacen partícipes de las elaboraciones contemporáneas sobre el tema.

Cuerpos

Los conocimientos, la(s) experiencia(s), remiten a personas, sujetos, actoras con cuerpos dotados de significación. Si bien las referencias a los cuerpos aparecen de forma explícita en las dos últimas secciones del libro, también están presentes de distintas maneras a lo largo y ancho de él. Sea como fuente de conocimiento, sea como entidad asociada con la subjetividad, como materialidad que coloca a las mujeres en el mundo a través del trabajo y la maternidad o como entidad política, los cuerpos femeninos son la primera evidencia sobre la que recaen las profundas acciones culturales que dan lugar a las construcciones de género, de raza, de clase y de etnia. Tal como se expone en varios capítulos, los cuerpos son fuentes y receptores de la dominación de las mujeres en sus múltiples expresiones, pero también de sus rebeldías, transgresiones y posibilidades libertarias.

Violencias

La violencia en sus expresiones contemporáneas es otro de los ejes temático-analíticos que recorre el libro. Las diversas manifestaciones de la violencia en México documentadas por las antropólogas feministas, incluidas las de orden epistémico, laborales, institucionales, estructurales, fronterizas, armadas o criminales, desafían por la complejidad de su comprensión y la necesidad de pensarlas desde marcos que vayan más allá de las aproximaciones individualizadas y patologizantes centradas en desviaciones de quienes la perpetran, para considerar el entramado de exclusiones, desigualdades, actores (institucionales y al margen del estado), niveles de acción, y escenarios múltiples en las cuales tiene lugar.

Las investigaciones sobre el tema han conducido a identificar los hilos de continuidad entre las violencias naturalizadas de todos los días y las violencias estructurales o las violencias extremas, entre las cuales el feminicidio se constituye en una de las más descarnadas. Como bien lo señalan Nancy Scheper-Hughes y Phillipe Bourgois (2004):

muchas de las aproximaciones a la violencia desconocen cómo las desigualdades estructurales y las relaciones de poder son naturalizadas en nuestras concepciones de la violencia. Este amplio rango de actos violentos es parte de la normativa de la vida social y política. La violencia estructural es generalmente invisible porque es parte de la rutina de la vida cotidiana (2004: 5).

El reconocimiento del incremento en los niveles de violencia contra las mujeres y el avance de discursos conservadores utilizando una estrategia de movilización en contra de lo que denominan “ideología de género”, junto a las violencias sexuales y físicas perpetradas contra las mujeres, constituyen una de las dimensiones del problema. Pero en el libro se abordan también la expansión del capitalismo neoliberal y los procesos de despojo territorial enfrentados por muchas comunidades indígenas, lo cual ha implicado nuevas formas de violencia económica, agresiones directas contra las comunidades y líderes, así como una mayor presión para las mujeres. Ellas resienten de manera significativa

estos procesos de despojo e inseguridad, los cuales impactan de manera directa en el trabajo asociado a la reproducción social de la vida, en sus posibilidades de circulación, participación y en el tipo de respuestas organizadas que pueden realizar. La expansión del capital acentúa las desigualdades de género e implica una reflexión sobre el papel del Estado frente a este avance del gran capital.

En esa dirección, la ausencia de respuesta estatal, la impunidad e incluso la complicidad del Estado en relación con la violencia ha dado pie a que las mujeres, las comunidades y distintas formas de organización de la población hagan frente a situaciones de violencia con sus propios recursos y estrategias, incluyendo la lucha jurídica, el acompañamiento emocional entre pares, la interposición de quejas y demandas ante instancias de derechos humanos o reivindicaciones colectivas respecto al ejercicio de derechos. Esto sin dejar fuera de foco las tensiones vividas al interior de las propias comunidades por visibilizar las violencias comunitarias y las luchas por romper las articulaciones entre los diversos órdenes de género, en los cuales también están insertas las comunidades.

