



Departamento
Ecuménico
de
Investigaciones

PASOS



San José, Costa Rica Enero/Febrero - 2020

170

Contenido

- Presentación 3**
Cristian Castro Hidalgo
Nioe Víquez Moreno
- La desaparición forzada en México 6**
Tania Paloma Hernández Ramírez
- Los feminicidios en México. Pautas para
un análisis socioteológico del cuerpo
de las mujeres en medio de la guerra..... 22**
Magaly Alcántara Ramírez
- Los mercaderes de la religión:
vendedores de una moralidad sexual..... 47**
Karoline Mora Blanco
- La comunidad como espacio
de saberes emancipatorios..... 60**
Zuiri Méndez-Benavides
- Tejer equilibrios: Sentipensares y caminos
de mujeres sanadoras en Iximulew 84**
Mariana López de la Vega



Una publicación del

Departamento Ecuménico de Investigaciones

(DEI)

ISSN 1659-2735

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Alberto Álvarez Toirac
Nioe Víquez Moreno
Cristian Castro

Corrección: Maureen Estela Gonzáles Jones
Composición tipográfica: Lucía M. Picado Gamboa

Presentación

Cristian Castro Hidalgo
Nioe Víquez Moreno

El presente número de Pasos está conformado por artículos creados por investigadoras jóvenes, quienes participaron de actividades del Programa de Investigación, como las pasantías o el Seminario de Construcción Colectiva, en distintos momentos desde el 2014 y hasta el 2017.

Siguiendo la tradición epistémica que ha caracterizado la investigación desarrollada en el DEI, distintos saberes y problemáticas son abordadas desde espacios donde dialogan las teologías latinoamericanas de la liberación, ciencias sociales, teorías de género, saberes ancestrales y la propia experiencia de quienes han plasmado en los escritos sus reflexiones sobre las distintas coyunturas.

La defensa territorial frente a las voraces políticas neoliberales y patriarcales es un punto sobre el cual giran las reflexiones aquí contenidas. No solo el territorio en la visión de bienes naturales, sino también el territorio-cuerpo se vuelve un lugar de disputa política frente al avance de las agendas neoliberales con ayuda de movimientos cristianos conservadores; quienes son una amenaza explícita a cualquier tipo de autonomía, ya sea colectiva o individual.

La crisis provocada por un sistema económico de acumulación infinita en un planeta de recursos finitos, implica ver y pensar otros horizontes societarios. Es en este momento cuando las formas alternativas de organización política y producción se vuelven el centro desde el cual se gestan las nuevas propuestas epistémicas, para la

construcción de alternativas. Los saberes insurgentes que durante siglos han sido conservados y enriquecidos por distintas comunidades de América Latina y pueblos de *Abya Yala*, pueden ofrecer salidas al desastre ecológico, cultural, espiritual y político al cual nos enfrentamos hoy.

¿Dónde están? es la pregunta que, vuelta eco, sobresale en el artículo de Tania Paloma Hernández, quien presenta la desaparición forzada como una práctica sistemática por parte del Estado mexicano y sus instituciones, lo cual se mantiene hasta la fecha en que se escribe el artículo. Muestra las luchas de las familias y colectivos por la presentación con vida de las personas desaparecidas, así como las demandas en torno a la construcción de la justicia y garantías de no repetición.

También referido al caso de México, el texto presentado por Magaly Alcántara, elabora un acercamiento a la realidad de los feminicidios desde una perspectiva socioteológica. Recuperando algunos de los aportes iniciales de la teología de la liberación, a la vez que señala algunas de sus limitaciones, la autora reivindica la construcción de un *ver, juzgar, actuar* el cual permita reconocer los rostros, colores y situaciones concretas de los pobres de América Latina, en particular las mujeres, sus cuerpos, sus sufrimientos, en el contexto de la *guerra contra las mujeres*.

Siguiendo con propuestas desde la teología feminista, Karoline Mora presenta un análisis de los discursos fundamentalistas en torno a género y sexualidad. Si bien en la actualidad se distinguen desde el punto de vista teórico distintos fundamentalismos, que pueden ser tanto religiosos como seculares, la autora se centra en aquellos fundamentalismos religiosos cristianos en torno a género y sexualidad. Frente a estos discursos, propone teologías que presenten lecturas alternativas; por ejemplo, las que reivindican el cuerpo, la experiencia, como lugar de conocimiento y que problematizan la construcción del discurso sobre lo *decente o indecente*, apropiándose del texto bíblico y creando una propuesta teórica la cual permita confrontar los discursos fundamentalistas sobre género y sexualidad.

Es necesario recordar que la existencia de una ideología dominante no implica que es la única existente, por lo cual es necesario escuchar esas otras narrativas invisibilizadas. Echar esta mirada a esos *otros lugares* es lo que hace Zuirí Méndez en su artículo *La comunidad como espacio de saberes emancipatorios*; en el cual se muestra cómo en comunidades con sistemas de producción y organización no regidos por lógicas mercantiles de acumulación, las subjetivida-

des presentes muestran formas de convivencia alejadas de los valores promulgados por el neoliberalismo, como competencia y rentabilidad, dando paso a la cooperación y la solidaridad como valores primarios en la construcción del tejido social. La autora se sirve de tres conceptos fundamentales en su análisis: la comunalidad, los comunes/*the commons* y los entramados comunitarios; con esto genera en su propio texto procesos de diálogo en los cuales distintas tradiciones teóricas y praxis políticas convergen en un artículo que invita a ver lo comunal no como un espacio exótico, sino como una posibilidad para establecer otras relaciones productivas y de convivencia.

Finalmente, Mariana López presenta en su texto un tejido a partir del diálogo con tres mujeres sanadoras en Guatemala o *Iximulew*. La autora efectúa un recorrido en torno a los saberes ancestrales que se plantean frente a las opresiones histórico-estructurales, contribuyendo a la construcción de genealogías de mujeres y mostrando algunos de los aportes comunitarios de las sanadoras.

La amplia variedad de temáticas presentes en este número de Pasos, así como los distintos métodos de investigación utilizados, dan pie a poder imaginar formas alternativas de producción y convivencia frente a los valores impuestos por el neoliberalismo. Los procesos de resistencia de las comunidades de América Latina y pueblos de *Abya Yala* siguen marcando distintos horizontes sociotarios con los cuales podemos imaginar otros mundos, propiciar praxis emancipatorias y generar propuestas de producción que refuercen y cuiden los ciclos de reproducción de la vida, respetando los tiempos del planeta.

El daño generado por el neoliberalismo no es exclusivamente material, sino que está sustentado por subjetividades que legitiman este modelo de vida como el único camino posible para nuestra plenitud como humanidad. Mostrar otras narrativas, aquellas que han querido ser calladas por los poderes coloniales desde el siglo XVI, posibilita otras formas de pensar-nos y pensar la forma en la cual nos relacionamos con el entorno.

En la actualidad, se observa la dificultad de pensar otras formas de organización y producción. La invitación que presenta este número de Pasos es ver cómo ya están sucediendo esas otras formas de organización y producción, en las cuales impera el bien común y no la acumulación. Los movimientos sociales y toda propuesta política anticapitalista deben acercarse a beber de este pozo, siguiendo las palabras de Gustavo Gutiérrez, y cobijar nuestras esperanzas con los tejidos de resistencia que durante siglos se han construido en todo el continente.

La desaparición forzada en México

*Tania Paloma Hernández Ramírez*¹

Resumen

En México, la desaparición forzada de personas es una práctica sistemática ejecutada, planeada, permitida y sostenida por el Estado mexicano y sus instituciones desde 1969 hasta la fecha. Son decenas de miles de hombres, mujeres, niños y niñas que han desaparecido.

El presente texto pretende dar cuenta de cómo esta práctica se ha utilizado en ese país. Se hará énfasis en las implicaciones de la desaparición forzada en la sociedad y las familias. Así como la importancia de la lucha por la presentación con vida de las personas desaparecidas, de familiares y organizaciones solidarias para la construcción de la justicia y la no repetición.

Finalmente, se reflexionará sobre cómo la desaparición forzada es un crimen de Estado el cual debe ser castigado y dimensionado en la complejidad de sus implicaciones, no es un error, ni una casualidad, es una práctica sistemática.

Palabras clave: *desaparición forzada, justicia, impunidad.*

¹ Universidad Autónoma de la Ciudad de México; H.I.J.O.S. México. Integrante Red de investigadoras e investigadores adjuntos del Departamento Ecueménico de Investigaciones (RIA).

1. La desaparición forzada

La desaparición forzada es un delito de lesa humanidad. Tiene su origen² en 1941 en el decreto *Noche y niebla*³ del Tercer Reich, el cual disponía que aquellas personas que se opusieran al Reich en territorios ocupados fueran detenidas y trasladadas a territorio nazi para ser procesadas por un tribunal especial, explicando en tal documento que:

Puesto que la finalidad de este decreto es dejar a los familiares, amigos y conocidos del preso en la incertidumbre acerca de su paradero, no se le permitirá ningún contacto con el exterior. Por la misma razón no se les permitirá escribir cartas ni recibir visitas o paquetes. Por consiguiente, no se les dará por entidades ajenas información alguna sobre los presos. [...] En caso de producirse alguna defunción no habrá que comunicarse a los parientes mientras no se disponga otra cosa (En Mastrogianni, 2014, p. 195).

Es decir, la desaparición tiene el fin de no dejar huella de quiénes son detenidos, ni de quiénes y cómo llevan a cabo las detenciones y posteriores desapariciones. Además, esas desapariciones son planeadas, organizadas y ejecutadas desde los que detentan el poder, en este caso el Tercer Reich, con todo su poderío.

Esta práctica sistemática no solo fue parte de aquel genocidio, en aquella lejana década de los cuarentas en el siglo pasado. No. Es una práctica vigente a lo largo de décadas en todo el mundo, con el tiempo perfeccionada y puesta a disposición en el mundo entero: en África, Europa, Asia y América Latina. En distintos contextos: guerras, dictaduras, “democracias”.

En Latinoamérica, Estados Unidos, inicialmente bajo la doctrina de Seguridad Nacional, da apoyo económico y asesoría a las juntas militares (durante el siglo pasado y lo que va de este) y gobiernos, recibiendo a cambio grandes beneficios económicos: petróleo, gas, inversiones, tierras. En la mayoría de las dictaduras, sus generales y altos mandos, son entrenados en la Escuela de las Américas, en

² Si bien la desaparición forzada es una práctica de más tiempo, ubico el origen en este documento puesto que es el que he rastreado hasta el momento, en el cual se dan instrucciones de cómo desaparecer..

³ *Directivas para la persecución de las infracciones cometidas contra el Reich o las Fuerzas de Ocupación en los Territorios Ocupados* (en alemán se escribe así: *Richtlinien für die Verfolgung von Straftaten gegen das Reich oder die Besatzungsmacht in den besetzten Gebieten*) firmado el 7 de diciembre de 1941. Decreto NN/Noche y Niebla. En Mastrogianni, 2014, p. 194.

Panamá; donde se les enseña las más sangrientas técnicas de tortura y contrainsurgencia. Latinoamérica se vuelve un laboratorio donde el Pentágono perfecciona técnicas utilizadas en la guerra de Vietnam (Galeano, 1986); se instala el terror. Sí, durante décadas la violencia de Estado se hace presente en todo el continente. Si a lo largo de la mitad del siglo pasado fue, en muchos casos, la bota militar, ahora es la violencia económica la que prevalece. El despojo continúa; la asesoría militar y financiamiento de Estados Unidos ⁴ también.

Es entonces que en América Latina las torturas, los secuestros, las desapariciones forzadas, el genocidio, el destierro, la cárcel, se volvieron una realidad cotidiana que en muchos de nuestros países aún permanecen.

La desaparición forzada ha sido un recurso que les permite, a quienes detentan el poder, no solo eliminar a “sus enemigos”, también borrar las huellas de su actuar, e intentan no dejar nada de las mujeres y hombres que se llevan. Tal como lo decía Rafael Videla, jefe de la junta militar en Argentina en los setenta:

Frente al desaparecido, en tanto este como tal, es una incógnita el desaparecido. Si el hombre apareciera, bueno, tendrá un tratamiento equis. Y si la desaparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento zeta. Pero mientras sea desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial. Es una incógnita, es un desaparecido. No tiene entidad. No está. Ni muerto, ni vivo, está desaparecido (Jorge Rafael Videla, conferencia de prensa 1979).

Entonces, no había delito que perseguir.

Sin embargo, el reconocimiento de la desaparición forzada como una práctica sistemática de represión y su posterior tipificación en códigos penales, en tratados internacionales, deviene de procesos y luchas sociales, es el logro de hombres y mujeres que no están dispuestos a olvidar, que no callan, que lograron el reconocimiento de este delito de lesa humanidad.

En la actualidad existe una Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra la Desaparición Forzada (CIPTPDF) ⁵ y la define como:

⁴ Para conocer la continuidad de la Escuela de las Américas ver el trabajo de SOA Watch en: <http://www.soaw.org/en-america-latina/sobre-la-soa-watch>

⁵ <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/ConventionCED.aspx>

El arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de la libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con autorización, el apoyo o aquiescencia del Estado seguida de la negativa de reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley (artículo 2).

Es así que la desaparición forzada tiene características concretas: primero, la detención; segundo, la no presentación del detenido o detenida, tercero: la negación de dicha detención; cuarto, la continuidad del delito, es decir, mientras la persona no sea presentada, sigue desaparecida —sin importar que pasen tres días o décadas—; y quinto: la responsabilidad del Estado, ya sea involucrado directamente, pero también cuando dice “no saber” o dilatar la justicia, también es responsable.

Ahora bien, se esperaría que la desaparición forzada fuera una práctica del pasado, de tiempos de barbarie, medievales, de dictaduras... Pero no, la desaparición forzada es una práctica vigente, actual. Y sucede todos los días. México es muestra de ello.

2. La desaparición forzada en México

Cuando nos

...referirnos a desaparecidos, no es una metáfora o una ironía. No. Debe tomarse literalmente. El Estado desapareció a opositores, disidentes, luchadores sociales, campesinos, niños, estudiantes, trabajadores, madres, hijos, hermanos, nietos. Fueran simples sospechosos o militantes, lo importante era prevenir; así que un día sin más desaparecían, dejaban de estar entre nosotros. El desaparecido es detenido un día, sin saber qué autoridad lo ordenó; no hay orden de aprehensión, ni delito del cual se le acuse. No hay forma de probar que fue detenido por soldados en algún reten o que lo sacaron de su casa a media noche o que en un operativo que cercó su casa fue la última vez que se le vio. No hay registros. No aparecen en ninguna cárcel, reclusorio o delegación. Cuando los familiares los buscaban en cuarteles militares la respuesta era la misma: ‘aquí no hay nadie con ese nombre’, ‘no sabemos nada’, ‘aquí no hay gente detenida’ (Hernández, 2006, pp.127).

En nuestro país, la desaparición forzada ha sido, y es, una práctica sistemática donde el responsable es el Estado mexicano. No son

casos aislados ni excesos de funcionarios, tampoco es la delincuencia organizada. No. Es una tecnología represiva (v.gr. González, 2012) del poder establecido. Es el ejército, las policías federales y/o locales; el sistema de justicia; los cuerpos represivos (reconocidos o no⁶); los políticos, funcionarios, gobernantes, caciques, terratenientes, empresarios, quienes la ejecutan o deciden. Es en vehículos, casas, oficinas o edificios de instituciones gubernamentales donde son llevados o vistos por última vez con vida. Es en archivos oficiales donde se ha encontrado testimonio y evidencia de su detención y posterior desaparición; fotos, declaraciones y registros gubernamentales dan cuenta de ello⁷.

Epifanio Avilés Rojas fue desaparecido el 19 de mayo de 1969 en el Municipio de Catalán, Guerrero, fue el ejército mexicano, se le vio por última vez con vida en el Campo Militar Número Uno en la Ciudad de México. Desde entonces en todos los sexenios hay desaparecidos. No ha cesado, por el contrario, se ha masificado. Esta tecnología se ha puesto a disposición de cualquiera que tenga poder —económico, político, institucional o del narco— la ruta está trazada, se trata de detener-desaparecer a quien se considere “peligroso”; ya no solo es el opositor o enemigo político, también al otro que atente contra sus intereses.

Es así que ahora en México se habla de cerca de treinta mil desaparecidos y desaparecidas⁸, ya no solo por motivos políticos⁹, basta ser migrante, indígena, estudiante, disidente sexual, niño, niña, campesino, joven, trabajadora, ama de casa, que por el solo hecho de habitar espacios o transitar por donde alguien con poder decide que es “peligroso” o “desechable”, para detenerlo y posteriormente desaparecerles.

⁶ Los gobiernos mexicanos han creado grupos ilegales dentro de sus propias corporaciones, como la *brigada blanca* que fueron el brazo represor, identificados como los responsables de las desapariciones forzadas en las décadas de los setenta y ochenta, a esta pertenecían miembros de policía y ejército.

⁷ Ver informe CNDH; FEMOSPP.

⁸ Según cifras oficiales, entre enero de 2007 y octubre de 2014 hay 23 mil 272 casos de desaparición (Campa, 2015).

⁹ El inicio de las desapariciones forzadas en México es por motivos políticos, el registro, la memoria de los hombres y mujeres desaparecidos desde 1969 a la fecha la llevan los organismos de derechos humanos, las cifras varían, por ejemplo: “La CNDH ha registrado 532 en la década de los setenta. La Afadem habla de mil doscientos. El presidente de la CNDH señaló que en su momento que la cifra podría llegar a 1500. El informe preliminar de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (Femospp) registra 789” (González, p. 20).

3. La detención-desaparición

En toda desaparición forzada hay primero una detención, ya sea por autoridades (ejército, marina, policías locales y federales), paramilitares o la delincuencia organizada; casi siempre hay testigos, en muchas de las veces las “autoridades” se identifican, casi nunca traen órdenes de aprehensión, siempre es con lujo de violencia. La desaparición viene después, cuando las personas detenidas no son presentadas en ningún juzgado o instancia de justicia, no hay información, cuando preguntan familiares, durante décadas, las respuestas son las mismas: “aquí no hay nadie con ese nombre”, “debería poner más atención en lo que hace su hijo”. Es en ese momento cuando empieza la desaparición.

La desaparición forzada en México es por motivos políticos, sí, es una forma de eliminar a todo aquel o aquella que se oponga a quienes detentan el poder, sea formal o no. Si al inicio era claramente dirigido contra opositores organizados (campesinos, indígenas, maestros, estudiantes, guerrilleras, sindicalistas); ahora que se ha masificado, y pareciera que el “fenómeno” de la desaparición forzada ahora responde al azar o a “estar en el lugar y momento equivocado”, como el Estado mexicano ha intentado mostrar al mundo.

Por el contrario, los miles de desaparecidos y desaparecidas en el territorio mexicano, dan cuenta cómo esta es una forma de *terror-despojo-reordenamiento*, que cuenta con todo el aparato de Estado, incluido el llamado narco y la delincuencia organizada. No es casual que, en territorio mexicano, donde mayor “violencia” existe, son zonas “estratégicas” en recursos naturales, por ejemplo, en la Cuenca de Burgos (que incluye los estados de Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y el norte de Veracruz) tiene en el subsuelo la cuarta reserva gas *shale* en el país¹⁰. Como plantea Mastrogiovanni:

En las zonas de conflicto donde hay violencia y petróleo, la desaparición forzada de personas es una de las estrategias más efectivas para sembrar terror en la población. Junto con el asesinato masivo, la tortura o las decapitaciones, es uno de los elementos más seguro para que la gente deje sus hogares y sus ciudades en oleadas de desplazamiento masivo (2014, p. 36).

Es así que el Estado mexicano —terrorista y capitalista— recurre a la desaparición forzada para implantar terror, despojar y reordenar:

¹⁰ v.gr. Mastrogiovanni, 2014

Después de los años de terror y desplazamiento forzado, siempre según la experiencia de las empresas trasnacionales dedicadas a la explotación de recursos mineros o energéticos, llega un momento de paz aparente, en el que baja el nivel de violencia, o por lo menos baja en los medios de comunicación y en la percepción colectiva. En los territorios de interés estratégico entran formalmente el ejército o las fuerzas de policía y ocupan ‘legítimamente’ los territorios que antes eran escenarios de violencia. Luego se crean las condiciones para que las empresas se instalen y empiecen a explotar, por medio de concesiones, las tierras que el Estado les entrega. De tal modo se adueñan *de facto*, de territorios que le pertenecen al pueblo (Mastrogiovanni, 2014, p. 37).

Entonces, la desaparición forzada no es casual ni azarosa, por el contrario, cuenta con todos los recursos del Estado mexicano: leyes, ejército, policía, políticas públicas, infraestructura. Si no ¿cómo explicar que en este país un hombre o mujer desaparece cada dos horas? (Campa, 2015). El principal objetivo de la desaparición forzada es la eliminación del otro. Si bien al inicio el enemigo era aquel organizado, subversivo; ahora el enemigo es toda esa población organizada o que podría organizarse y resistir contra el despojo de tierras, agua, recursos naturales, entre otros. Hay que despoblar y “prescindir de todos aquellos que son inútiles para la nueva economía de mercado (por ejemplo, los indígenas)”, (Subcomandante Insurgente Marcos, 1997) y la desaparición forzada les ha funcionado desde hace décadas. Es así que las personas desaparecidas en México son luchadores sociales, jóvenes, hombres, mujeres, niños, ancianos, indígenas que el poder decide que pueden ser eliminados, que les estorban a sus intereses.

4. Algo habrán hecho...

¿Cómo el Estado mexicano puede desaparecer miles de personas impunemente? ¿Cómo pueden llevarse a hombres, mujeres, jóvenes y niños por decenas de miles? Y esta es otra forma de desaparición, no les basta con la desaparición física, no, hay que desaparecerle también simbólicamente, hay que despojarles de todo: rostro, nombre, memoria, vida. Madres, hermanas, hijos, padres, cuando denuncian la desaparición de sus familiares, de inmediato son relacionados con *robavacas*, delincuentes, subversivos, “con el crimen organizado”, según sea el caso, para que se avergüencen del actuar de sus parientes, que no se pidan explicaciones, ni justicia. Discursivamente se instala

el “algo habrán hecho”. Y entonces que se les olvide. Así empiezan a generar un olvido psicosocial: “Las experiencias significativas de la sociedad aparecen como si se trataran de asuntos meramente personales” (Fernández Christlieb, 1987, p. 91). Si les pasó es porque en “algo andaban”, y son decenas de miles que lo viven en lo privado, se convierten en miles de familias que lo viven como si solo les sucediera a ellos.

5. La búsqueda

Son las familias de estos hombres y mujeres desaparecidos, los primeros en notar la ausencia, en iniciar la búsqueda, en hacer la denuncia, pero también son quienes mantienen la vida de aquellos a quienes nos van arrebatando.

Es en la búsqueda donde se han encontrado familias y compañeras, al inicio desde la incertidumbre y el dolor, pero con el tiempo, se van organizando, la realidad les muestra que no son los únicos, que los responsables son los mismos desde hace cuatro décadas, es el ejército, la policía, el Estado mexicano.

Así que la búsqueda que inician los familiares se ha repetido a lo largo de décadas en este país, tal y como lo narra Antonia Mercado, madre de Francisco Espinosa Mercado, desaparecido desde el 10 de febrero de 1974 en Ciudad Juárez, Chihuahua:

Después vino la búsqueda de la familia, lo agarran en Ciudad Juárez, de ahí lo trasladan a Chihuahua. Para la familia estaba otra vez preso, no desaparecido, al entrevistarse con el procurador de Chihuahua, él niega que lo tengan detenido. La señora Mercado regresa a Guadalajara, directo a Gobernación, donde se entrevista con el entonces gobernador Flavio Romero de Velazco, quien no la recibe, sino su secretario...

El secretario le pide el expediente, que no le quisieron dar en Chihuahua, este le da el teléfono de la procuraduría de Chihuahua, a donde llama diciendo que es de parte del gobernador Flavio Romero, la secretaria y el procurador dieron por hecho que era línea directa, que hablaban de gober a gober (sic)...

Obvio, el procurador contestó, aquel que había negado tener o conocer a Paco Mercado, le dio todos los datos: fue detenido, debió ser trasladado a Guadalajara, por lo que los militares se lo llevaron al Campo militar No. 1, no aguantó más doña Mercado y le dijo: está hablando con la mamá de Paco Mercado... El procurador no alcanzó a reaccionar, solo le dijo dónde iban a reunirse los procu-

radores para que fuera... (Biografía Paco Mercado, H.I.J.O.S. México).

Al imperar la impunidad en nuestro país ¹¹, estos testimonios se multiplican, se repiten por décadas. La búsqueda de los familiares es tortuosa, incansable. Primero la noticia, casi siempre acompañada por “algo habrán hecho” al vincularles con eventos criminales, se hace presente la angustia, el terror, ¿qué pasó?, ¿dónde está? En otros se es testigo de la detención, se vive la violencia y se anda con la culpa de ser “sobreviviente”, pero la pregunta continúa, ¿dónde están?

En el mejor de los casos las familias salen de sus casas y empiezan la búsqueda y la denuncia. Quienes recurren a instancias oficiales se encuentran con el desprecio y la corrupción; se les revictimiza, se les criminaliza, amenaza, aterroriza para que así dejen de preguntar y buscar. Muchos optan por el silencio, sobre todo en lugares donde la violencia es tal, que solo nombrar al hijo o a la hermana que se llevaron puede costarles la vida, tal como sucede en el estado de Tamaulipas.

¿Dónde están? Piensan una y otra vez, de día y de noche, ¿dónde están?, empiezan a decir, ¿dónde están? Gritan. Salen a las calles, al desierto, a las montañas, a los caminos, a los ríos, a los lagos. Son estas familias quienes hacen las investigaciones, quienes buscan pruebas, quienes reconstruyen cómo fue la detención y a dónde se los llevaron, quiénes y cómo. Y en este andar se van encontrando con otros familiares, se van acompañando, se dan cuenta que no son las únicas personas, que son más, cientos, miles. Que la detención y la posterior desaparición de sus familiares no “son casos aislados” que los responsables son los mismos.

Siguen buscando, la denuncia ya no es solo en los juzgados, ahora salen a las calles, como el Comité ¡Eureka! ¹², el cual fue la primera

¹¹ En México no hay ningún caso de desaparición forzada en el cual autoridades mexicanas hayan hecho justicia, ni un solo caso. El caso Rosendo Radilla donde hay una sentencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos desde el diciembre del 2009, hasta la fecha sigue sin cumplirse. Los delitos que cometen el Estado, sus instituciones y funcionarios tienen la garantía de la impunidad, nadie es juzgado.

¹² Fue doña Rosario Ibarra, madre de Jesús Piedra Ibarra, desaparecido en Monterrey en 1975, quien encabezó este movimiento (Maier, 2001). Ella, con otras madres de desaparecidos, perseguidos, exiliados y presos políticos, se organizan para defender la vida y exigir la libertad de sus hijos (Maier, 2001). Así en 1977 surge el Comité Pro-Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados políticos de México, para una década después convertirse en el Comité Eureka (Sáenz, 2001),

organización que luchó por la presentación con vida de los desaparecidos y la liberación de los presos políticos (Sáenz, 2001) en la década de los setenta, son ellas las que iniciaron las denuncias. Es un 28 de agosto de 1977 que las manifestaciones organizadas para exigir justicia y la presentación con vida de los desaparecidos y desaparecidas inician en este país. Es una huelga de hambre que se organizó en la Catedral Metropolitana; en el atrio y en la iglesia desplegaron una manta que decía “los encontraremos”, colocaron un cartel con las fotos de sus familiares con sus nombres, edades, lugares y condiciones en que fueron detenidos para después desaparecer. Así la Catedral fue tomada por las doñas (Poniatowska, 1980). Ya organizadas, por regiones o estados, empezaron a perseguir funcionarios y autoridades, se presentaron ante el presidente de turno. Son ellas las que encontraron los lugares por los que han sido vistos sus familiares por última vez, en su mayoría, instalaciones militares y de gobierno: el Campo Militar Número Uno en el Distrito Federal; los cuarteles militares de Costa Grande, la Zona militar 27, los cuarteles de Atoyac, las cárceles de Acapulco, Pie de la Cuesta, todos estos en el estado de Guerrero.

Esta búsqueda no ha cesado, y pese al terror de la violencia de Estado, los familiares se siguen organizando: El Comité ¡Eureka!, la Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos y Víctimas de Violaciones de Derechos Humanos en México (AFADDEM), Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en México (FUNDEM), entre muchos otros, son décadas de lucha, de exigencia. Y la impunidad sigue, las desapariciones también.

6. La incertidumbre, lo indescriptible, lo imprescriptible...

La violencia no para, y las ausencias tampoco, la justicia ausente y las personas desaparecidas también. No es casual el impacto de la desaparición forzada, fue concebida así, con la incertidumbre, que nadie sepa qué pasó. No están muertos, no están presos. Se los llevaron vivos, ¿dónde están? El Estado mexicano guarda silencio, los gobiernos cambian, la impunidad prevalece.

“que es una palabra griega que significa ¡He hallado, he encontrado!” (Ibarra, 2004). Son, las también llamadas doñas, que con su foto al cuello y bajo las consignas: “¡vivos se los llevaron, vivos los queremos!” y “¡los encontraremos!”, se han encargado de mantener viva la memoria de sus familiares y también la memoria de la represión (Hernández, 2006, p. 116).

¿Dónde están? Seguimos preguntando. ¿Estarán en cárceles clandestinas?, ¿los tendrá el ejército?, ¿los tienen en campos de concentración?, ¿estarán vivos?, ¿tendrán frío?, ¿comerán?, ¿los lastiman? Esa incertidumbre está presente, por años, por décadas, como cuenta la familia Radilla ¹³:

Y nosotros hemos pasado la vida esperándolo. Mi madre murió esperándolo, nunca llegó. Ella decía ‘Rosendo va a entrar por esa puerta’. Y nunca regresó. Yo lo mejor que hice fue ponerme sus camisas y sus pantalones cuando estuve más grande, porque mi mamá los seguía lavando (En Mastrogiovanni, 2014, p. 87);

o como lo cuenta el hermano de Roy Rivera ¹⁴:

Aunque ahorita yo quisiera pensar que está en un lugar mejor, aunque quisiera pensar que no está vivo (porque no quiero ni imaginar cómo está, qué come, qué sueña, dónde camina), aunque sepa que es preferible no tener ninguna ilusión, no puedo evitarlo. Solo puedo pensar que Roy sí está y sí va a regresar (En Blosch, 2015, p. 122).

No importa que hayan pasado días o años, la incertidumbre permanece, la esperanza también.

No es casual que jurídicamente se reconozca este delito —la desaparición forzada— como continuado, mientras el desaparecido o desaparecida no sea presentado, el delito se sigue cometiendo, y esto se reconoce a nivel internacional donde se ha

...establecido que una de las características de este delito es su carácter continuo y permanente, mientras sus autores sigan ocultando la suerte y el paradero de la persona desaparecida y mientras no se hayan esclarecido los hechos (CMDPDH, 2009, p. 64).

¹³ Familiares de Rosendo Radilla Pacheco, detenido desaparecido el 25 de agosto de 1974 en el estado de Guerrero, este es el primer caso de una sentencia internacional contra el Estado mexicano por desaparición forzada, dicha sentencia no ha sido cumplida, para conocer el caso consultar: <http://cmdpdh.org/casos-paradigmaticos-2-2/casos-defendidos/caso-rosendo-radilla-pacheco-2/>

¹⁴ El 11 de enero de 2011 fue secuestrado en el estado de Nuevo León cuando “unos hombres con chalecos de la policía de Escobedo se lo llevaron de la casa familiar tras un robo” (Bosch, 20015, p. 125). Desde entonces está desaparecido, sus familiares lo buscan, el Estado es responsable y no hay justicia.

A nivel nacional la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)

...ha establecido a su vez, que el plazo para la prescripción del delito de desaparición forzada empieza a correr hasta que la víctima es encontrada, viva o muerta. Por tal razón, conforme al criterio plenario señalado, no prescriben aquellas desapariciones que hubiesen ocurrido antes de que en la legislación mexicana se tipificara esa conducta como delito, pero que continúen consumándose con posterioridad (CMDPDH, 2009, pp. 91-92).

Este delito ni prescribe, y no es retroactivo, mientras la persona desaparecida no sea presentada, el delito se comete cada minuto, cada hora, día, cada instante. Por lo tanto, cambien o no las leyes, el delito está vigente, en ejecución.

Es muy sencillo: mientras no se presente a los desaparecidos esto sigue sucediendo. Y lo saben los familiares, lo han narrado durante décadas, no importa que haya sido desaparecido un 31 de diciembre de 1981 o un 26 de septiembre de 2014, la pregunta es la misma, ¿dónde están? Mientras no se sepa no hay descanso, no hay olvido, la incertidumbre a veces se convierte en esperanza...

7. La esperanza, la vida

¿Por qué familiares de las personas detenidas-desaparecidas tienen que buscar huesos, restos, fosas?, ¿por qué hay que acompañarles y prepararles para el duelo? Es el Estado mexicano el que intenta que los familiares asuman que ese será el resultado de “sus investigaciones” en las búsquedas de personas desaparecidas, que no hay nada que hacer, que algo habrán hecho y por eso les pasó lo que les pasó. Los amenazan, los asesinan, les encarcelan, apuestan al olvido y el silencio, al dolor y a la desesperanza, a que no hagan, no hagamos, nada.

El Estado mexicano genera leyes, oficinas, burocracia para “atender a las víctimas”, desde comisiones de derechos humanos hasta fiscalías especiales ¹⁵. Los apoyos se reducen, en el mejor de los

¹⁵ Gobierno de José López Portillo. Es en 1979, que el entonces procurador general de la República, Oscar Flores Sánchez, da a conocer el primer informe oficial de 314 desaparecidos políticos. Casualmente es presentado poco antes de la llegada de Juan Pablo II a México y después de la insistencia de Amnistía Internacional sobre el tema. Después de una exhaustiva investigación que incluyó 45 mil inte-

casos, a becas, programas sociales, salud y educación pública; siempre son revictimizados quienes se acercan a estas instancias, hasta el extremo de ser los mismos responsables de las desapariciones forzadas quienes dirigen las oficinas de “atención a víctimas”¹⁶. Son décadas de silencios impuestos, de violencia e impunidad.

La noche del 26 y 27 de septiembre de 2014 mostró al mundo la violencia del Estado, la corrupción, la impunidad y el terror que impera en estas tierras desde hace décadas. El ataque coordinado de las fuerzas policiales municipales, locales y federales, incluido el ejército, contra estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa “Isidro Burgos”, y otros grupos, en el estado de Guerrero, donde, seis personas fueron ejecutadas extrajudicialmente: un normalista con claras señales de haber sido torturado, y otros dos con disparos a quemarropa, y tres víctimas mortales más, incluyendo un menor de edad, en cuatro lugares distintos de la ciudad de Iguala Guerrero. Más de 40 personas resultaron heridas, algunas de ellas de

rrogatorios, concluyó que de los 314 desaparecidos, 154 personas habían muerto en enfrentamiento con la policía. De los 160 restantes; tres estaban sentenciados y reclusos; 89 estaban prófugos; 18 fueron ajusticiados por sus propios compañeros; 26 no tienen antecedentes delictivos; 20 murieron en riñas; 2 murieron al intentar fugarse de la cárcel; uno más murió cuando elaboraba una bomba casera y el último falleció por enfermedad (Monge, 2001a). Flores Sánchez fue tajante: “En México no hay desaparecidos políticos; lo que hay son desconocidos” (p. 24), también afirmó que no existía la Brigada Blanca; que el Campo Militar Número Uno no funcionaba como cárcel ni existía ninguna cárcel clandestina en México; y que ni la policía ni el Ejército torturaban a los detenidos.