Como se planteó en la Introducción, la violencia está influyendo de forma directa en el trabajo de campo antropológico, imponiendo la reflexión al interior del gremio sobre los riesgos que enfrentamos en él, así como respecto al acompañamiento que hacemos a muchas de las luchas libradas por los sujetos con quienes trabajamos. Las múltiples expresiones de la violencia atraviesan la práctica antropológica, planteando nuevos desafíos, formas de cuidado colectivo y rediseño del propio trabajo. ¿Qué significa el acompañamiento a las víctimas, a los familiares de personas desaparecidas en la búsqueda de sus cuerpos? ¿Cómo se lidia con la violencia estructural que se vive en las fronteras y se agudiza en este periodo de endurecimiento de la política migratoria o de combate a la trata de personas? ¿De qué manera podemos seguir abordando trabajos de campo en zonas de alta conflictividad social y qué estrategias de cuidado a las y los estudiantes en formación, podemos implementar? Son éstas algunas de las preguntas que quedan rondando para futuras publicaciones.

Poder / poderes

“La ciencia se ocupa del conocimiento y del poder”, afirmó Donna J. Haraway (1995: 72). Las antropólogas feministas, sin duda, se ocupan de ello. Por esa razón, el análisis feminista y la perspectiva de género que se reconoce en una raigambre feminista, tienen en común el abordaje del género como una relación de poder. Por otra parte, en tanto estudio político de la cultura, la antropología feminista hace del poder y de los poderes elementos centrales a relevar en las distintas situaciones etnográficas sometidas a escrutinio. Como se habrá podido apreciar, cada uno de los capítulos que conforman este libro repasa, de alguna manera, en las múltiples articulaciones del poder con la organización social, así como las derivaciones que de él trasminan a través del Estado, las instituciones, las relaciones sociales y los vínculos personales.

Dominación, hegemonía, subordinación, opresión, discriminación o colonialismo son algunas de las expresiones de los poderes de dominio (Lagarde, 1996) de las cuales mujeres y hombres hacen uso. Resistencia, agencia, rebeldía, insumisión, transgresión son, a su vez, expresiones de los poderes que pueden generar contrapoderes, contrahegemonía, insurrección. Las mujeres y hombres cuyas experiencias pueblan las páginas de *Antropologías feministas en México* hacen suyos distintos poderes, a veces creando alternativas ante la crisis civilizatoria global y la “situación de emergencia nacional” (Millán, 2014) que se vive en nuestro país; otras veces en medio de profundas contradicciones, pero nunca inertes ante ellos. Es a partir de ahí que se identifican fisuras, se producen cambios, se tensionan la política y lo político, se gestan las modernidades alternativas (Millán, 2013), a veces desde lo cotidiano e inmediato, a veces a partir de movimientos sociales con proyectos políticos de largo plazo.

El estudio del poder nos obliga a tener una conciencia histórica. Por ello, aún cuando la mayoría de las contribuciones de las autoras se ubican en el aquí y el ahora, tienen la mirada puesta tanto en el pasado como en el futuro: en el pasado como explicación; en el futuro como posibilidad de transformar los ordenamientos de lo humano que, hoy por hoy, laceran a la mayor parte de la población mexicana.

Para despedirnos

En nuestro libro se reúnen varias de las tendencias contemporáneas de las antropologías feministas que se desarrollan en México. Sin embargo, en el gran abanico que presentamos, quedan pendientes algunas experiencias y discusiones, por ejemplo, en torno a los movimientos LGBTQTTI+; también, las más recientes reflexiones sobre cuerpo, corporalidad y toda la creciente producción antropológica en relación con la sexualidad y derechos; así como incorporar la diversidad de voces de las jóvenes estudiantes y las múltiples experiencias de las feministas cuyo quehacer antropológico se desarrolla fuera del ámbito académico formal.

Sin duda, una veta que no se aborda aquí, pero que forma parte de los intereses centrales de *Las del Fondo*, es la reconstrucción de las historias de las antropologías feministas en el ámbito regional y de las entidades federativas de la República Mexicana. En esta reconstrucción habrán de tener un lugar los vínculos y las resonancias de las antropologías que se cultivan en otras latitudes, en particular en otras regiones de América Latina.

Un problema que nos preocupa y que ameritará un abordaje en el futuro inmediato es la brecha entre la investigación y la enseñanza de antropología feminista, tanto a nivel de licenciatura como de posgrado. Nuestra experiencia indica que las antropólogas feministas adquieren su formación de manera casi fortuita, gracias a su interés académico y compromiso político, acudiendo a los pocos cursos y seminarios que se imparten en las universidades mexicanas, casi todos ellos en el posgrado. Ello conduce a que la formación suela ser personalizada, resultado de la relación entre estudiante y profesora o directora de tesis. Eso hace que las redes de antropólogas sean el resultado de vínculos personales, fraguadas muchas veces entre compañeras de aula y colegas que coinciden en intereses temáticos o políticos, pocas veces institucionales. La ampliación de horizontes de nuestro campo de estudios requiere, sin duda, de acciones decididas para su formalización y reconocimiento en las instituciones de educación superior. En ese mismo ámbito, queda pendiente la inclusión de colegas hombres que inscriben sus intereses en la antropología feminista.

Por otro lado, es indispensable una reflexión profunda en relación a la institucionalidad de la antropología en México y de los recursos disponibles para hacer antropología (feminista o no), ya que la academia, con todas sus precariedades (las cuales afectan más a las antropólogas, en particular a las jóvenes y a las recién egresadas, dicho sea de paso), con contrataciones temporales, con la discrecionalidad que a menudo priva en las instituciones públicas y privadas, con las dificultades que a menudo tiene que sortear tanto el personal consolidado como el de reciente ingreso, sigue siendo una opción laboral y de investigación para quienes aspiran a ejercer la profesión antropológica.

De igual manera, es indispensable adentrarse en el estudio de la presencia de la antropología feminista en organizaciones de la sociedad civil, en las consultorías y asesorías a organizaciones indígenas, a movimientos sociales, trabajando en el gobierno, en instancias de memoria histórica, en instancias de política social, de política cultural; es decir, haciendo antropología multisituada, elaborando reflexiones teóricas fuera de la academia y aportando a las políticas públicas nacionales.

Un problema que está escalando es la violencia de género en las instituciones de formación en antropología, así como en los ámbitos en que se ejerce la profesión y en el trabajo de campo. Al igual que ocurrió en Ciudad Juárez cuando se empezó la denuncia de mujeres desaparecidas y asesinadas en la década de los noventa, actualmente suelen ser las profesoras e investigadoras quienes se preocupan por las estudiantes y quienes están impulsando acciones institucionales para prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia de género en esos espacios. Estos procesos han dado pie a protocolos de seguridad, a códigos de ética, pero aún falta un largo camino por recorrer en cuanto al estudio de esta problemática desde la óptica de la antropología feminista.

Consideramos necesario insistir en que este libro es el resultado de una convocatoria abierta, con aspiraciones polifónicas. No nos movió la intención de presentar una sola postura teórica que orientara el desarrollo de todos los capítulos, sino más bien enfatizar la diversidad y reconocer incluso los acercamientos desiguales a problemáticas similares, en un afán incluyente que contribuya a inspirarnos y documentar la historia reciente de las antropologías feministas en el marco de

la disciplina antropológica y los feminismos, tal como se practican en nuestro país.

Finalmente, ofrecemos este libro como una invitación a continuar tejiendo la intrincada malla en la que florecen las antropologías feministas, en México y en el mundo.

Bibliografía

- ESPINOSA, Gisela (2009) *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: UAM-X.
- HARAWAY, D. J. (1995) *Ciencia, cyborg y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- LAGARDE, M. (1996) *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas.
- MILLÁN, M. (2014) Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación. En: *Más allá del feminismo: caminos para andar. México*. Millán, M. (comp.). México: Red de Feminismos Descoloniales, 9-14.
- _____ (2013) Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista. *Acta Sociológica*, 62, 45-76.
- RICHARD, N. (1996) Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*, LVII, (176-177), 733-744.
- SCHEPER-HUGHES, N. y Bourgois, P. (eds.) (2004) *Violence in war and peace: an anthology*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Semblanzas de las autoras