El segundo intento formal se dio en 1992, esta ocasión lo efectuó la recién creada Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) encabezaba por Jorge Carpizo. El trabajo lo ejecutaron con el apoyo de dos agentes del Ministerio Público y doce agentes judiciales. El material de investigación fueron los archivos de la dirección de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación (Monge, 2001a), donde estaban las primeras denuncias formales de desaparecidos. Se centraron en el estado de Guerrero, los resultados fueron presentados como *Informe de la Investigación sobre Presuntos Desaparecidos en el Estado de Guerrero durante 1971 a 1981*. Dicho informe no convenció ni a Carpizo, por lo que se invalidó y archivó. En el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) se creó la Fiscalía Especializada para Movimientos Políticos y Sociales del Pasado la cual trabajó solo cinco años sin ningún resultado relevante y con denuncias de fraude y corrupción. En el sexenio de Felipe Calderón (2006-2012) organismos de derechos humanos y familiares impulsaron una ley de víctimas, el Congreso la aprobó y el presidente interpuso una controversia constitucional; el actual presidente se desiste. Ahora existe una ley general de víctimas, que tampoco funciona, y solo perpetúa la impunidad.

¹⁶ Más información consultar: SIN EMBARGO (9 de enero 2012) *Ex secretario del gobernador de Guerrero, Ángel Aguirre, es hoy el oficial mayor de la CNDH*. En red: <http://www.sinembargo.mx/09-01-2012/115404>. Consultado 15 de octubre de 2014.

suma gravedad. Cerca de otras 80 personas, incluyendo estudiantes de Ayotzinapa, maestros y otras personas que se movilizaron en su apoyo, sufrieron diferentes formas de persecución y atentados contra sus vidas. Otras 30 personas en el caso del autobús de Los Avispones¹⁷ sufrieron ataques contra sus vidas y sobrevivieron; 43 normalistas de Ayotzinapa fueron detenidos y desaparecidos forzosamente. Entre las víctimas de esa noche también están los familiares de, al menos, 700 personas, considerando solamente a los familiares directos y especialmente los familiares de los normalistas desaparecidos (GIEI, 2015).

A un año de estos hechos ahora se sabe con certeza (*v.gr.* GIEI 2015) que fue una acción coordinada desde instituciones gubernamentales. Sí, fue desde lo que llaman el

C-4 (Centro Estatal de Control, Comando, Comunicaciones y Computo), un ente que concentra información entre los distintos órdenes y dependencias de los gobiernos municipal, estatal y federal y que esa noche aciaga del 26 de septiembre en Iguala estuvo al tanto de lo que sucedió, es decir, policías estatales, como policías federales y miembros del Ejército tenían todos los detalles y no actuaron o actuaron en consecuencia reprimiendo a los normalistas y participando en su desaparición forzada (Sanjuana, 2015).

La denuncia y la respuesta de familiares y normalistas ante estos hechos es fundamental, pues rompe con el silencio impuesto desde el poder, echó en cara a la sociedad mexicana e internacional el terrorismo de estado en México, que se ha sostenido no solo desde el poder, sino también desde las sociedades que han mirado hacia otro lado, que han asumido que le pasa a otro, lejano, ajeno. Entonces pareciera que el poder logra imponerse, que lo que nos queda es la muerte y no hay nada que hacer, pareciera que el terror y el olvido se instala no solo en el imaginario, sino en nuestros cuerpos.

Si en México se desaparece una persona cada dos horas, entonces, se llevan a 12 personas cada día, son 84 ausencias en una semana, 336 en un mes, 4032 hombres, mujeres, niños, niñas en un año. ¿Es posible que solo hagan falta en sus casas o familias?

El discurso instalado dice que sí, que si les pasó es porque en algo andaban, y si en algo andaban se lo merecían. Y si quieren saber qué les pasó es muy sencillo: seguro los mataron, quemaron y no hay nada más.

¹⁷ Los Avispones son un equipo de futbol local que viajaba en un autobús esa noche y también fueron perseguidos y atacados.

Pero no, hay quienes siguen apostando a la vida, donde los primeros son los familiares, han sido ellos quienes durante décadas han luchado contra el olvido, la impunidad. Son las memorias que andan cargando y compartiendo con cada persona que se lo permite, tal como dice González (2012):

El registro de un desaparecido es el primer signo del fracaso de un poder. Se propuso desaparecerlo y su biografía regresa como demanda política, como parte de un nuevo movimiento, más fuerte que el que quiso eliminar: es el efecto de regreso de las resistencias. El nombre de un desaparecido es un bofetón al poder (p. 17).

Y por eso, estas luchas se nutren de memorias, toman aliento de los que se llevaron, en sus sonrisas, en las puestas de vida, en las manos solidarias, en los abrazos, en los caminos andados, en los orígenes, pues la memoria es pneumática.

Que infla los ánimos; por eso así se llaman las llantas de los coches. *Pneuma* es aliento: la memoria es típicamente pneumática porque reconforta el presente de una sociedad y la alienta para seguir siendo la misma sociedad que al principio. Por eso se habla, en períodos conflictivos, muchas veces, en nombre de los viejos tiempos, del día en que nos conocimos, del primer beso y esas cosas, para darle ánimos a una sociedad alicaída que ya no puede sostenerse con la fuerza del presente, y de hecho, al parecer, ninguna sociedad puede; (...) En rigor, toda sociedad vive de memoria (Fernández, 2004, p. 176).

Por eso andamos recuperando memorias, de quienes nos faltan, sus nombres, sus andares, sus luchas, sus voces, sus apuestas de mundo, sus errores y complejidades. Entonces las memorias nos solo están para mirarse teórica o académicamente, desde sus categorías de análisis, para muchos de nosotros es la vida misma, son las memorias en que nos apoyamos para seguir andando, respirando y construyendo futuros, muy otros... La apuesta es a la vida, a una vida digna.

Bibliografía

- Bosch, L. (2015)- *Roy desaparecido*. México: Ediciones B.
 Calveiro, P. (2002). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus.
 Campa, H. (2015). En este sexenio 13 desaparecidos al día. *Proceso* (1997), 8-11. [8 de febrero].

- Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C. (2009). *Noche y niebla. Por los caminos de la impunidad en México. Un estudio sobre desaparición forzada y Justicia Militar*. México: CMDPDH.
 Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos AC/AFA-DEM (2010). *La sentencia de la Corte IDH vs. Estados Unidos Mexicanos. Peritaje de Carlos Montemayor "La violencia de Estado En México durante la llamada guerra sucia del siglo XX"*. México: CMDPDH/AFADEM.
 Cuya, E. (1996). Las comisiones de la verdad en América Latina: KO'AGA PO-ÑE'ETA se.iii [En red]. Consultado: febrero 22, 2002. Disponible en: <http://www.derecho.org/koaga/iii/1/cuya.html>
 Fernández, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
 Galeano, E. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del viento*. México: Siglo XXI.
 GIEI (2014). Informe Ayotzinapa. Investigación y conclusiones de las desapariciones y homicidios de los normalistas de Ayotzinapa. Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes.
 Lira, E. (1998b): Verdad, justicia e impunidad. Memoria, perdón y olvido, pp. 133-154. En Vázquez, J. (coordinador). *Psicología social y liberación en América Latina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 133-154.
 Hernández, T. (2006). El poder de la memoria o la memoria del poder. La guerra sucia en México: una disputa entre la memoria y el olvido (tesis de Licenciatura). Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.
 Martínez, S. (21/09/2015). Las claves del crimen de Ayotzinapa. En red: <http://www.sinembargo.mx/opinion/21-09-2015/39447>. Consultado 30 de septiembre de 2015.
 Mastrogiovanni F. (2014). *Ni vivos ni muertos*. México: Grijalbo.
 Maier, E. (2001). *Las madres de los desaparecidos ¿Un nuevo mito materno en América Latina?* México: UAM/El Colegio de la Frontera Norte/ La Jornada Ediciones.
 Poniatowska, E. (1980/). *Fuerte es el silencio*. México: Era.
 Sáenz, E. (2001): Prefacio. En E. Maier. *Las madres de los desaparecidos ¿Un nuevo mito materno en América Latina?* México: UAM/El Colegio de la Frontera Norte/La Jornada Ediciones, pp. 15.

Los feminicidios en México. Pautas para un análisis socioteológico del cuerpo de las mujeres en medio de la guerra

Magaly Alcántara Ramírez ¹

Que tu cuerpo sea siempre un amado espacio de revelaciones...

Alejandra Pizarnik

Hacer teología feminista entre el cuerpo y las ausencias

El quehacer teológico en América Latina ha estado mediado por la historia de lucha de *liberación* de los miles de personas que han vivido y viven sistemáticamente despojados de su condición de seres humanos por un sistema económico, social y político violento y desigual. La teología de la liberación no solo fue una forma “novedosa” de hacer teología con una metodología que derivaba de la *praxis* ², sino como señala Elina Vuola, lo novedoso en esta teología

¹ Integrante Red de investigadoras e investigadores adjuntos del DEI (RIA), participante del Seminario de Construcción Colectiva 2017, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

² “Los teólogos de la liberación usan el concepto de la praxis en el sentido marxista clásico y también lo especifican para connotar las condiciones históricas, políticas y económicas de América Latina”, (Elina Vuola, *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*, traducción de Janeth Solá de Guerrero, Madrid, IEPALA, 2000 (1ª ed. en inglés, 1996, p. 50).

es la introducción que hace de un nuevo sujeto de reflexión teológica: *los pobres* de América Latina. Si bien hacer teología desde “los pobres” significó un elemento valioso porque hizo plantear nuevas preguntas, y contenidos en el quehacer teológico, como lo eran el sufrimiento humano en la historia en contextos sociales, económicos y políticos adversos ³, los nuevos contextos en América Latina, así como el surgimiento de nuevos sujetos políticos han ido desafiando las implicaciones y los límites de la *liberación* en la Teología de la Liberación. Sujetos que han reivindicado sus lugares como sujetos de acción y creación teológica, que han demandado poner rostros, colores y situaciones concretas a *los pobres* de América Latina, para visibilizar las realidades, opresiones y las luchas de estos sujetos que también se afirman en su derecho a una vida plena y digna.

En estos devenires y luchas por el reconocimiento de nuestras experiencias y voces en el quehacer teológico también estamos las mujeres latinoamericanas que a veces hemos encontrado una relación contradictoria y limitada con la teología de la liberación, pues como menciona Ivone Gebara, *la teología de la liberación, como la tradición patriarcal anterior, ocultaba también las cuestiones más contundentes que tocaban el cuerpo femenino* ⁴. Si bien existe esta ambivalencia entre la teología de la liberación y las mujeres, no puede dejarse de lado que la propuesta transformadora y de compromiso con los oprimidos de América Latina significó de alguna manera para muchas mujeres la cultivación de una fuerza liberadora de su fe, que las hizo cuestionar no solo las opresiones económico-políticas, sino que interpeló toda su vivencia cotidiana, lo cual ayudó a generar una visión crítica de las relaciones de género, llevando a algunas al desarrollo de una conciencia político feminista que se vio reflejada en los planteamientos teológicos que ha llevado a desarrollar un amplio camino desde finales de la década de los setenta de la teología (s) feminista (s) en América Latina ⁵. Algunas mujeres decidiendo alejarse de la teología de la liberación, otras haciendo un camino aparte como teólogas feministas, pero siempre abriendo camino hacia la lucha de las mujeres.

³ *Ibidem*, pp. 50-54.

⁴ Ivone, Gebara, “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista” en Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III, Madrid, 2008, p. 130.

⁵ Sobre una profundización del desarrollo de la teología y la hermenéutica feminista en América Latina, revisar: Elsa Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III, Madrid, 2008, pp. 43- 66.

En mi historia está latente el legado de la teología de la liberación y la teología feminista que han ayudado a cultivar puentes entre la fe y la justicia, inspirando y acompañando los retos que a mi generación le ha tocado enfrentar. Y a pesar de los años y los silenciamientos que ha llegado a tener la teología de la liberación, me considero heredera de esta, pues muchas de sus referencias están latentes en mi vida, sobre todo reivindicó el hecho de haberme mostrado ser una teología que alienta a la esperanza en medio de cuestiones tan íntimas como lo son el sufrimiento humano. Como dice Desmond Tutu, *el sufrimiento humano, el compromiso con él, las preguntas que de ahí surgen sobre Dios son un punto de partida y un tema central para la teología de la liberación*⁶. “Sufrimientos” que pese a las décadas y generaciones permanecen, pero también sufrimientos que se complejizan y atacan de diferentes maneras a los diversos cuerpos que se encuentran por las dinámicas neoliberales que han despojado de certeza y futuro a muchas personas en América Latina. En este sentido en este trabajo me atraviesa la honda necesidad de pensar en “los sufrimientos” de los cuerpos, en los cuerpos de las mujeres, que es cuerpo mío también, sufrimientos que son difíciles de seguir callando en un país donde la muerte se hace cada vez más cotidiana para las mujeres, es necesario pensar en estos sufrimientos no como acto de revictimización, sino como denuncia, como voz que grita frente a lo que nos está matando; porque nombrar, revisar y ubicar las opresiones, dolores y miedos de nuestros cuerpos es también una cuestión que hay que abrir en el camino a la libertad y plenitud de nuestras vidas.

Desde la teología feminista se ha hecho una recuperación del cuerpo de las mujeres como *lugares teológicos*, cuerpos que dentro de sus complejidades y pluralidades desafían los dogmas y los preceptos dualistas entre alma-cuerpo de la teología tradicional. El cuerpo ha sido un elemento que por siglos había estado olvidado de la teología, al considerarse en menor valía en relación con el “espíritu”, como dice Ivone Gebara

La patria de la teología es el espíritu o, simplemente, el espiritualismo. La patria de la teología es un hombre sin cuerpo, imagen de un Dios sin cuerpo. Sin embargo, sabemos que el inicio de la teología cristiana fue marcado por la imagen de un Dios “comenzando” en el cuerpo humano, como nos cuentan especialmente Lucas

⁶ Citado en Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sigueme, 1986, p. 19.

y Mateo, y como nos recuerda el prólogo de Juan. Un comienzo contado como redención del cuerpo, pero que fue luego transformado en combate contra el cuerpo. Victoria del dualismo, victoria de las fuerzas anti cuerpo, victoria de la razón y de sus servidores. En este combate en que los cuerpos perdieron la batalla, el gran excluido, el “condenado a muerte” que el cuerpo de la mujer. Su cuerpo, cargando en sí la herida de todos los cuerpos, vivió exiliada de la teología. Por eso, decir que el cuerpo es el nuevo punto de partida de la teología puede parecer para algunos es obvio, y para otros algo no teológico⁷.

Si el cuerpo a lo largo de la historia de la teología fue visto como algo “pecaminoso” que debía ser censurado ¡imaginen el sacrilegio de pensar desde un cuerpo de mujer!, pues siempre hay cuerpos más impuros que otros. El cuerpo en la teología feminista no es solo un objeto de estudio o una referencia, sino, algunas teólogas afirman en que este se constituye como su fuente misma de inspiración⁸. Claro que hablar desde el cuerpo y hacer teología desde él es una cuestión compleja, dado que abarca la totalidad de lo que nos acontece, no son entes aislados o abstractos, son espacios complejos, la vivencia de lo social ocurre y atraviesa nuestro cuerpo⁹. Como menciona Silvia Regina de Lima en la teología feminista latinoamericana el cuerpo se encuentra presente de diversas formas como ese espacios de la manifestación de Dios: como lugar de gozo, de placer y de encuentro, como una manera de contraponernos a la teología sacrificial, pero también nuestro cuerpo está en forma de grito que protesta contra la violencia que humilla y mata a las mujeres¹⁰.

Si bien quisiera ubicarme fuera de los delimitaciones de esta “teología sacrificial”, insisto en pensar en los sufrimientos y opresiones que atraviesan el cuerpo de las mujeres en los nuevos contextos sociales y políticos de América Latina, específicamente desde México (como mi lugar de enunciación y lugar desde donde parten muchas de las interrogantes e inquietudes de este ensayo), no como

⁷ Ivone Gebara, “El cuerpo: nuevo punto de partida de la teología” en María Angélica Peñas Defagó y Ma. Candelaria Sgró Ruata (comp.), *Género y religión. Pluralismos y disidencias religiosas*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir, p. 86.

⁸ Ute Seibert, “Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra”, Texto extraído de la web de la *Revista Alternativas*, no disponible en la actualidad.

⁹ Marta Lamas, “Dimensiones de la diferencia” en *Cuerpo, sexo y política*, México, Ed. Océano, 2013, p. 159.

¹⁰ Silvia Regina de Lima Silva, “Desconocer el lugar, asumir la palabra: género y la reflexión bíblico-teológica en América Latina”, *Revista Alternativas*, Núm. 26, 2004, p. 131.

una afirmación de las teologías sacrificiales que anteponen los dolores como vehículos de redención, sino, porque para mí resulta necesario no solo plantear referentes teológicos que describan nuestras realidades, sino que a partir del uso de otras herramientas del análisis social ubiquemos cuáles son las lógicas de opresión, dominación y violencia que actúan sobre los cuerpos de las mujeres; pensar y hacer teología desde nuestros cuerpos implica también hallar, desentrañar las dimensiones estructurales de la opresión.