Lina Rosa Berrio Palomo

Profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas)-Pacífico Sur. Especialista en antropología médica con líneas de investigación en salud sexual y reproductiva, género, mujeres indígenas y políticas públicas en salud. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Paralelamente a su trabajo académico, desde la sociedad civil ha realizado acompañamiento a organizaciones de mujeres indígenas en México, desde 2002. Es integrante del Comité Promotor por una Maternidad Segura en México. Su tesis de doctorado fue ganadora del primer lugar en el concurso Sor Juana Inés de la Cruz del Inmujeres, a la mejor tesis en género, en 2014. Coeditora del libro *Critical Medical Anthropology: perspectives in/from Latin America* (UCL Press, 2020). Es feminista, activista y doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Martha Patricia Castañeda Salgado

Investigadora Titular “B”, adscrita al Programa de Investigación Feminista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Doctora en Antropología por la UNAM. Antropóloga feminista, especialista en el análisis de la situación de género de mujeres indígenas y rurales. Líneas de investigación actuales: antropología feminista en países de habla hispana, teoría, epistemología y metodología feminista, sexualidad y ritualidad, violencia de género y violencia feminicida. Integrante de la Cátedra Internacional “Marcela Lagarde y de los Ríos”, de la Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género (Conacyt), de la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Conacyt) y de la Comisión de Antropología Feminista y de Género, del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS);

presidenta del mismo organismo por el periodo 2019-2021. Premio Sor Juana Inés de la Cruz (UNAM) 2010.

Mary R. Goldsmith Connelly

Doctora en Antropología por la Universidad de Connecticut, coordinadora del área de investigación “Mujer, identidad y poder”, profesora de la Maestría en Estudios de la Mujer y del Doctorado en Estudios Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores y perfil Prodep. Colabora estrechamente con la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar, el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar y el Sindicato Nacional de Trabajadores y Trabajadoras del Hogar. Ha publicado en torno a antropología feminista, estudios de la mujer y educación superior, trabajo doméstico y, sobre todo, empleo doméstico en América Latina, incluyendo la organización gremial de las trabajadoras del hogar remuneradas en México, la negociación colectiva en Uruguay, las expresiones y experiencias de la discriminación hacia este gremio en México, y la migración intrarregional, género y trabajo del hogar remunerado en Centroamérica. Actualmente desarrolla un estudio comparativo sobre formas de organización de las trabajadoras del hogar en Costa Rica, México y Uruguay.

Marisa G. Ruiz-Trejo

Es Profesora Titular “B”, adscrita a la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales (MEDCES) (PNPC-CONACYT), Universidad Autónoma de Chiapas. Es Doctora en la línea de Antropología de las Migraciones, Interculturalidad e Identidad, del Programa en Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma de Madrid. Obtuvo una Maestría en Espacios, Cultura y Sociedades de las Américas, Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia. Líneas de investigación actuales: epistemologías, teorías, metodologías y prácticas feministas, sexualidad, violencia de género y racismo. En 2010, fue *Visiting Stu-*

dent el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de Berkeley, California. En 2016 y en 2020, fue *Visiting Scholar* en el Departamento de Antropología de la Universidad de Nueva York. Participó en la elaboración de un peritaje histórico-antropológico sobre violencia, violación sexual y esclavitud doméstica, en el caso Sepur Zarco contra dos exmilitares en Guatemala. Es integrante del Grupo de Trabajo Género, Memoria y Feminismos de CLACSO. Ha publicado artículos y capítulos en editoriales de reconocido prestigio sobre antropología de las migraciones, teorías, metodologías y prácticas feministas en Chiapas, Centroamérica, España y Estados Unidos.

Montserrat Salas Valenzuela

Antropóloga social, feminista. Investigadora en Ciencias Médicas en el Departamento de Estudios Experimentales del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán, desde hace 29 años. Maestra en Antropología Social (línea de investigación Antropología Médica) por el CIESAS DF y Doctora en Ciencias Sociales por el Colmich. Principales temáticas de investigación: salud, alimentación y género, con especial énfasis en la alimentación infantil. Con amplia experiencia en investigación-acción con comunidades de sectores marginales urbanos, rurales e indígenas. Asesora Clínica de la Licenciatura en Nutrición Humana de UAM-Xochimilco y docente en el Posgrado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, de la UNAM.