En los últimos años he sido testigo de la evolución de un temor que ha atravesado mi corporalidad, temor que se debate entre la violencia cotidiana que se ha desatado en México en medio de las disputas del crimen organizado, los miles de asesinatos, secuestros y desapariciones forzadas, los cuales se juntan con un fuerte clima de violencia de género que muestra su punto más brutal en los miles de feminicidios que son cometidos cada año en el país. La brutalidad, la saña y la violencia sobre el cuerpo de las mujeres asesinadas, me interpelan dolorosamente y a veces me hace cuestionar de manera desesperada qué razones, motivaciones o intereses se mueven detrás de estos crímenes. *¿Por qué nos están matando? ¿Por qué de esta manera? ¿Qué lugar están ocupando estos crímenes en estos momentos de la historia de guerra y violencia en México?* Las marcas de violencia, su exhibición en espacios públicos, la impunidad con que se cometen estos crímenes, la complicidad del Estado y la manera amarillista con que se maneja en los medios me hacen sentir como si hubiera un mensaje perverso sobre los límites y fronteras del género en la sociedad mexicana. Un mensaje que de alguna manera ha hecho que interiorice un miedo consciente o inconsciente, miedo que me hace tomar acciones “preventivas” que a larga me privan de usar el espacio público con plenitud, sobre todo en los momentos donde la oscuridad y la noche se revelan. A veces siento que este mensaje es una cuestión punitiva hacia mí y hacia todas las mujeres que estamos en un momento donde desafiamos los roles de género que el patriarcado ha impuesto sobre nuestros cuerpos. Aun cuando las mujeres nos encontramos en un momento de apropiación de los espacios públicos y avances en políticas públicas por la defensa de nuestros derechos y vidas, observamos que también estamos frente a un momento con altísimos índices de violencia hacia las mujeres¹¹. A la par de nuestro empoderamiento en la vida pública, y los avances de nuestras luchas, vemos el surgimiento de actores cristianos

¹¹ Rita Laura Segato, *Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla, Pez en el árbol, 2014, p. 17.

conservadores que se presentan como fuerzas que luchan contra “la ideología de género”, etiqueta empleada para demonizar y hacer retroceder los avances en los derechos de las mujeres, de las personas de la diversidad sexual y cualquier otro grupo que apele a la pluralidad de la convivencia social y política. Como menciona Rita Laura Segato, los discursos violentos y misóginos de estos grupos hacen vislumbrar que *lejos de ser residual, minoritaria y marginal, la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes*¹².

Si el cuerpo no solo se constituye como objeto de la teología, sino como su fuente de inspiración, guardo con insistencia la pregunta sobre cómo puedo asociar las preguntas sobre la violencia hacia el cuerpo de las mujeres con el quehacer teológico. Para esto he establecido una intuitiva relación entre *cuerpo-feminicidios/guerra en México-teología*. Triada que podría parecer confusa (y a veces me resulta así), tiene para mí una asociación que se establece a partir de los miedos y opresiones personales que circundan mis vivencias y recuerdos corporales. Es decir, que a partir de ubicar algunos hitos en mi historia personal junto a los hechos nacionales que han marcado y abierto algunos elementos al desarrollo de la historia de violencia actual de México estos tres elementos le dan en sentido, como algo que me taladra e insiste seguir indagando, abriendo una gran pregunta: ¿qué lugar está ocupando el cuerpo de las mujeres en esta historia de violencia? Porque al final para mí todo parece ser una disputa por el control de los cuerpos. ¿Y la teología que hace

¹² Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficante de Sueños, 2016, pp. 15-16. Segato señala que actualmente nos encontramos ante un auge del retorno de los discursos conservadores que estuvieron un tiempo replegados con los discursos que se dieron durante los procesos posteriores a la Guerra Fría en América Latina, en el momento de la “democratización” de los estados latinoamericanos. Discursos que se caracterizaron por el uso de una retórica de inclusión y de derechos humanos, este *multiculturalismo anodino* sustituyó los discursos antisistémicos del periodo anterior, nuevo paradigma “multicultural” que no cuestionaría el funcionamiento de la maquinaria capitalista, para apreciación de la autora este más bien generó nuevos consumidores y seguía alimentado el sistema con la creación de “élites minoritarias”. El auge y retorno de gobiernos y discursos conservadores en lo moral y lo económico, fundamentados en el moralismo cristiano que apela a modelos únicos de vida y familia, hacen cuestionar por qué tras consolidar una “democracia multicultural” funcional al capitalismo ahora se vuelve necesario abolir este paradigma. Ante esto la autora señala que *si bien este multiculturalismo no erosionó las bases de la acumulación capitalista, sí significó una amenaza al fundamento de las relaciones de género*. Relaciones que son el cimiento y pedagogía de todo poder, por la profundidad histórica que lo torna fundacional y por la actualización constante de su estructura, es el patriarcado (Ídem.).

aquí?, en esta asociación para mí reluce como el factor de esperanza en medio de la muerte y angustias cotidianas, la teología como ese lugar para *resucitar* y acuerpar; cuestión que puede parecer sencilla o superflua, pero se vuelve relevante cuando la angustia y la desesperanza se apropia de espacios donde es tan necesario seguir luchando, denunciando, alzando la voz y *seguir viviendo*.

Creo que es válido y necesario hacer teología desde estas intuiciones tomando como punto de validez teológica nuestras experiencias, nuestras corporalidades, valorando sus significantes en nuestra relación con Dios y nuestro entorno. Ute Seibert menciona que debemos afirmar la vida y el cuerpo de las mujeres como un *texto sagrado*, tan sagrado como lo podría llegar a ser la Biblia. Dice que cuando descubrimos los cuerpos de las mujeres como estos textos sagrados debemos encontrar formas que nos permitan descifrarlos, ubicando las marcas de violencia, opresión, los cuales se han plasmado en nuestros cuerpos, así como sus momentos de transgresión, conflicto, placer y bienestar; es necesario buscar estos hitos de la historia de nuestros cuerpos para descubrir la historia no solo personal sino colectiva¹³.

Pensar mi cuerpo y mi historia como este texto sagrado ha sido el recurso teológico más importante que he encontrado para hacer este planteamiento socioteológico de los de los feminicidios en México, pues mis limitantes en la instrucción teológica formal me han llevado a entender la teología no solo como ciencia, sino como la expresión de la manera en que vivimos la fe y la manera en que conocemos y pensamos a Dios desde nuestras historias de vida¹⁴. Claro que recurrir a mi cuerpo, a sus recuerdos complejiza y vuelve a veces difícil esta tarea teológica, ya que nos encontramos cara a cara con una misma en sus alegrías, goces y plenitudes pero también en los entramados de las historias que a veces son difíciles de mirar, por el dolor que puede causar, y más cuando hay algo en mí que me llama a revisar las historias de las mujeres ausentes, de las mujeres asesinadas que algo me dicen a mí y en algo veo reflejada también mi historia, mi cuerpo. Cuando pienso en los feminicidios a parte del miedo, del enojo o la tristeza inevitable también viene a mí otro sentimiento: *la ausencia*. Ausencias que se reflejan de muchas maneras, pero sobre todo una que es dolorosa cada vez que veo la foto risueña a veces sería de alguna chica asesinada: la primera y gran au-

sencia está en saber que Lesvy, Valeria, Erika, Joseline y las miles de mujeres asesinadas de este país ya no están para seguir elaborando sus historias cotidianas, porque sus vidas fueron injustamente interrumpidas, arrebatadas por el odio y el machismo, y la complicidad de un estado feminicida, porque esa ausencia duele más cuando te das cuenta que la justicia aparece como una ausencia constante y determinante¹⁵. Pero también está el hecho de vivir en un país que se ha vuelto un *país de ausencias* por las miles de personas muertas y desaparecidas por la “Guerra contra el narcotráfico”, México es un país de muchas ausencias por la violencia, pero también es un país que en materia de derechos humanos tiene una actitud ausente. Y en esa ausencia de la vida también pareciera que hay una *ausencia de Dios*, porque resulta difícil pensar a Dios en medio de los terrenos más hondos del dolor y la muerte de personas inocentes. Pero parece que el sentimiento de ausencia es algo recurrente a lo largo de nuestras vidas, e incluso en la Biblia, esa ausencia de Dios en medio del dolor y la incertidumbre que muestran historias como la de Job, que a veces parece que hablara a partir de todas y todos los inocentes que se encuentran en medio de la muerte prematura que provocan nuestras sociedades llenas de carencias y elementos que permiten garantizar la vida; pero acaso el mismo Jesús no sintió la desesperante ausencia: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*

¿Qué se hace cuando una se enfrenta ante tantas ausencias a la hora de hacer teología? en este camino he pensado que a veces solo queda mirarnos a lo único que tenemos y que certeramente ahí está: el cuerpo y nuestra historia. Historia que no solo es nuestra, sino que transita y se edifica también a partir de las vivencias de una colectividad en sus devenires, en sus luchas y también en sus opresiones; mi historia si bien no pretende ser la representante absoluta de ningún espacio, tiene la conciencia de que también forma parte de las historias de lucha de mi territorio y de las mujeres de México, de Oaxaca y de *Abya Yala*. Ciertamente estas ausencias parten de realidades difíciles y a veces indeseables, estas ausencias en la vida social y sobre todo esta ausencia de justicia y vida nos hacen caminar y problematizar el camino de la teología para buscar cómo llenar con vida, con justicia, con dignidad esos lugares donde no los hay, *cazar luceros bajo un cielo sin estrellas* como dice Elsa Tamez

¹³ Seibert, *op. cit.*,

¹⁴ Guillermo Múgica, “Una carta de amor que enamora. Novedad y actualidad de un discurso teológico”, p. 11

¹⁵ “La impunidad cubre al 90.02 por ciento de los feminicidios. Un claro premiso para matar a las mujeres que otorgan las autoridades a los feminicidas” (Teresa Incháustegui, “Sociología y política del feminicidio; algunas claves interpretativas a partir de caso mexicano”, en *Sociedade e Estado*, vol. 29, núm. 2, 2014, p. 397).

Bajo un cielo sin estrellas es una metáfora que evoca “Ausencias”. Un vacío en el pecho, provocado por la carencia de solidaridad y de espacios de realización humana; una palabra húmeda de misterio, generada por la imposición de la globalización occidental, económica y cultural en todos los rincones de la tierra. No obstante, esos sentimientos de vacío, los biblistas vemos a esta “ausencia” como algo que interpela, juzga, y que por lo tanto es capaz de movilizar a “buscar luceros”, “cazar estrellas”, que alumbren y afirmen la vida y los anhelos de todos y todas ¹⁶.

Descifrando a partir del cuerpo. Los feminicidios en México y Mc 5, 21-43

He decidido recurrir al método del *ver-juzgar-actuar* ¹⁷, no solo por su metodología simple y popular sino porque dentro de todas las cosas que quisiera decir y plantear, me ayuda a buscar sistematizar y darles un orden a todos los elementos que presento, elementos que transitan entre la ciencia social, lo teológico y lo personal. También porque al ser un método contextual que parte de pensar y reflexionar el texto bíblico a partir de nuestras realidades e inquietudes que transcurren en nuestra cotidianidad, lo vuelve una lectura que de manera directa o indirecta recurre y pasa por el cuerpo. Además de esto es una lectura que tiene un interés orientado por la búsqueda de un sentido liberador al ubicar las opresiones que atraviesan nuestros contextos sociopolíticos y nuestros cuerpos. Quisiera profundizar este método a partir de poner atención a algunos elementos de mi propia memoria corporal, poner mi historia junto a la historia de México para descifrar los mecanismos detrás de los feminicidios en México, si bien desde el feminismo se ha denunciado que lo que está detrás de estos crímenes es la misoginia y una cuestión de poder, siendo “la forma más extrema de terrorismo sexista, mo-

¹⁶ Elsa Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas. Lecturas y meditaciones bíblicas*, San José, DEI, 2004, p. 13.

¹⁷ El *ver*, consiste en empezar con un análisis de un hecho una problemática conocida por la comunidad, donde se examina el hecho y sus causas. Posteriormente en el *juzgar*, se busca en la Biblia un texto que ilumine la comprensión de la realidad analizada por la comunidad, el texto bíblico estudiado debe dar los criterios para razonar teológicamente el problema de la comunidad, para que finalmente se den luces que orienten a un *actuar* nuevo que trace perspectivas y metas que lleven a resolver la problemática que se planteó al principio. (Jorge Pixley “Lectura popular de la Biblia” en Giulio Girardi (coord.), *Pueblo revolucionario, pueblo de Dios*, Managua, CAV, 1989, pp. 217-218.

tivada por el odio, desprecio o sentimiento de propiedad sobre las mujeres” ¹⁸. Sin embargo, creo que en cada espacio esta definición y odio toma ciertas dimensiones y particularidades que están asociadas o determinadas por los contextos sociopolíticos o culturales de cada territorio. En ese sentido, no puedo dejar de lado pensar en los siguientes elementos: ¿cómo se relacionan los feminicidios al clima de violencia generalizada que se vive en México?

Llamo a revisar desde el cuerpo porque parecer ser un elemento clave para poder entender este proceso, porque si lo pensamos de una manera superficial el feminicidio es una cuestión mediada por la corporalidad. La definición más sencilla de feminicidio apela a que es el asesinato de “las mujeres por ser mujeres”, decir esto implica ser asesinada por el hecho de nacer en cuerpo de mujer o al menos ser vista o socializada en lo que implica “un cuerpo de mujer”, suena sencillo, pero entonces no podemos disociar de este análisis el factor del cuerpo y de todas las dinámicas de poder, referentes culturales o la realidad sociohistórica y política de nuestros territorios. Si bien puedo cuestionar la asociación mujer-cuerpo, que generalmente se hace en la cultura o la religión que ha atribuido al cuerpo de las mujeres una mayor relación con la naturaleza, en un plano dualista donde el hombre está de lado de la mente y a la cultura, cuestión que ha definido una relación de superioridad de los cuerpos masculinos sobre los femeninos como el símbolo del dominio de la cultura-civilización sobre la naturaleza que representa el cuerpo misterioso y “caótico” de la mujer ¹⁹. Pero tal vez la cuestión de fondo de mis insistencias en recurrir al cuerpo es una cuestión que tiene que ver con descifrar esa sentencia de *morir por ser mujer* que suena sencilla, pero es sumamente compleja y me interpela directamente por tener este “cuerpo de mujer”.

¹⁸ Definición de Diana Russel y Jill Radford tomado del libro: Patsilí Toledo Vásquez, *Feminicidio*, México, OACNUDH, 2011, p. 24.

¹⁹ Ute Seibert, “Cuerpos sagrados: ¿cuerpos sacrificados?” en *Conspirando. Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, No. 33, 2000, p. 40.

El devenir de la teología cristiana se ha movido también en estos planos, como nos señala Sonia Villegas influenciado por el androcentrismo de la filosofía griega la incipiente doctrina cristiana heredaría el principio de la mujer como ser física y moralmente inferior al hombre, la noción que prevalece entre los primeros “Padres de la Iglesia” respecto a la mujer es la asociación de la mujer como cuerpo. El cuerpo femenino como sinónimo de caos y desorden, domesticar su sexualidad se convierte en una medida necesaria de seguridad de los hombres y de las mismas mujeres. (Sonia Villegas, *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*, Sevilla, Alfar, 2005, p. 15).

En este camino he elegido el texto bíblico de Mc 5, 21-43, porque en este texto hay una relación constante entre cuerpos que interactúan, se descubre, se tocan, cuerpos de mujeres que se reivindican que resucitan. La elección de este texto para este trabajo tiene que ver con el llamado a la vida en medio de la muerte ¡Niña, te lo digo, *levántate!*, llamado que nos ha servido a mí y a otras compañeras de lucha para llenar ausencias y buscar caminos de justicia por las hermanas asesinadas. Texto que cuando lo empecé a leer a partir de mi cuerpo con otras compañeras tomó un significado distinto a las lecturas tradicionales que habíamos oído en nuestras iglesias, y ha sido desde entonces un elemento para dar fuerzas en medio de la violencia y la muerte cotidiana que vivimos las mujeres. Nancy Cardoso nos menciona lo importante que es pensar el cuerpo como herramienta hermenéutica para leer la Biblia, al dejar que nuestras historias cotidianas interpelen y cuestionen el texto *toda la vivencia cotidiana lee, interroga e interpreta a los textos*²⁰. Vivencia cotidiana que está entramada en una historia de violencia de un país que diariamente mata a las mujeres, pero donde también hay mujeres que resisten y acuden al llamado a la vida y se ponen de pie ante la muerte.

a) Ver ...

Hablar de la figura del feminicidio es una cuestión compleja además de que es un concepto no cerrado, siempre abierto a pensar las complejidades por las cuales se atraviesa la violencia hacia las mujeres. La tipificación del feminicidio ha sido un aporte que el feminismo ha desarrollado para nombrar y denunciar la violencia sistemática de género que vivimos todas las mujeres. En palabras llanas podemos decir que se mata a las mujeres porque no se les considera humanas plenas, porque vivimos en una sociedad que desprecia a las mujeres, que considera lo femenino como algo de menor valía e importancia respecto a lo masculino. Los feminicidios son asesinatos que están atravesados por un eje tan básico como lo es la manera en la cual nos han construido social, histórica y culturalmente como hombres y mujeres. La sexualidad como modelo nuclear de todas las construcciones que surgen de ella es el prototipo de la inequidad institucionalizada en nuestra sociedad por la división que se hace de

²⁰ Nancy Cardoso, "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. "¡Pero nosotras decimos!", Núm. 25, p. 6.

grupos donde los hombres están considerados para mandar sobre las mujeres²¹.

Porqué cómo no creer que la vida de las mujeres es inferior cuando de tantas maneras "sutiles" crecemos y se nos enseña a despreciar lo femenino. ¿Cuándo una como mujer empieza a tomar conciencia de que le ha tocado nacer en un cuerpo indeseado, menos favorable para esta sociedad? es algo que se da desde la etapa más temprana de la vida que se vuelve "natural" y cotidiano. Si miro atrás veo los juegos entre niños que decían *el último en llegar es niña*, o *¡qué perdedor!*, *¡pareces niña, deja de llorar!* ¿Acaso había algún mal implícito en ser niña?, claro sin olvidar los recuerdos de no festejar con la misma alegría el nacimiento de una niña *queríamos un niño, y nos nació vieja, ya ni modo*. A la par de limitantes y negaciones que se justificaban solo a partir de argumentos como "ser niña", tú no puedes jugar fútbol eres una niña. Junto a esto recuerdo el sentimiento de no sentirme representada en las "grandes figuras" que enseñaban en la clase de Historia, *puros "padres de la patria" ¿y las madres?*, Historia era mi materia favorita en la primaria, pero siempre me inquietó la idea de que no había mujeres "importantes" en la historia de México. Algo que recuerdo mucho fue lo que me dijo una tía cuando tenía 9 años, *ten cuidado, nunca te quedes sola con un hombre, es peligroso*, en ese momento no lo entendía, pero ciertamente era una advertencia ante la violencia sexual, peligro acechante que experimentamos de cuidarnos constantemente de los hombres que se sienten con el "derecho" de tocar o de tomar tu cuerpo sin permiso. Claro, si volteo y hago estas revisiones breves veo que hay tantos mensajes que nos señalan que nuestras vidas, nuestros cuerpos, "no valen lo mismo". *Ay, Magaly, vieja tenías que ser*. Vivimos en una sociedad que enseña a odiar a las mujeres, el mundo de lo femenino, si los feminicidios son perpetuados es porque claramente hay una sociedad que los avala, justifica y normaliza.