Laura R. Valladares de la Cruz

Doctora en Antropología. Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus temas de investigación son: movimientos y organizaciones indígenas en México; el proceso organizativo y reivindicativo de las mujeres y los jóvenes indígenas de diferentes etnias del país. Las políticas multiculturales y postmulticulturales puestas en marcha en México desde los años noventa del siglo pasado hasta la actualidad, desde la

perspectiva de la Antropología Jurídica y de la Antropología del Estado. Entre sus publicaciones recientes están “El asedio a las autonomías indígenas por el modelo minero extractivo en México” (2018, *Iztapalapa*); “Justicia electoral en Oaxaca: entre los derechos de las mujeres y los derechos de los pueblos” (2018, *Alteridades*); “El despojo de los territorios indígenas y las resistencias al extractivismo minero en México” (2017, *E-Cadernos*, Portugal), “Mujeres entre Guerras. Viejas y nuevas expresiones de la violencia” (2019, *Encartes*).

Carmela Cariño Trujillo

Nació y creció en una familia campesina Nñuu Savi. Es profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Su investigación doctoral versó sobre las mujeres triquis desplazadas de San Juan Copala, Oaxaca. Es integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y del Comité por la Memoria y la Justicia: Bety Cariño. Estudiante de la Escuelita Zapatista. Forma parte de distintas redes, grupos y comunidades en defensa de la tierra-territorio en México. Entre sus temas de investigación se encuentran: Mujeres indígenas en defensa de la tierra-territorio, Los aportes de las mujeres indígenas en las luchas anticoloniales y descoloniales en Abya Yala, Epistemologías y ontologías indígenas para la defensa de los territorios y Desplazamiento Forzado Interno de Población indígena en México.

Estela Casados González

Docente investigadora en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Coordina el Observatorio Universitario sobre Violencias contra las Mujeres en Veracruz. Sus líneas de investigación versan sobre teoría y metodología feminista, estudios de género y violencias contra las Mujeres. Es integrante de la Red de Mujeres Feministas de Veracruz, de la Junta de Gobierno del Instituto Nacional de las

Mujeres (Inmujeres) y del Consejo Consultivo de ese Instituto. Cuenta con la distinción del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1, y es profesora con Perfil Deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (Prodep).

Natalia De Marinis

Es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Golfo. Es doctora en Antropología por el CIESAS- Ciudad de México. Sus temas de investigación versan sobre mujeres indígenas, interseccionalidad, violencia, seguridad, desplazamiento forzado y márgenes de Estado. Es autora del libro: *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui* (2019, CIESAS) y coeditora, con Morna Macleod, del libro *Resisting Violence: Emotional Communities in Latin America* (2018, Palgrave Macmillan). Actualmente, realiza una investigación sobre violencia contra mujeres indígenas y acceso a la justicia en la región de Zongolica, Veracruz.

Gisela Espinosa Damián

Doctora en Antropología, Académica en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Estudia temas rurales y de género, privilegiando metodologías participativas y cooperativas, pues considera que los caminos de la investigación son tan relevantes como los resultados. Entre sus publicaciones se encuentran: *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, donde enfoca feminismos populares antes no reconocidos en la historiografía del feminismo mexicano; y *Vivir para el surco. Trabajo y derechos en el Valle de San Quintín*, investigación realizada con un equipo de jornaleras que defiende derechos laborales, reproductivos y por una vida libre de violencia para las mujeres.

Adriana García Meza

Nació en la Ciudad de México, es licenciada en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Doctorante en Investigación e Intervención Educativa, en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) Unidad 211-Puebla. Ha participado en congresos nacionales e internacionales con ponencias sobre temáticas de educación y, en particular, sobre sujetos de la educación y escuelas normales, y ha publicado en la revista *Diversidad y Encuentro* de la UPN. Recibió la medalla Carmen Serdán, como docente distinguida en 2016. Desde el 2007 es profesora de medio tiempo en la Escuela Normal Superior del Estado de Puebla.

Juliana Vanessa Maldonado Macedo

Es feminista, activista y doctorante en Antropología Social. Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, su tesis sobre experiencias de aborto voluntario entre mujeres jóvenes en la Ciudad de México obtuvo el primer lugar del concurso de Tesis Sor Juana Inés de la Cruz, convocado por el Instituto Nacional de las Mujeres, en 2012. Es maestra en Antropología Social por el CIESAS-DF, su investigación titulada “Relaciones entre trata de personas y trabajo sexual en la frontera México (Chiapas) Guatemala: distinciones para su análisis”, obtuvo el primer lugar en el 4o Premio Universitario de Tesis sobre Trata de Personas 2017, convocado por la Cátedra Extraordinaria Trata de personas de la UNAM y la CNDH. Es, desde 2018, miembro y cofundadora del Grupo Latinoamericano de Acción/Análisis de Mercados Sexuales (GLAM-Sex).

Georgina Méndez Torres

Indígena Ch'ol. Antropóloga Social por la UNACH. Magister en Ciencias Sociales de la Flacso-Ecuador. Magister en Estudios de Gé-

nero de la Universidad Nacional de Colombia. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus intereses de investigación están orientados a la participación política de las mujeres indígenas, inclusión, estudios de género y etnicidad. Trabajó en los años 2001 y 2002 como investigadora en el proyecto: Construcción, cambio y re significación de las identidades de género y etnia en Chiapas. Entre sus publicaciones están: *Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: la pregunta por la inclusión* (UN, 2006). *Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México* (2009). Es docente en la Universidad Intercultural de Chiapas y colabora en el Cuerpo Académico Estudios de Género e Interculturalidad; es integrante de la Red Internacional América Latina, África, Europa y el Caribe (ALEC).

Cristina Oehmichen-Bazán

Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, y licenciada y maestra en Antropología Social, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigadora titular de tiempo completo y profesora del posgrado en Antropología, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Ha trabajado en proyectos sobre migración, identidad y cambio cultural; representaciones sociales y relaciones interétnicas; género y migración. Recientemente ha dirigido proyectos sobre antropología del turismo y movilidades. Es autora de: “Migración, género y relaciones interétnicas: mazahuas en la ciudad de México” (2005, IIA/PUEG-UNAM); editora de los libros colectivos: *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales* (2014, UNAM); Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo (2013, UNAM/Conacyt). Fue directora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y presidenta de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

Mercedes Olivera Bustamante

Feminista. Doctora en Antropología por la UNAM. Actualmente profesora investigadora en el Instituto de Investigaciones Sociales y Humanísticas de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (IISHMECA). Línea de Investigación: Feminismos, Poder y Participación Social. SNI Nivel III. Premio Martin Diskin 2016 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Premio Clacso 2018. Coordina el Grupo Tierra del Cesmeca, con la investigación colaborativa Territorios para la vida: las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales. Impulsa el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Tierra, el Territorio y el Derecho a Decidir y la campaña contra la violencia y los feminicidios en Chiapas. Fundadora del Posgrado en Estudios e Intervención Feminista. Entre sus publicaciones recientes están *Simbolismos y Realidades, Las mujeres y la tierra en Chiapas* (2018, UNICACH-CESMECA); *Feminismos, mujeres indígenas, derechos individuales y colectivos: Una mirada crítica* (2017, *LASA Forum*, vol. XLVIII).

Sara Elena Pérez Gil Romo

Investigadora en el Departamento de Estudios Experimentales y Rurales, de la Dirección de Nutrición del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán y profesora de la Licenciatura en Nutrición Humana de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Formación académica: Nutricionista en Salud Pública (Escuela de Salud Pública de México), Licenciada en Sociología (UNAM), Especialista en Estudios de la Mujer (El Colegio de México) y Doctora en Antropología (ENAH). Líneas de Investigación: percepción corporal de mujeres y hombres del medio rural y aspectos socioculturales de la obesidad.

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera

Originaria de Puebla, México. Licenciada en Antropología Cultural por la Universidad de las Américas, Puebla. Maestra en Antropología

Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Ciudad de México. Actualmente es candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Antropología Social, en La Universidad de Texas en Austin. Es integrante de la Red de Feminismos Descoloniales. Trabaja temas de género, racismo en América Latina, violencia estatal y justicia social.

Verónica Rodríguez Cabrera

Doctora en Antropología y Sociología del Desarrollo Rural por la Universidad de Wageningen, Maestra en Desarrollo Rural y Licenciada en Economía. Es profesora investigadora del Departamento de Política y Cultura en el área Gestión Estatal, Sistema Política y Sociedad Civil, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Sus líneas de investigación se inscriben en los temas de mujeres rurales, cuerpo, belleza y sexualidad. Sus investigaciones actuales se enfocan en la dimensión política de lo corporal en comunidades rurales e indígenas en Oaxaca, desde una perspectiva feminista. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores.