El concepto de feminicidio tiene su antecedente en la literatura feminista de principios de la década de los noventa, en 1990 en el Tribuna Internacional sobre Crímenes contra las Mujeres en Bruselas, Diana Russel y Jane Caputi utilizaron por primera vez el término *femicide*, término desafiante que buscaba visibilizar y decir que la mayoría de los asesinatos de mujeres tenían como base común *la misoginia*. Con esta categoría se buscaba cuestionar la tipología neutral del "homicidio", que ocultaba la violencia patriarcal, señalando que estos asesinatos expresaban la forma más extrema del terroris-

²¹ Julia Monárrez, Monárrez Frago, Julia Estela: "La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez, 1993-1999; 2000"; en *Frontera Norte*, vol. 12, núm. 23, 2000, p. 90.

mo sexista motivado por el odio, el desprecio o sentimiento de propiedad sobre las mujeres²². Como se ha mencionado anteriormente el femicidio o feminicidio tiene diferentes definiciones, aunque una constante en esta tipología es la muerte violenta hacia las mujeres, la cual puede abarcar no solo la muerte por algún sujeto, sino, otras dimensiones más colectivas como la muerte de mujeres provocadas por acciones u omisiones como la muerte materna evitable, desnutrición selectiva por género, abortos en condiciones inseguras, etc.²³.

En México hablar de feminicidio está sumamente ligado a un lugar: Ciudad Juárez. Ciudad fronteriza *tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos*²⁴. A principios de la década de los noventa, esta ciudad empezó a ser sinónimo de muerte para las mujeres, un hecho constante empezó a generar miedo: la desaparición y asesinatos de mujeres y niñas cuyos cuerpos con fuertes marcas de tortura física y sexual aparecían en el desierto, en los basureros y otros espacios públicos. También mi primera conciencia sobre el feminicidio está vinculada a Ciudad Juárez, escuchar en los medios televisivos las especulaciones sobre la muerte de estas mujeres cuando tenía 10 u 11 años entre el año 2002-2004. Y siempre junto a las noticias de muerte de mujeres estaba la palabra “maquila”, ¿qué era una maquila? en el sur de México no teníamos maquilas, en esos momentos resonaba para mí como una máquina de muerte para las mujeres, aunque es cierto que a partir de la industrialización acelerada y la instalación de maquilas producto de las aperturas comerciales del TLC mucha gente del sur empezó a migrar para buscar trabajo en esos espacios. Yo también, como muchas personas fuera de México, conocí a Ciudad Juárez por los asesinatos de mujeres. Cuando era niña el asesinato de mujeres que sucedía en Chihuahua sonaba para mí como algo indescifrable y como algo que era parte de un misterio horroroso, *¿quién las matará? ¿Por qué de esa manera tan cruel?*, me preguntaba. Parecía que nadie podía encontrar una respuesta al porqué de estas muertes, en esos momentos de mi vida yo pensaba que tenía que ver con algo sobrenatural, demasiado misterioso. Pero tal y como lo señala Segato, *el primer problema que los horribles crímenes de Ciudad Juárez presentan al forastero, a las audiencias distantes, es un problema de inteligibilidad. Y es justamente en su ininteligibilidad que los asesinos se refugian, como en un tenebroso código de guerra*²⁵.

²² Toledo, *op. cit.*, p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 26.

²⁴ Frase presente en la cultura mexicana, que suele atribuirse al expresidente Porfirio Díaz.

²⁵ Segato hace un interesante análisis criminológico sobre los feminicidios de esta Ciudad, para ella estos feminicidios no son crímenes comunes de género, sino lo

Cada vez se volvía más urgente buscar respuestas, sobre todo el clamor de las madres de las mujeres asesinadas que clamaban por justicia por sus hijas asesinadas, madres que veían la indiferencia y la negligencia del Estado para hacer justicia y detener estas muertes. Marcela Lagarde viajaría a Ciudad Juárez también a buscar una explicación a lo que sucedía, siguiendo la línea de Dian Russel, pero introduciendo un nuevo elemento al abordaje del concepto *femicide* la complicidad y responsabilidad del Estado en estos asesinatos. Puesto que en México la impunidad también forma parte del feminicidio, agregando a la violencia machista, la violencia institucional donde se observa la discriminación en la impartición de justicia, en las averiguaciones y en los peritajes los cuales evidencian que en todo el proceso hay una mirada profundamente misógina²⁶. Lagarde hizo una modificación en la palabra, de femicidio, que es la traducción de la voz inglesa de *femicide* a feminicidio, pues buscaba una palabra que no fuera a confundirse en castellano como femicidio u homicidio femenino²⁷.

Ciudad Juárez y el norte de México se volverían para mí un territorio inhóspito al cual prometí jamás ir, *en Ciudad Juárez matan mujeres, y yo era mujer*, las fotos que presentaba la televisión de las mujeres desaparecidas, asesinadas, me resultaban familiares, pensaba que se parecían mucho a mí, si bien yo no vivía en Juárez parecía que había también un mensaje de peligro para mí, una advertencia que un no lograba descifrar. Sin imaginar que acá en el sur de México, en mi estado, Oaxaca es y siempre ha sido uno de los estados con mayores índices de feminicidios en México.

Si bien Ciudad Juárez hizo voltear la mirada hacia un espacio donde la violencia de género se volvió evidente, alcanzando una cobertura mediática sin precedentes, Erika Linding discute la manera en que los casos de Juárez fueron expuestos como “casos excepcionales”, cuestionando si realmente se hizo evidente el problema de la

que ella ha denominado “crímenes de segundo estado”, crímenes que se acercan más a los rituales que cimentan la unidad de las sociedades secretas y los regímenes totalitarios. También analiza estos crímenes como “actos comunicativos” entre hombres que están ligados a las mafias, con el que buscan dar prueba de su capacidad de crueldad, su poder de muerte y una exhibición de la masculinidad y su capacidad de dominio. Para ver esto más detalladamente consultar el siguiente texto: Rita Laura Segato, “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado”, [En línea] http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/037_05.pdf

²⁶ Marcela Lagarde, “Del femicidio al feminicidio” en *Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis.*, No. 6, 2006, p. 223.

²⁷ *Ibidem*, p. 221.

violencia de género cuando los feminicidios que sucedían en este espacio se trataron como un problema de corte local²⁸. Pero lo cierto es que aunque antes de Juárez no existía la tipificación de feminicidio, los asesinatos violentos hacia las mujeres eran una cuestión común, pero invisibilizada y naturalizada, ya que la mayoría de estos crímenes son de *feminicidio íntimo*²⁹ cometidos por hombres conocidos de las mujeres como el esposo, el padre, el novio, que muestra “el grado de propiedad de los hombres sobre las mujeres”³⁰, siendo este un problema no exclusivo de Ciudad Juárez sino un problema estructural que pasaba en todo el país. Como observa Teresa Incháustegui en la franja centro-sur de México están los estados que presentan una tendencia “histórica” de los feminicidios de México, pues de 1985 a 2000 concentran el 55% de los asesinatos de mujeres, entre estos estados se encuentran: el Estado de México, Oaxaca, Morelos, Guerrero, Nayarit, Michoacán, Quintana Roo y la Ciudad de México, que si observamos aun hasta el día de hoy presentan altas cifras de feminicidios en el país. Después del año 2000 los estados del norte ocupan los primeros lugares de incidencia, como lo son Chihuahua, Baja California, Durango, Sinaloa, Sonora, Nuevo León. Se puede observar que antes de 1994 cuando se comienza a hacer visible el

²⁸ Erika Linding Cisneros, “Discurso y violencia. Elementos para pensar el feminicidio” en Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja, Gabriela González Ortuño (comp.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, México, CLACSO, 2017, p. 348.

²⁹ Julia Monárrez para visibilizar la complejidad y los diversos elementos que atraviesan los feminicidios ha hecho una tipología y distingue tres grandes categorías de feminicidios:

Feminicidio íntimo, que es la privación dolosa de la vida de una mujer por parte de un hombre con quien se tenía algún vínculo o relación íntima, de convivencia, amistad, noviazgo, relación laboral. *Feminicidio sexual sistemático*, es el tipo de feminicidios que estamos enfatizando y analizando más detalladamente en este ensayo y es el que ella ubica como el que está asociada a Ciudad Juárez. Este se identifica como el asesinato codificado de mujeres por ser mujeres, cuyos cuerpos han sido torturados, violados, y arrojados a escenarios transgresivos, por hombres que hacen uso de la misoginia y el sexismo, “para delinear cruelmente las fronteras de género por medio de un terrorismo de Estado, secundado por los grupos hegemónico, que refuerzan el dominio masculino y sujeta a familiares de víctimas ya todas las mujeres a una inseguridad crónica y profunda, a través de un periodo continuo e ilimitado de impunidad y complicidades”. *Feminicidios por ocupaciones estigmatizadas*, son las mujeres asesinadas no sólo por ser mujeres, sino porque su ocupación trabajo las vuelve aun vulnerables por la ocupación desautorizada que desempeñan, como lo son las trabajadoras sexuales, las bailarinas, meseras de bares, etc. Esta tipología es la se puede observar en la reciente Informe del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio en México (Toledo, *op. cit.*, pp. 32-33).

³⁰ Lagarde, *op. cit.*, p. 224.

tema de los feminicidios en Ciudad Juárez, el estado de Chihuahua tiene una tasa muy por debajo de la media nacional, pero para 1995 se vuelve el segundo estado con asesinatos de mujeres y para el año 2001 pasa a ocupar el primer lugar. Queda pendiente analizar estos datos y ver cuáles son las transformaciones sociopolíticas que hacen reconfigurar el mapa de los feminicidios en México dado que estos dos elementos muestran que hay un cambio en los contextos o tal vez una extensión de la violencia³¹.

Pero el dolor de las mujeres de Juárez me marcó y sus memorias estaban presentes en mi adolescencia, en mis miedos al caminar sola de regreso a casa, cuando pasaba por los terrenos baldíos de mi colonia, muchas veces pensé que esos terrenos vacíos y solitarios se parecían a los lugares donde aparecían mujeres muertas. ¿Por qué hacía esta asociación? ¿Acaso estaba asumiendo algún mensaje?, aunque yo vivía a miles de kilómetros de Ciudad Juárez yo podía entender una cosa simple: a ti te puede pasar lo mismo, también puedes aparecer muerta en un terreno vacío. Tenebrosa asociación que no había problematizado pero que me hace pensar que eso antecedió a lo que se intensificaría después en México: Utilizar el espacio público para llenarlo de cuerpos muertos y dar mensajes; el uso público de la violencia extrema y la acción comunicativa a partir de los cuerpos torturados.

La relación entre el asesinato de mujeres y la violencia generalizada en México es una intuición que me pasa por el cuerpo cuando recuerdo mis miedos al ver el avance de la violencia en todos los espacios públicos, sin embargo, tal vez esa intuición no esté tan errada porque algunas teóricas feministas han señalado la relación entre el feminicidio-violencia social, feminicidio-genocidio, incluso resulta relevante lo que menciona Rita Laura Segato sobre el lugar del cuerpo de las mujeres en *las nuevas formas de guerra*³², ella menciona que en estas nuevas formas de guerra, la violencia se expresa de manera cruel en el cuerpo de las mujeres, pues sus cuerpos son los bastidores en los cuales la estructura de la guerra se manifiesta. En este escenario bélico, la violencia ejercida hacia el cuerpo de las mujeres deja de ser un efecto colateral de la guerra y se

³¹ Incháustegui, *op. cit.*, pp. 386-391.

³² Según Segato, la forma de guerra que vivimos actualmente es una guerra caracterizada por la informalidad con un despliegue de fuerzas paraestatales —aun cuando el Estado sea el que los sostenga—. Es una guerra despojadora, lucrativa y permanente, sin un enemigo claro, ya que es una guerra corporativa y anónima. En este marco ubicamos la guerra y la violencia que se ha vivido en México en los últimos 10 años. (Rita Laura Segato, *Las nuevas formas de guerra...* Puebla, *op. cit.*, p. 27)

convierte en un objetivo estratégico, a partir de formas sexualizadas de agresión³³. Para Segato, el cuerpo violentado de las mujeres es un elemento que sirve para manifestar con su sufrimiento, una amenaza hacia la comunidad del bando enemigo; debido a la acción paraestatal de los grupos que ejecutan estas acciones, es importante demostrar su falta de límites en el actuar cruel y violento; hay una *pedagogía de la crueldad* exhibido en los cuerpos asesinados de mujeres³⁴.

Para Jules Falquet, los asesinatos de mujeres que se dieron en los noventa en Ciudad Juárez tienen un lugar en la historia política y militar de México porque potencialmente llegaron a volverse estrategias mucho más amplias de control social por medio del terror³⁵. Los feminicidios que se dieron en Chihuahua con las demostraciones públicas de violencia parecen anteceder la masacre y violencia generalizada que se extendería a lo largo de todo México, con la guerra entre carteles de la droga y el ejército mexicano. Es en Ciudad Juárez, como observa Mariana Berlanga, que *se traspasó la frontera política entre el asesinato y la exhibición pública*³⁶. Es en los años noventa que se inauguró con los feminicidios de Juárez un tipo de “crímenes espectaculares”, donde no solo importaba el hecho de asesinar sino también hay un involucramiento de exponer las marcas de la violencia sobre esos cuerpos. Años después con la guerra iniciada por el gobierno en el 2006, se exhibían cuerpos en una dinámica similar, cuerpos de hombres torturados que se colgaban de puentes, cuerpos desmembrados, cuerpos torturados. Berlanga cuestiona si estos cuerpos expuestos son “feminizados”, no tiene certeza para confirmar esto pero afirma que estos han sido tratados con la misma indiferencia que las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez y de los otros estados del país, pues estos asesinatos tampoco se investigan, porque estos hombres que aparecen colgados en los puentes o son ejecutados en plena plaza son estigmatizados por el Estado, dan por sentado que forman parte del crimen organizado, son los “daños colaterales”, las muertes que no merecen ser lloradas o contadas³⁷.

³³ “Cuando no puede ser escenificada mediante la firma pública de un documento formal de rendición. En este contexto, el cuerpo de la mujer es el bastidor o soporte en que se escribe la derrota moral del enemigo.” (Ibidem, p. 23).

³⁴ Ibidem, pp.15-26.

³⁵ Jules Falquet, “De los asesinatos de Ciudad Juárez al fenómeno de los feminicidios: ¿nuevas formas de violencia contra las mujeres?”, [en línea] http://www.vientosur.info/IMG/pdf/Art_Feminicidios_Contrettemps-Vientos_Sur_esp.pdf

³⁶ Mariana Berlanga, “El color del feminicidio: de los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada”, *El Cotidiano*, núm. 184, 2014, p. 44.

³⁷ Ídem.

Para mí el año 2006 representa por muchas cosas un antes y después en mi historia personal y en la historia política de México, en este año después de unas elecciones conflictivas y que parecen indicar un fraude electoral asume el poder el candidato de la derecha Felipe Calderón, un gobierno con poca legitimidad que entre sus primeras acciones sería iniciar un conflicto directo y abierto contra los cárteles de la droga. Así el 11 de diciembre del 2006 anunciaría el primer operativo antidroga en Michoacán, el inicio de una estrategia de seguridad para combatir la delincuencia organizada. Los militares empezaron a tomar las calles y comenzaron a ejecutar actividades que solo les competían a las fuerzas de seguridad pública. Se dijo que esto era una guerra contra “los delincuentes”, pero para mí esto parecía más una guerra contra todos³⁸, se calcula que desde el 2007 han muerto más de 170 mil personas relacionadas a algún crimen del narcotráfico³⁹. Una guerra que no ha sido contra los delincuentes, sino contra la gente, contra quienes protestan y denuncian, contra los estudiantes, los periodistas, los maestros... las mujeres. En este sentido, no puedo en este relato dejar de nombrar los hechos de represión y violencia que inauguraron esta guerra: Atenco y Oaxaca⁴⁰. Que como se puede observar ha sido uno de los grandes antecedentes a la crisis de derechos humanos que se vive actualmente en México⁴¹, para mí Atenco y Oaxaca y la represión tan dura que sufrieron estos movimientos, fue declarar la guerra —ya iniciada desde antes— a los grupos que cuestionan y denuncian las acciones del Estado, y apelan a la colectividad y la organización popular. Pero además de esto el caso de Atenco hace evidente que la violencia y la tortura sexual hacia al cuerpo de las mujeres formaba parte de una estrategia directa en los mecanismos de represión⁴². A estas alturas

³⁸ Se utiliza aquí y en otros fragmentos del texto la equis como una forma de escritura que cuestiona las dicotomías de género existentes y una manera de señalar la incorporación de cuerpos y formas de existencia más allá de dichas dicotomías.

³⁹ “Año 11 de la guerra contra el narco” [En línea] <https://elpais.com/especiales/2016/guerra-narcotrafico-mexico/>

⁴⁰ Cfr., Norma Giarraca, Gustavo Esteva, Rubén Valencia, et. al, *Cuando hasta las piedras se levantan. Oaxaca, México 2006*, Buenos Aires, Antropofagia, 2008.