Nadia Rosso (Seudónimo de Nadia Violeta Olarte Rosso)

Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, su investigación de tesis fue el análisis del discurso parlamentario para aprobar el matrimonio entre personas del mismo sexo, en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, trabajo que obtuvo Mención Honorífica. Cursó la Maestría en Antropología Social en el CIESAS, en la línea de Antropología Semiótica, en donde realizó la investigación sobre los devenires feministas de mujeres jóvenes en México a partir de sus narrativas. Desde 2006 ha sido activista feminista, ha impartido talleres y capacitaciones con temática de derechos humanos, diversidad sexual, género, feminismo, escritura, redacción y análisis del discurso. Es docente del Instituto Politécnico Nacional, en donde imparte cursos en línea. Su interés central es el lenguaje

en sus dimensiones sociales y políticas, la educación y los estudios sobre mujeres desde una perspectiva feminista y crítica.

Gilda Salazar Antúnez

Investigadora titular del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C. perteneciente al Conacyt. Es docente en Teorías de Género y Metodología de la Investigación, del Posgrado en Desarrollo Regional. Integrante de la línea de investigación Género, Diversidad y Etnicidad, adscrita al Programa de Estudios Socioambientales. Egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, posgrado en Estudios Regionales, por El Colegio de Sonora, y en Psicoterapia de Grupo Gestalt. Actualmente realiza su tesis doctoral sobre Sexualidad en México, en el Centro de Investigación y Entrenamiento en Psicoterapia Gestalt Fritz Perls. Ha escrito varios capítulos de libros y artículos sobre Género, salud y metodología feminista, entre los cuales destaca: “El cuerpo, esa casa que no habitamos”, que recibió el Premio Nacional “Generación de Conocimiento y Formación de Recursos Humanos en Materia de Género”, del gobierno del Estado de Tabasco, 1999. Y recientemente “Más allá de lo aparente. Las dinámicas de Género en un contexto de migración, una aproximación metodológica”.

Antropologías feministas en México:
Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas
editado por Bonilla Artigas Editores,
se terminó de imprimir en 2020 en los talleres
de Litográfica Ingramex, S.A. de C.V.

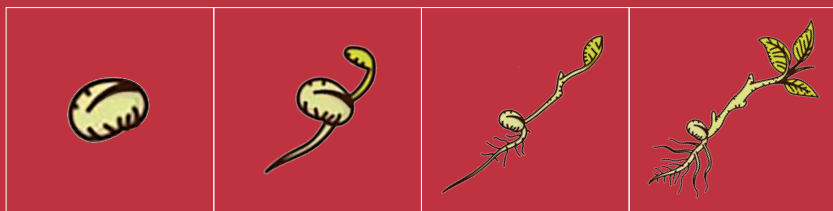
En su composición se utilizó
Garamond Premier Pro e ITC Franklin Gothic Std.

En interiores se utilizó papel holmen
y para la portada papel couché de 300 g.

La edición consta de 1 300 ejemplares.



BONILLA
ARTIGAS
EDITORES



Antropologías Feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas constituye un esfuerzo colectivo que plasma una poderosa conversación entre antropólogas de varias instituciones, regiones y generaciones. A través de 20 capítulos se abordan desde los modelos epistemológicos surgidos en los años 80, hasta los acercamientos metodológicos, como el dialógico y el colaborativo. Se presentan trayectorias personales y temas abordados desde la perspectiva feminista, que dan cuenta de la persistencia de la cultura patriarcal y la violencia estructural que lesiona los derechos de las mujeres y de otros sujetos diversos, pero también se documentan expresiones de su agencia desde la academia, el activismo político, las organizaciones de la sociedad civil, los movimientos de mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas, LGTB+, entre otros; mostrando la vigencia del feminismo como una de las corrientes teórico-políticas más significativas de este milenio. La obra en su conjunto es una contribución a los debates actuales y al diálogo dentro y fuera de las ciencias antropológicas.



9 786078 956395



9 786072 830899