⁴¹ Pedro Matías, “La crisis de derechos humanos en México tiene su antecedente en Oaxaca y Atenco: Red TDT”, 25 de noviembre, 2015, en *Proceso* [En línea] <http://www.proceso.com.mx/421637/la-crisis-de-derechos-humanos-en-mexico-tiene-su-antecedente-en-oaxaca-y-atenco-red-tdt>.

⁴² Cfr., “La tortura sexual de mujeres en San Salvador Atenco, México: cuatro años y medio después. Informe de actualización enviado a los Comités CEDAW y CAT y a las Relatorías Especiales sobre Tortura y Violencia contra la Mujer, diciembre 2010”, *Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez*, 2010.

para mí es difícil distinguir la línea delgada entre qué crímenes son cometidos por el crimen organizado y cuáles por el Estado mexicano. Teresa Incháustegui observa que los feminicidios en México han aumentado considerablemente desde el año 2007, estos reaccionan rápidamente cuando sube la violencia social⁴³. A partir de este momento recuperan su nivel de ocurrencia de manera acelerada, para 2012, año que se registra como uno de los más violentos en México, se observa que la tasa de feminicidios alcanza también sus cifras más altas. Lo cierto es que la violencia no terminó con el mandato de Felipe Calderón; desde la administración de Enrique Peña Nieto vivimos una continuidad y un aumento de los niveles de violencia y represión por parte del Estado en México, siendo el caso de los 43 estudiantes de la normal de Ayotzinapa un hecho que evidencia esta cuestión, y se hace imperativo denunciar.

Si bien los feminicidios se extienden a todo el país, hemos visto que ciertos espacios se vuelven referentes y sinónimos de muerte y violencia hacia las mujeres, si antes era Ciudad Juárez, ahora se hace referencia al Estado de México. Feminicidios que no paran y cada día parecen sumar más, junto a la indignación de la sociedad que ve cómo estos crímenes son ignorados, la impunidad, la indiferencia e insensibilidad con la que las autoridades y el Estado maneja los feminicidios evidencia este desprecio y odio por la vida de las mujeres. *Hay cosas más graves que atender*⁴⁴ declaró alguna vez el exgobernador del Estado de México Eruviel Ávila ante los cuestionamientos y exigencias de justicia por los miles de feminicidios que se cometen en este estado; lo feminicidios en el estado de México, en Ciudad Juárez y en todo México son una incómoda realidad de este Estado fallido que se ha vuelto dicho país.

⁴³ Incháustegui al analizar los datos nota que existe una *fuentes propia del feminicidio*, es decir, al revisar los datos de homicidios entre el periodo de 1985 a 2006, el cual se supone es un periodo de “menor violencia” observa que los homicidios masculinos muestran una mayor elasticidad a la baja que los asesinatos de mujeres, ya que responden más rápidamente a los cambios contextuales (positivos o negativos). En cambio, los asesinatos de mujeres son rígidos para bajar en los momentos en que la violencia social se reduce, pero su incidencia sube cuando la violencia social se incrementa. (Incháustegui, *op. cit.*, pp. 388-389.)

⁴⁴ Anaiz Zamora Márquez, “En el Edomex ‘hay cosas más graves que atender’ que los feminicidios: gobierno mexiquense”, en *Proceso*, [En línea] <http://www.proceso.com.mx/372987/en-el-edomex-hay-cosas-mas-graves-que-atender-que-los-feminicidios-gobierno-mexiquense>.

b) Juzgar ...

Alguna vez en un espacio religioso estábamos discutiendo sobre los feminicidios, cuestionando la responsabilidad y complicidad de las teologías patriarcales en la reproducción de la violencia hacia las mujeres. A mí se me pidió dar una breve prédica. Nerviosa y poco acostumbrada a tomar la palabra y sin haber elaborado nada previamente, deje *hablar al corazón*, vino a mi mente el texto de Mc 5, 21-43⁴⁵, que en ese momento me resultaba coherente a lo que decía, tal vez por el llamado potente a la vida en medio de la muerte: ¡Niña, te lo digo, levántate! Palabras que no solo resonaron para mí, sino, que en los rostros de las personas que me escuchaban vi que sus miradas dejaban de ser de tristeza y cambiaban a un brillo peculiar, tal vez ese mirar era de esperanza, porque al final para mí este texto siempre ha sido un llamado de esperanza en medio de

⁴⁵ «Jesús, entonces, atravesó el lago, y al volver a la otra orilla, una gran muchedumbre se juntó en la playa en torno a él. 22. En eso llegó un oficial de la sinagoga, llamado Jairo, y al ver a Jesús, se postró a sus pies 23. Suplicándole: «Mi hija está agonizando; ven e impón tus manos sobre ella para que se mejore y siga viviendo». 24. Jesús se fue con Jairo; estaban en medio de un gran gentío, que lo oprimía. 25. Se encontraba allí una mujer que padecía un derrame de sangre desde hacía doce años. 26. Había sufrido mucho en manos de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía, pero en lugar de mejorar, estaba cada vez peor. 27. Como había oído lo que se decía de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y le tocó el manto. 28. La mujer pensaba: «Si logro tocar, aunque sólo sea su ropa, sanaré». 29. Al momento cesó su hemorragia y sintió en su cuerpo que estaba sana. 30. Pero Jesús se dio cuenta de que un poder había salido de él, y dándose vuelta en medio del gentío, preguntó: «¿Quién me ha tocado la ropa?» 31. Sus discípulos le contestaron: «Ya ves cómo te oprime toda esta gente: ¿y preguntas quién te tocó?» 32. Pero él seguía mirando a su alrededor para ver quién le había tocado. 33. Entonces la mujer, que sabía muy bien lo que le había pasado, asustada y temblando, se postró ante él y le contó toda la verdad. 34. Jesús le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda sana de tu enfermedad». 35. Jesús estaba todavía hablando cuando llegaron algunos de la casa del oficial de la sinagoga para informarle: «Tu hija ha muerto. ¿Para qué molestar ya al Maestro?» 36. Jesús se hizo el desentendido y dijo al oficial: «No tengas miedo, solamente ten fe.» 37. Pero no dejó que lo acompañaran más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. 38. Cuando llegaron a la casa del oficial, Jesús vio un gran alboroto: unos lloraban y otros gritaban. 39. Jesús entró y les dijo: «¿Por qué este alboroto y tanto llanto? La niña no está muerta, sino dormida». 40. Y se burlaban de él. Pero Jesús los hizo salir a todos, tomó consigo al padre, a la madre y a los que venían con él, y entró donde estaba la niña. 41. Tomándola de la mano, dijo a la niña: «Talitá kumi», que quiere decir: «Niña, te lo digo, ¡levántate!» 42. La jovencita se levantó al instante y empezó a caminar (tenía doce años). ¡Qué estupor más grande! Quedaron fuera de sí. 43. Pero Jesús les pidió insistentemente que no lo contaran a nadie, y les dijo que dieran algo de comer a la niña» (Versión de la Biblia Latinoamericana)

cosas que parecen tan definitivas y difíciles como lo son el dolor y la muerte.

Este pasaje del Evangelio de Marcos siempre me ha parecido interesante porque es un texto “muy corporal”, la palabra mano (s) se repite tres veces y el verbo tocar está presente al menos cuatro veces, en este texto parece resaltar las corporalidades, las interacciones y relaciones y asignaciones sociales que surgen a partir de ella, hay un diálogo entre los cuerpos más privilegiados y los cuerpos excluidos. El primer cuerpo que aparece es el cuerpo peregrino de Jesús, ese cuerpo “que atrae a otros cuerpos”, pues vemos que a lo largo del texto Jesús nunca se presenta solo, más bien se resaltan las muchedumbres alrededor de él. El siguiente cuerpo en la escena entre la multitud se abre paso de manera fácil y sin obstáculos en su camino a su objetivo que es Jesús, ya que es un cuerpo vestido por los poderes de la autoridad que emana su posición como “jefe de la sinagoga”⁴⁶, además el texto lo nombra, dice su nombre, Jairo (los siguientes personajes no correrán con la misma suerte). Jairo se presenta como un padre desesperado que se postra a los pies de Jesús para que vaya a su casa a sanar a su hija moribunda. Ubicados entre la muchedumbre, se acerca el cuerpo de una mujer de la cual no sabemos su nombre, pero la conocemos por su dolor y soledad, se dice que es una mujer que ha pasado 12 años de su vida enferma con un “flujo de sangre”, flujo que parecer vaginal, una “anomalía en su menstruación” tal vez. Su sangre la hace “impura”, según las leyes establecidas en Levítico 15, 25-30 y Levítico 18, 19 ella se encontraba en estado de impureza permanente⁴⁷, era una mujer marginada de toda dinámica de la vida social porque no solo ella era “impura”, sino todo lo que tocara, su corporalidad estaba negada. Sin embargo, apretujado en el gentío ella toma la iniciativa para tocar a Jesús con la esperanza de quedar sana, la mujer “roba el milagro” a Jesús y queda sana, Jesús la descubre, la mujer tal vez consciente de que lo que había hecho era “indebido” se asusta, pero la actitud de Jesús muestra que para él no hay “cuerpos impuros”. En ese trajín finalmente Jairo y Jesús llegan con la niña, advertidos por los llantos y los gritos que les anuncian que la niña ha muerto. De la niña no sabemos su nombre, es la *hija de Jairo*, una niña de 12 años. En número 12 parece conectar a la mujer anterior con esta niña, dos mujeres

⁴⁶ Sarahí García Gómez, “Del dolor, los encuentros y la liberación de los cuerpos, una relectura de Marcos 5:21-42” en Judith Van Osdol (org.), ¡Mujer, levántate! Porque no será fácil, pero será posible, Quito, CLAI, 2006, p. 68.

⁴⁷ Ute Seibert, “la mujer en los evangelios sinópticos”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (Por manos de mujeres)*, No. 15, 1993, p. 92.

que no se conocen pero que están estrechamente vinculadas, como observa Judith Von Osdol, *las dos mujeres juntas demuestran la vulnerabilidad de la situación femenina en una cultura patriarcal. Las dos están vinculadas, íntimamente relacionadas por su sangre, impureza y ubicación ante el umbral de la muerte*⁴⁸. Aunque Jesús dice que la niña no está muerta, sino que duerme, ignorando el escepticismo y las burlas de las personas a su alrededor. Se acerca a la niña, tocando su mano proclamando unas palabras que retumban tanto que ella vuelve a la vida: ¡*Talitá kum!* El ¡*Niña, te lo digo, levántate!* Pero no solo queda ahí, Jesús pide que se le dé de comer, hay una atención y cuidado al cuerpo de esa niña, no solo está el resucitarla, sino, que esa vida restaurada debe ser cuidada y hacerse vivir de una manera plena.

Tal vez lo que más me gustaría rescatar de este texto es el diálogo indirecto entre las mujeres, cuyas vidas están unidas, que se relacionan por el dolor y la muerte de sus cuerpos, pero también por las esperanzas de encontrarse con otra posibilidad, una realidad nueva a la cual resucitan. Si leemos el texto de lo que hemos analizado y descrito en el apartado anterior, vemos que pasa algo muy similar: hay una sociedad que margina y mata a sus mujeres. Las mujeres son también esos “cuerpos impuros” independientemente de lo verídico de los hechos, este texto parece evocar y denunciar a una sociedad que margina y mata a sus mujeres. Cuando pienso en la primera mujer, la que “está enferma” y la niña que “está muerta”, siento que me posiciona al lugar de donde empecé este trabajo, al sentimiento de la ausencia. En el sentido que me hace dialogar con la ausencia principal que dio origen a este camino: el dolor por las ausencias de las mujeres y niñas que han sido asesinadas; ausencia que me dice mucho y me hacen reflejarme con ellas en sus historias, ¿a qué me refiero con esto? en el texto hay una mujer que está viva y la niña que está muerta; no solo es un diálogo indirecto el cual las relaciona por la acción e intervención de Jesús, también puede ser una denuncia de los dos extremos que presentan las dos mujeres del texto. Es decir, una puede ser yo, la mujer enferma y la otra es alguna mujer que ya no está porque ha sido asesinada. Las dos, aunque en planos diferentes, estamos sometidas como en el texto a “las leyes” patriarcales de nuestra sociedad que nos *crucifican* de diferentes maneras y con diferentes consecuencias hacia nuestros cuerpos, pero al fin y al cabo resulta ser parte de la misma violencia, que como ya hemos descrito es estructural y tiene en los feminici-

⁴⁸ Judith Von Osdol, “La palabra transformadora” en Judith Van Osdol (org.), ¡Mujer, levántate! Porque no será fácil, pero será posible, Quito, CLAI, 2006, p. 43.

dios la perpetuación más evidente de esta violencia. En este plano se ubica la niña del texto, quien en efecto llegó al extremo de perder la vida. Sin embargo, vemos que el cuerpo de las mujeres también se encuentra enajenado a la muerte lenta y silenciosa que se expresa de muchas maneras, muerte y violencia que se ve en cuestiones como la feminización de la pobreza, en la explotación silenciosa del trabajo doméstico, en la maternidad obligada o en el miedo cotidiano que sentimos las mujeres cada vez que salimos de nuestros casas al no tener la certeza de si vamos a regresar; en este plano se encuentra la otra mujer del texto, que si bien no estaba muerta, vivía la muerte lenta y silenciosa, vivía *muerta* por una sociedad que la excluía por su condición de mujer. Sin embargo, para las dos mujeres había una esperanza y posibilidad de resurrección... Tal vez aquí, podemos establecer un diálogo con las ausentes y con nosotras, un diálogo más allá del dolor.

c) Actuar... o caminos posibles para la resurrección

Jesús fue también un cuerpo violentado, asesinado, pero pese a toda la violencia y el dolor al que fue sometido resucitó. Mi esperanza es que las mujeres también resucitamos ante la violencia, incluso aquellas a las que la vida les ha sido arrebatada. Tenemos que ver a estas mujeres más allá de la muerte, así como Jesús trasciende la muerte y no se rinde ante ella; nos dice *Talitá kum*, aun cuando todos se guardaban abatidos por la muerte y el dolor —*Tu hija ya murió, ¿para qué molestas ahora al Maestro?*

¿Cómo nosotras resucitamos a las mujeres abatidas por la violencia feminicida? Si bien analizar y decodificar la violencia que atraviesan los cuerpos de las mujeres, en nuestros contextos de guerra, es un trabajo importante y necesario; debemos pensar en los mecanismos que apuesten también a la *resurrección*. Los feminicidios son más que escalofriantes cifras de tortura y muerte; estos cuerpos eran sujetos; eran mujeres con un nombre y una historia; resucitarlas es devolverles su rostro, su dignidad. Nombrarlas y clamar justicia por su historia interrumpida; porque la crucifixión no es solo el dolor vano, es también un símbolo de protesta, que se asume contra la muerte de las personas muertas por la violencia de una sociedad injusta. Su resurrección vence a las estructuras y sociedad injustas que lo crucificaron; la resurrección hace justicia y libera. Resucitar a nuestras compañeras es decir ¡ni una menos! denunciando a sus agresores y denunciando las dinámicas misóginas y patriarcales de

un sistema que se sustenta en la desigualdad y la violencia hacia las mujeres.

También las vivas debemos resucitar; nuestro cuerpo es crucificado en la violencia cotidiana y simbólica que nos atraviesan. También resucitamos cuando volvemos “político lo personal”, cuando resignificamos nuestros cuerpos, nos apropiamos de él denunciando los mecanismos de poder que lo aterrorizan y no lo dejan florecer; resucitamos cuando decidimos, proponemos y construimos un vida digna, libre y diferente para nosotras y las demás mujeres.

En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria. Capaz de amar en medio de las plagas, la persona solo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo.

Alejo Carpentier.

Fuentes consultadas

- Berlanga, M. (2014). “El color del feminicidio: de los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada”, *El Cotidiano*, núm. 184.
- Cardoso, N. (1997) “Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. “¡Pero nosotras decimos!”, Núm. 25.
- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez. (2010). “La tortura sexual de mujeres en San Salvador Atenco, México: cuatro años y medio después. Informe de actualización enviado a los Comités CEDAW y CAT y a las Relatorías Especiales sobre Tortura y Violencia contra la Mujer, diciembre 2010”.
- De Lima Silva, S. (2004). “Desconocer el lugar, asumir la palabra: género y la reflexión bíblico-teológica en América Latina”, *Revista Alternativas*, Núm. 26, p. 131.
- Falquet, J. (2000) “De los asesinatos de Ciudad Juárez al fenómeno de los feminicidios: ¿nuevas formas de violencia contra las mujeres?”, [en línea] http://www.vientosur.info/IMG/pdf/Art_Feminicidios_Contrettemps-Vietos_Sur_esp.pdf
- Giarraca, N., Esteva, G., Valencia, R. y Banegas, D. (2008). *Cuando hasta las piedras se levantan*. Buenos Aires, Antropofagia.
- García, S. (2006). “Del dolor, los encuentros y la liberación de los cuerpos una relectura de Marcos 5:21-42” en Judith Van Osdol (org.), ¡Mujer, levántate! *Porque no será fácil, pero será posible*, Quito, CLAI.
- Gebara, I. (2008). “Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista” en Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III, Madrid.

- Gebara, I. (2009). "El cuerpo: nuevo punto de partida de la teología" en María Angélica Peñas Defagó y Ma. Candelaria Sgró Ruata (comp.), *Género y religión. Pluralismos y disidencias religiosas*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir.
- Gutiérrez, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme.
- Incháustegui, T. (2014). "Sociología y política del feminicidio; algunas claves interpretativas a partir de caso mexicano", en *Sociedade e Estado*, vol. 29, núm. 2.
- Lagarde, M. (2006). "Del femicidio al feminicidio" en *Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, No. 6.
- Lamas, M. (2013). "Dimensiones de la diferencia" en *Cuerpo, sexo y política*, México, Ed. Océano.
- Linding, E. (2017). "Discurso y violencia. Elementos para pensar el feminicidio" en Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja, Gabriela González Ortuño (comp.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*, México, CLACSO.
- Monárrez, J. (2000). "La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez, 1993-1999; 2000"; en *Frontera Norte*, vol. 12, núm. 23.
- Múgica, G. (2012) "Una carta de amor que enamora. Novedad y actualidad de un discurso teológico", [En línea] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3979152>
- Seibert, U. (1993). "La mujer en los evangelios sinópticos", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (Por manos de mujeres)*, No. 15.
- Seibert, U. (2000). "Cuerpos sagrados: ¿cuerpos sacrificados?" en *Conspirando. Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, No. 33.
- Seibert, U. (2010). "Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra"
- Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla, Pez en el árbol.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficante de Sueños.
- Segato, R. (2008). "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado", [En línea] http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/037_05.pdf
- Tamez, E. (2004). *Bajo un cielo sin estrellas. Lecturas y meditaciones bíblicas*, San José, DEI.
- Tamez, E. (2008). "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva", en Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Vol. III, Madrid.
- Toledo, P. (2011). *Feminicidio*, México, OACNUDH.
- Villegas, S. (2005). *El sexo olvidado. Introducción a la teología feminista*, Sevilla, Alfar.
- Von Osdol, J. (2006). "La palabra transformadora" en Judith Van Osdol (org.), *¡Mujer, levántate! Porque no será fácil, pero será posible*, Quito, CLAI.
- Vuola, E. (2000). *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*, traducción de Janeth Solá de Guerrero, Madrid, IEPALA (1ª ed. en inglés, 1996).
- Zamora, A. (2014). "En el Edomex "hay cosas más graves que atender" que los feminicidios: gobierno mexiquense", en *Proceso*, En línea <http://www.proceso.com.mx/372987/en-el-edomex-hay-cosas-mas-graves-que-atender-que-los-feminicidios-gobierno-mexiquense>

Los mercaderes de la religión: vendedores de una moralidad sexual

Karoline Mora Blanco ¹

Sobre los discursos fundamentalistas en temas de género y sexualidad

En América Latina el discurso piadoso/religioso tiene gran injerencia en la organización de la sociedad. Los discursos que logran penetrar en espacios de opinión pública y toma de decisiones políticas suelen ser los discursos fundamentalistas. Situaciones preocupantes abundan. Un buen ejemplo es lo experimentado con el 'acuerdo de paz' en Colombia donde, lamentablemente, a través de un discurso sobre "ideología de género" las iglesias participaron de una campaña nacional que tuvo como resultado el no al acuerdo de paz.

Algo similar sucede con la implementación de guías de educación sexual por parte de los diferentes organismos de educación pública en los países latinoamericanos. Se ha creado una dinámica dentro de la cual los discursos políticos conservadores confluyen con los discursos fundamentalistas religiosos, sumados con los medios de comunicación, para crear una opinión pública y así gobernar desde lo ilógico. Ejemplo de ello son las campañas "Con mis hijos no te metas", una de las cuales se llevó a cabo en Perú el año pasado, y que tiene sus análogos en otros países de la región, como la reciente "Concentración por la familia costarricense" que usa como lema "A mis hijos los educo yo". ¿En qué consiste y de dónde viene esta resistencia a la educación sexual en escuelas y colegios?

¹ Pasante de investigación 2017, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

El siguiente artículo busca explicar qué es el fundamentalismo religioso y cómo se relaciona con los roles de género y la sexualidad normativa. El presente trabajo también pretende exponer algunas de las estrategias de los discursos fundamentalistas que se han “mercantilizado” en los medios de comunicación y espacios de opinión pública (uso el término mercantilizado porque el “escándalo” alrededor del tema en medios de comunicación ¡vende!). Finalmente, el presente trabajo introducirá una “otra” lógica desde la cual evaluar la realidad y plantear una postura distinta ante la situación de recelo que se vive en nuestros países en relación con la educación sexual.

Los fundamentalismos y el sostenimiento del sistema patriarcal

Fundamentalismos existen hoy día de diversos tipos. El término fundamentalista se ha generalizado y se utiliza en ocasiones para definir una postura tanto religiosa como secular, política como filosófica. Todas estas posturas lo que tienen en común y les caracteriza como fundamentalistas es su actitud rígida, la cual busca imponer o exigir la rendición de todas las personas a una doctrina o práctica que define su fundamentalismo particular. Para el propósito de este artículo se hará referencia a los fundamentalismos religiosos de la fe cristiana, especialmente aquel fundamentalismo que interviene en temas de género y sexualidad. Para ello es importante entender en primer lugar qué es un fundamentalismo cristiano y cuáles son sus características más comunes, tal y como se indica a continuación.

Un punto de partida para entender los fundamentalismos o ideas esencialistas dentro de las religiones es entender que estos tienen una larga historia dentro del cristianismo, el judaísmo y el islam (Pemberthy 2011:91). No obstante, el concepto de ‘fundamentalismo’ como tal y con las características que aquí se desean apuntar surge en el siglo XX en los Estados Unidos. Dentro de un sector protestante conservador en el país norteamericano se crea en ese momento un movimiento teológico que respondía ante lo que ellos consideraban como “tendencias teológicas peligrosas” (Kuhn, 2006: 272). Estas tendencias teológicas eran justamente lo que movimientos universitarios en el siglo XIX en Europa habían iniciado como un esfuerzo por articular la fe y el “pensamiento ilustrado”. Dicho de otro modo, era el esfuerzo por entender la fe desde los avances intelectuales y científicos de la modernidad (Pixley 2004: 6-7). Este fenómeno de recelo ante los nuevos conocimientos continúa vigente

hoy, y es justamente esto lo que actualmente sucede en relación con las nuevas epistemologías, no solo modernas sino postmodernas, en temas de género y sexualidad. Dichos conocimientos son celebrados por algunos sectores que ven en ellos ‘liberación’ y un paso más hacia el reino de Dios; mientras que por otros es visto con recelo especialmente desde la fe fundamentalista y literalista de la Biblia.

De este modo, el fundamentalismo protestante se entendió a sí mismo como un movimiento en busca de “exponer las verdades que son esenciales para la ortodoxia protestante” (Kuhn, 2006: 272-273) y que tiene como principio que la verdad se encuentra en los textos bíblicos, rechazando “la nueva filosofía moderna que encuentra buena parte del conocimiento en la subjetividad humana” (Pixley 2004:7). En otras palabras, lo que cuenta y es válido para el fundamentalismo es lo dicho en el texto bíblico de manera literal, aunque se contradiga con las experiencias de vida de las personas, e ignore la diversidad de interpretaciones de un mismo texto bíblico.

El fundamentalismo protestante expone cinco principios incuestionables, los cuales son: la inerrancia de la Biblia, el nacimiento virginal de Jesús, el sacrificio vicario en la cruz, la resurrección física de Jesús y su regreso inminente para pasar juicio a los pecadores (Pixley 2004:7). Dichos principios producen consecuencias importantes. Por ejemplo, la lectura literal de la Biblia que es entendida como inspirada por Dios y válida para todos los tiempos, se presta para interpretaciones peligrosas. La idea del nacimiento virginal de Cristo es también una “verdad” problemática y que ocasiona una teología de la virginidad muy perjudicial. Ambos principios esenciales para el fundamentalismo producen diversas ideas y dogmas en torno a la sexualidad humana, pues estas concepciones de la verdad establecen límites, castigan prácticas y condenan sentires.

Se ha hecho referencia al fundamentalismo que surge dentro de la iglesia protestante, sin embargo, existe también un tipo de fundamentalismo dentro de la iglesia católica. Este fundamentalismo es más conocido con el nombre de *integrista*, dado que hace referencia a su intento por mantener un antiguo orden “fundado en el matrimonio (incestuoso) entre el trono y el altar, es decir, entre el poder político y el poder clerical” (Boff 2003: 17). Este antiguo orden continúa siendo la realidad en nuestros países latinoamericanos en donde la Iglesia católica suele tener injerencia en el estado de gobierno, ya sea de manera oficial o no oficial. Pixley hace referencia a esta característica del fundamentalismo cristiano cuando dice que lo que se desea es “restaurar un pasado ideal donde la autoridad no era cuestionada” (Pixley 2004:8). Es necesario advertir que esta au-

toridad incuestionable para el fundamentalismo es justamente la del varón, el *pater familia*, quien gobierna en las instituciones sociales: el hogar, la iglesia, el gobierno, la academia, etc. La Iglesia católica asegura en su discurso que lo que busca es “luchar contra el enemigo y la modernidad, con sus libertades y sus procesos de secularización” (Boff 2003: 17) y de esta manera oculta su interés patriarcal.

Otra manifestación del fundamentalismo católico se encuentra bajo las ideas de “la moral y las costumbres”, y entre estas ideas se encuentra la “doctrina oficial contra la anticoncepción, los condones, la fecundación artificial, la interrupción del embarazo, el pecado de la masturbación y la homosexualidad, la prohibición a las segundas nupcias después del divorcio y al diagnóstico prenatal y la eutanasia” (Boff 2003: 20). En este listado expuesto por Boff, ya vemos presentes elementos que se relacionan de manera directa con la vivencia del género y la sexualidad. Sin embargo, por estar enmarcados bajo ‘la moral y las costumbres’ no se suele vincular con el fundamentalismo religioso. Cuando se habla de *fundamentalismo religioso* y *género*, es más común que las opiniones o ideas que surgen de manera inmediata estén relacionadas con el islam. Esto se debe probablemente porque las posturas sobre estos temas son más visibles en el islam, como lo es el uso del velo o hiyab, o quizás porque así nos lo han enseñado los medios de comunicación. No obstante, los fundamentalismos religiosos en general muestran tener un fuerte arraigo con una idea de identidad religiosa ligada con roles de género y prácticas sexuales específicas y controladas. Esta identidad ideal para los fundamentalistas corresponde a una sociedad patriarcal y el cristianismo latinoamericano (sea católico o protestante) participa de esto también.

Algunos autores han manifestado que cuando se habla de fundamentalismo y género, tanto los grupos más extremistas, así como los protestantes de un corte mucho más reservado, participan de un fundamentalismo que busca *preservar el sistema patriarcal como un orden moral en la sociedad* (Tarducci 1999, 194). Para los propósitos de este artículo así es como se entenderá el fundamentalismo religioso que está alzando la voz en nuestros países latinoamericanos. Este fundamentalismo se manifiesta como un movimiento que se vale de todos los medios (tecnología, política, discursos nacionalistas, etc.) para resguardar una estructura de poder patriarcal. Este esfuerzo por preservar el patriarcado utiliza como estrategia un discurso sobre el ‘orden moral’ o en palabras de Marcella Althaus-Reid ‘lo decente’ para defender y mantener el *statu quo* en nuestras sociedades.

Pero, ¿estamos hablando de un objetivo específico en la agenda del fundamentalismo religioso o una coincidencia de agendas con el patriarcado desde diversos espacios (social, político y religioso)? Ante esta pregunta es interesante observar que el fundamentalismo protestante que nace en el siglo XX, como ya lo hemos dicho, responde de manera defensiva ante ideas modernas y conocimientos científicos. Algunas de estas ideas se encontraban justamente dentro del movimiento feminista y sus luchas de género (Tarducci 1999, 197). Ante estas luchas y su esfuerzo por concientizar y transformar la desigualdad e injusticia de género, los protestantes fundamentalistas de la época en Estados Unidos respondieron de forma directa, pues se veían amenazados por la ruptura del dualismo de género (Tarducci 1999, 198). En este sentido, la preservación del patriarcado sí constituye un objetivo específico del fundamentalismo religioso cristiano.

Si hacemos un salto desde el origen del fundamentalismo y su relación inicial con el género hasta el día de hoy, se puede observar un fenómeno muy similar. Un artículo en la revista *Journal of Women's History* analiza los fundamentalismos y las políticas patriarcales de género en América Latina y revela cómo el fundamentalismo religioso participa de una ‘política de género religiosa’ la cual tiene sus efectos en el tiempo (Riesebrodt, M., y Chong, K. 1999, 56). Con esto se hace referencia a lo que las actitudes fundamentalistas religiosas aportan al contexto social, político, económico y por supuesto religioso. En el caso analizado por el artículo mencionado, el aporte fundamentalista al contexto se da desde la literatura pentecostal y evangélica, y el efecto de dicha literatura en la participación de mujeres en movimientos religiosos patriarcales (Riesebrodt, M., y Chong, K. 1999, 56). En la situación que llama la atención y provoca la escritura de este artículo, el aporte fundamentalista se está dando por medio de los medios de comunicación y su poder de convocatoria.

Comentando sobre esta política de género religiosa podríamos decir, por ejemplo, que si la fe fundamentalista está centrada en Jesús (su nacimiento milagroso y su regreso poderoso) y otros aspectos extraordinarios de la fe cristiana, los intereses de dicha fe no se centran en aspectos “de este mundo” tales como el currículo escolar o legislación para la igualdad de salarios entre géneros. Sin embargo, como bien lo dicen Riesebrodt y Chong en su artículo, la religión actúa en toda sociedad de diversas maneras, y una de ellas es que desde la religión grupos de personas responden a lo que consideran como “riesgos específicos e intenta renegociar las relaciones socia-

les, las estructuras de autoridad, y la moralidad en el nombre de un poder superior (1999: 58-59, traducción propia). Dicho a *grosso modo*, es la acción política de los grupos religiosos que es ejercida en nombre de Dios, y que suele profesar que está atendiendo un riesgo social. A partir de este argumento de Riesebrodt y Chong se explicará en la siguiente sección cuál se considera para este artículo como la retórica del fundamentalismo religioso en Latinoamérica, y cómo esta retórica o esta forma de hacer discurso se alimenta del miedo social al cambio.

La retórica del fundamentalismo y el establecimiento de una “moral”

La finalidad más genuina del lenguaje religioso consiste en una intencionalidad persuasiva, es decir, convencer al oyente y moverlo a la acción (García 2012: 67)

La retórica del fundamentalismo consiste precisamente de un *discurso teológico*, que no se limita a los libros sobre teología o predicaciones al interior de los templos cristianos, sino que son discursos sobre Dios o sobre lo divino, los cuales se dicen todos los días desde diferentes lugares y a través de diversos actores. A pesar de que estos discursos pueden recitarse en diversidad de lugares y no estrictamente en iglesias o seminarios, su contenido sí corresponde a las preocupaciones teológicas de un grupo religioso dentro del contexto. Se intentará señalar a continuación algunas características del discurso teológico *moderno y contemporáneo* que nos ayudarán a entender la retórica o estrategia discursiva empleada en el fundamentalismo religioso de hoy.

La primera característica de este discurso es su tarea apologética. Como bien lo describen los autores de la “Historia de la teología”, desde Los Padres de la Iglesia, en los primeros siglos de la conformación del cristianismo, el discurso teológico ha ejercido una tarea de *defensa* o *una tarea apologética*. No obstante, esta defensa no siempre se caracterizó por ser la función primera del discurso teológico, además la forma en que se ejerció difiere mucho de la apologética o defensa de la fe que se experimenta hoy en día. Por ejemplo, con Los Padres de la Iglesia la defensa de la ortodoxia surgió como un medio para presentar a la cultura helenista y grecorromana la Buena Noticia de la fe cristiana, la cual era desconocida. Sin embargo,

la defensa o vindicación de la fe en la actualidad se da por razones muy distintas.

A continuación, un fragmento del libro mencionado:

La Iglesia y la Teología se encontraron así en una situación radicalmente distinta de las conocidas en épocas anteriores: su contexto cultural no era ya ni una sociedad sustancialmente cristiana, como la existente en el período final de la Edad Antigua, en la Edad Media y en los inicios de la Edad Moderna; ni tampoco un paganismo que no había oído hablar de Cristo, como en los inicios de la era cristiana, cuando la Iglesia comenzó a extenderse a través del Imperio romano; sino un mundo que, habiendo sido cristiano, dejaba de serlo, y que miraba, por tanto, al cristianismo como a una realidad superada o, al menos, en curso de superación.

A la Teología se le planteaba, en consecuencia, un considerable reto, que reclamaba, en primer lugar, salir de la decadencia en que, como ya hemos dicho, se encontraba en aquellos momentos, y, después, ir a la raíz de la fe para conseguir mostrar, con fuerza nueva, su vitalidad y su verdad. De ahí una historia aún no concluida, porque nos encontramos todavía en esa coyuntura histórica... (Illanes y Saranyana 2012: XXI-XXII).

De la cita anterior se puede inferir varias cosas, sin embargo, solo comentaré dos de ellas para hacer referencia a dos características más del discurso teológico contemporáneo. Primero los autores hacen mención de un reto ante la “decadencia” de la teología o el discurso teológico. Interpretando estas palabras haré referencia a una declinación o *debilitamiento de la tarea de persuasión* o de una mala interpretación de la evangelización del discurso cristianismo. Este debilitamiento puede generar malestar y una desesperante preocupación/ocupación en algunos sectores de la Iglesia. Esta segunda característica del discurso teológico contemporáneo se relaciona con lo mencionado anteriormente en relación con el cuestionamiento a la autoridad patriarcal. El discurso teológico patriarcal ha perdido su autoridad y fuerza. La respuesta ante esta decadencia es la *re-evangelización* e incluso *la imposición de la “fe” cristiana* y esta re-evangelización vendría a ser una tercera característica del discurso teológico contemporáneo. El segundo señalamiento de la cita anterior lo encuentro en la afirmación de los autores que dicen que dicho reto del discurso teológico continúa presente hoy día. Me parece que esta tensión entre una sociedad cada día más ‘secular’ o ‘liberal’ y el intento de una re-evangelización/imposición en nuestras sociedades latinoamericanas es evidente, sigue estando presente en nuestros

días y adopta formas más violentas y estrategias más solapadas. Sobre aclarar que esta re-evangelización o imposición de la religión cristiana consiste precisamente en un intento por una reconversión al sistema patriarcal (¡si es que fuera posible decir que se ha abandonado dicho sistema!), y no solo una reconversión, pero quizás una intensificación de dicho sistema con modos distintos de opresión a los tradicionalmente conocidos.

La maniobra retórica o persuasiva, ante la decadencia del discurso religioso, busca nuevas estrategias para convencer/imponer su visión de la sociedad y de lo divino y “correcto”. De esta manera el discurso fundamentalista en América Latina identifica y proclama una lucha en favor de “la familia”, que es entendida dentro de la organización social como *la familia patriarcal* (el padre jefe del hogar, la madre su “ayuda idónea” y la descendencia, estas dos últimas como propiedades del padre). Su lucha consiste en preservar esta institución patriarcal y para ello acude a una *retórica del miedo*, señalando a un *enemigo* que busca desequilibrar el orden “natural” de toda sociedad. Este orden moral, que el enemigo busca desequilibrar, es un orden de relaciones dentro de un mandato moral heterosexual normativo.

Aunque en el discurso fundamentalista se puede hacer referencia a la familia patriarcal como constituida así por Dios, su estrategia discursiva intenta dejar atrás el lenguaje religioso y utilizar otras formas de convencimiento. Así, la creación de un enemigo puede ser expresada de diferentes maneras, dependiendo del contexto en el cual está enunciándose el discurso fundamentalista. Por ejemplo, este enemigo puede ser expresado en términos religiosos como ‘Satanás’, o en términos políticos como ‘comunistas’, o incluso en términos científicos acusando a los científicos y a los avances tecnológicos de carecer de una ética o ser “antiéticos”. Pero lo que sí hace de todos estos enemigos uno solo, es que tienen en común la acusación de querer corromper a la sociedad y el orden natural.

Tal y como se ha planteado hasta el momento, el fundamentalismo surgido en el siglo XX se produce a partir de una serie de cambios en la sociedad. Es una respuesta ante la modernidad, la apertura a nuevos espacios y nuevas formas de conocer. Como respuesta a estos cambios que presentaba la modernidad, los movimientos religiosos identificaron *la familia y las relaciones de género* como su principal preocupación, como un problema de moral sexual y social que debía ser atendida con urgencia (Riesebrodt y Chong 1999: 58-59). De este modo, desde la identificación de un enemigo y una agenda definida para combatir a este enemigo (luchar por “la familia), la re-

tórica del fundamentalismo se ha centrado en hablar de una *decaída de la moral* o de una *corrupción social*. Haciendo uso del lenguaje de la teóloga Marcella Althaus-Reid, este discurso crea argumentos, ideas o narraciones desde las cuales intenta imponer “*lo decente*” y luchar contra todo aquello que amenace el orden moral y sea considerado como “*indecente*”. No obstante, es necesario deconstruir, cuestionarse y entender en qué consiste la moral o decencia que este discurso defiende.

Lo decente es entendido por esta teóloga como la “organización de los espacios públicos y privados de la sociedad en lo tocante al sexo” (Althaus-Reid 2005: 11-12). Por lo tanto, no consiste necesariamente de una verdad moral, comprobable y certera; sino de una organización de espacios públicos y privados basados en un sistema patriarcal donde la única vía posible de sexualidad sucede dentro de la familia heterosexual. Dicho de otro modo, *esta “decencia” es una producción humana* que ha sido impuesta como única, natural y sagrada. También es necesario notar que esta organización social consiste, además, de una “importación” (o mejor dicho de una imposición) de una cultura colonizadora. Pero esto lo comentaremos en la siguiente sección.

Un “otro” discurso teológico: cuestionando la retórica fundamentalista

Para finalizar este aporte, mi deseo es plantear una alternativa ante el discurso fundamentalista. Esta alternativa puede beber de diferentes fuentes, sin embargo, comentaré sobre dos teologías feministas que tienen un paradigma post-estructuralista y que me parecen muy importantes para cuestionar al fundamentalismo y responder ante sus proclamaciones. Catalogo estas teologías como post-estructuralistas porque desarrollan la tarea de deconstruir “verdades instaladas y oposiciones” (William 2005: 3-4, traducción propia) y desmienten diferentes presuposiciones. De acuerdo con este paradigma presentaré bajo ‘teologías feministas post-estructuralistas’ aquellas teologías que reflexionan fuera de las verdades y las presuposiciones comunes en relación con el género y la sexualidad. En otras palabras, usaré aquellas teologías que consideran la sexualidad como un aspecto fluido de los seres humanos y menos como un aspecto binario fijo y normativo. De acuerdo con esto, estas teologías feministas se caracterizan por problematizar los esencialismos de género, sexualidad y religión.

Para hacer referencia sobre este “otro” discurso teológico no fundamentalista, presentaré algunas contribuciones de Lisa Isherwood y Elizabeth Stuart en su trabajo sobre la ‘Teología del Cuerpo’ (1998). Una segunda contribución será la de Marcella Althaus-Reid, quien proporciona la herramienta analítica de la “teología indecente” que hace evidente que toda teología implica un discurso sexual (Althaus-Reid 2005: 22), ya sea liberador o patriarcal. Esta toma de conciencia será útil porque contribuye a desafiar los discursos teológicos normativos.

Isherwood y Stuart presentan en su libro “Introducción a la Teología del Cuerpo” tres elementos principales como base de esta teología. La primera base de esta teología es la encarnación de Jesús, la cual rompe con cualquier preferencia de lo racional y espiritual sobre lo material o de la carne (Isherwood and Stuart 1998: 16), y esto da un espacio dentro de la fe para acercarnos al cuerpo de una manera positiva y no negando su diversidad de sentires, deseos y placeres. La segunda base de esta teología es la comprensión de que el pecado y la redención son realidades dentro de este mundo (Isherwood and Stuart 1998: 10). La redención vino al mundo por medio de la encarnación de Jesús, y de manera similar se argumenta que los cuerpos son lugares de revelación y redención; así como también los cuerpos son liberados del control de la tradición (Isherwood and Stuart 1998: 11-13). Finalmente, una tercera base de esta teología dice que, como consecuencia de las dos bases anteriores, las experiencias corporales de las mujeres son centrales para la teología dado el entendimiento de que sus cuerpos han sido oprimidos bajo una teología patriarcal (Stuart 1998: 10-15). Siguiendo la lógica de las autoras, los cuerpos de las mujeres son lugares de revelación y sus experiencias corporales pueden denunciar el pecado, y es en sus cuerpos donde la redención puede ser experimentada. Las experiencias corporales se convierten en un lugar de conocimiento.

Una segunda teología es la de la argentina Marcella Althaus-Reid quien entrelaza aspectos de la teoría sexual, post-colonialismo, teoría queer, estudios marxistas y la filosofía continental para desarrollar una “teología política sexual” (2005:19). La teología indecente revela los procesos entre los discursos autoritarios y la producción de nuevos discursos que se desarrollan a partir del encuentro entre el colonizado y la colonia (Althaus-Reid 2005: 23-24). Estos discursos son llamados “grandes narrativas” y son narraciones ideológicas que explican la vida cotidiana. Estas grandes narraciones afirman no tener una ideología en sus discursos, sino que se presentan como conteniendo verdades naturales (Althaus-Reid 2005: 24). Según Al-

thaus-Reid ha existido una imposición de las “grandes metanarrativas europeas” que estaban llenas de nociones patriarcales, y que estas narraciones europeas se han correlacionado con nociones patriarcales nativas (2005: 25-26).

Estas grandes narrativas se construyen sobre la base de una comprensión de la sexualidad que empodera y refuerza al patriarcado, reflejando una comprensión heterosexual de las relaciones humanas (Althaus-Reid 2005: 25). La heterosexualidad funciona como una plataforma del patriarcado porque proporciona un orden de sumisiones y una clara jerarquía dentro de la cual las nociones patriarcales pueden ejecutar libremente su dinámica de poder (Althaus-Reid 2005: 25). Este análisis de Althaus-Reid contribuye a la comprensión de la principal presuposición de su teología indecente, que dice que *toda teología implica un discurso sexual que conduce a una práctica sexual* (Althaus-Reid 2005: 154). No es coincidencia que haya un énfasis en luchar contra la práctica sexual homosexual y no necesariamente una lucha por erradicar las violaciones. Dicho de otro modo, los discursos fundamentalistas sobre moral, sobre educación, sobre ‘familia’ implican un discurso sexual que se *socializa* y que busca adoctrinar/persuadir a los receptores de dichos discursos.

Un punto muy importante en el señalamiento de esta teóloga es que no solo contienen las teologías un discurso sexual, sino que, de manera general, aunque las teologías están abiertas a discutir y desafiar al Dios representado en la teología, no están abiertas para discutir y desafiar el discurso sexual que se puede encontrar en la teología. ¡Y este es el reto al que invita este artículo!: extraer de la Teología Indecente sus presupuestos para ser conscientes y hacer evidente el discurso sexual dentro de los debates que se presentan en nuestros contextos en relación con la educación sexual, así como desafiar tales discursos.

Conclusiones

En América Latina nos vemos enfrentados en la actualidad con un fuerte discurso fundamentalista, un discurso piadoso/religioso con complejo de rescatador de una sociedad que necesita salvación. Este discurso fundamentalista se caracteriza por rechazar el conocimiento que se produce desde la subjetividad humana, y también trabaja a través de reglamentos y prohibiciones al cuerpo. Para poder sostener su posición conservadora e impositiva recurre a una estrategia retórica del miedo, desde la cual crea un enemigo y se

proclama a sí misma como en una tarea de resguardar a la sociedad de la corrupción moral y proteger el mandato natural de la heterosexualidad normativa patriarcal (por tanto, jerárquica y violenta). Esta retórica del miedo es la que se está empleando en contra de los programas de educación para la sexualidad, los cuales han sido catalogados como enemigos de la moral y los valores de la sociedad.

Ante este discurso piadoso/religioso, y sus importantes implicaciones en las políticas de nuestros países, este artículo invita a develar las intenciones de este fundamentalismo y fabricar un nuevo discurso que no proteja los intereses patriarcales. Para esto se ha propuesto la *Teología del Cuerpo* de Isherwood y Stuart, así como la *Teología Indecente* de Marcella Althaus-Reid como luces para la creación de dicho contradiscurso. La elección de estas teologías corresponde a su mensaje liberador en relación directa con diversos aspectos del fundamentalismo religioso. Por ejemplo, a diferencia del discurso fundamentalista que rechaza la subjetividad humana y su conocimiento a través de la experiencia, estas teologías rescatan las experiencias corporales, así como se reivindica el conocimiento que ha sido silenciado por la colonia.

Finalizo estas observaciones retomando la situación actual que nos lleva a escribir este artículo. No podemos callar ante la forma ilógica y dominante sobre la cual se gobierna en nuestros países. Tampoco podemos seguir negando aquello que vivimos día a día, vivencias que negamos a partir de discursos “decentes” y que contradicen las experiencias diarias o lo “indecente” en nuestras vidas, en nuestros cuerpos, en nuestras relaciones.

La educación sexual no es un tema de moral religiosa; pero de salud sexual y reproductiva sí. Es un tema de salud integral, salud en todos los sentidos: salud física, salud mental, salud social, salud *espiritual*. Esta es una invitación a recitar nuevos discursos, a convocar aquellos conocimientos insurgentes, provocadores, originarios, subjetivos, que cada persona lleva dentro de sí.

Bibliografía

- Althaus-Reid 2005. *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Boff, Leonardo. 2003. *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*. Editorial Sal Terrae.
- García, José Manuel. 2012. *Aproximación retórica al lenguaje religioso cristiano*. Revista Teología y cultura, año 9, vol. 14, 67-77.
- Illanes y Saranyana 2012. *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Isherwood, L. & Stuart, E. 1998. *Introducing body theology*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Kuhn, Harold. 2006. ‘Fundamentalismo’ en Harrison, E. F. *Diccionario de teología*. Michigan: Libros Desafío, 272-273.
- Pemberthy López, P. L. 2011. *Fundamentalismo cristiano*. Revista Kavilando, 3, 90-99.
- Pixley, J. 2004. *¿Qué es el fundamentalismo?* En signos de vida vol. 33 (sept). 6-9.
- Riesebrodt, M., & Chong, K. H. (1999). *Fundamentalisms and patriarchal gender politics*. Journal of Women’s History, 10(4), 55-77.
- Tarducci, Mónica. 1999. *Fundamentalismo y relaciones de género: “Aires de Familia” más allá de la diversidad*. Ciencias Sociales y Religión, 1 (1), 189-211.
- Williams, J. 2005. *Understanding poststructuralism*, Chesham, UK: Acumen Publishing Limited.

La comunidad como espacio de saberes emancipatorios

Zuiri Méndez-Benavides ¹

Conversar sobre comunidad es urgente. Comunidad es un concepto polisémico, ambivalente y contradictorio, puede ser el espacio en donde se reproducen socialmente las peores dominaciones, como también puede ser un espacio de subversión y construcción de libertades.

En la disputa de territorialidades sobre las comunidades, entre los despojos y los usos comunes de los bienes, el interés de esta reflexión escrita es visibilizar las diversas prácticas que construyen saberes emancipatorios en espacios comunitarios que así lo permiten y suman en Mesoamérica una fuerza en las acciones colectivas, las cuales en medio del conflicto y la muerte permanente, construyen alternativas y salidas por la vida.

Ante la avanzada de extractivismos, despojos, genocidios, desplazamientos forzosos y demás formas de dominaciones en Latinoamérica, la comunidad como espacio/territorialidad donde son posibles los saberes emancipatorios, se vuelve un centro de reflexión y práctica para dar cuenta de las luchas en marcha que suceden cotidianamente y no han sido registradas por la historia oficial.

El texto se concentrará en el carácter emancipatorio de los saberes y lo comunitario, en su permitir acceder a un estado de autonomía, libertad, dignidad ante alguna autoridad o dominación. Profundizando en lo emancipatorio, los saberes y lo comunitario

¹Pasante de investigación Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) 2014 y 2017. Integrante Red de investigadoras e investigadores adjuntos del DEI (RIA). Una primera versión de este artículo se encuentra en el ensayo Comunidades subversivas en Mesoamérica: recorrido conceptual de lo comunitario, para la Maestría de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, en junio del 2017.

pueden llegar a ser insurgentes, pues logran también levantamientos y enfrentamientos de manera organizada durante tiempos prolongados utilizando la movilización y acciones concretas de fuerza contra la autoridad. Sin embargo, el artículo tratará generalmente las emancipaciones.

En ese sentido, espero dar un breve recorrido por reflexiones teóricas que recuperan conceptos de lo comunitario y propuestas teóricas, que reconocen en los saberes una puesta en práctica de emancipaciones de algunas propuestas Latinoamericanas.

Para comprender los saberes emancipatorios, se encuentra la reflexión sobre la *Construcción Colectiva de Saberes* de Ramón Vera, la cual se construye desde la Alianza Biodiversidad, GRAIN y Ojarasca, como también propuestas de *Saberes Emancipatorios* desde Ana Esther Ceceña, Claudia Korol, Walter Carlos Porto Gonçalves y Raul Zibechi.

Son diversas las vertientes dentro del recorrido de lo comunitario. *La Comunalidad* surge de la sierra mixe y zapoteca de Oaxaca, donde Floriberto Díaz y Jaime Martínez traducen en clave académica la comunidad como centro epistémico donde habitan fuerzas organizativas que permiten a los pueblos indígenas crear autonomía y vida. *Los Comunes* o *The Commons*, son parte de la propuesta de pensamiento crítico europeo de vivencia de lo colectivo, Silvia Federeci y George Caffentiz recuperan estas propuestas que colaboran para comprender nuestro mundo mestizo latinoamericano. Los *Entramados Comunitarios* son propuestos como concepto desde Raquel Gutiérrez, y resuenan con las propuestas anteriores porque comprenden constelaciones de compartencia, que en su complejidad buscan satisfacer las necesidades básicas de la existencia social, en ese sentido Raquel Gutiérrez se enfoca en comprender los bienes comunes más que cosas, como procesos de reproducción y producción de la vida material.

Por qué hablar de saberes y de lo comunitario

Pareciera que ningún rincón del mundo escapa de las violencias del capital, del despojo, del desplazo, de la extracción. Las múltiples violencias se manifiestan en la desviación de poder ² que ejecuta el

²Desviación de poder “es la utilización de la ley para impedir el acceso a la justicia; es el Estado usando sus atribuciones y poderes para beneficiar intereses particulares que son contrarios y perjudiciales al interés general por el que debería velar”. Ribeiro, 2012.

estado, permitiendo que sea el capital financiero, la economía neoliberal de grandes capitales y el crimen organizado, quienes decidan qué pasa con la vida de la mayoría de la población del mundo.

El acumulado histórico de los genocidios perpetrados por invasores durante la conquista de *Abya Yala*, base de la modernidad en la cual vivimos, estableció un escenario de sobrevivencia para millones de personas afrodescendientes, indígenas y mestizas, quienes como ancestras y ancestros, tuvieron que aprender a sobrellevar las plantaciones esclavas, las cofradías, los grandes hacendados, las invasiones de potencias europeas, la creación de dictaduras por intervención de Estados Unidos y que actualmente nos toca vivir como escenario de multinacionales fusionadas a las estructuras públicas de los gobiernos latinoamericanos.

Los cuerpos como la tierra habitan territorialidades ³, amenazadas por la territorialidad de la agroindustria, del saqueo, de la acumulación por desposesión, del cercamiento de los bienes comunes. Se arrebató a las personas su fuerza de trabajo, los bienes de sus territorios y la posibilidad de reproducir y producir los bienes que hacen posible la vida. Ecocidios, feminicidios, epistemicidios, genocidios, desapariciones forzadas se naturalizan con más frecuencia, y cada vez más los grupos de poder hegemónico intentan alejarnos de la posibilidad de elegir sobre cómo mantener el proceso que permitió a la humanidad durante miles de años equilibrar los ecosistemas de este planeta.

La muerte en Mesoamérica es una constante. Los narcoestados son una nueva etapa de los estados modernos. Para la segunda década del siglo XXI reconocemos en Mesoamérica cómo mandatarios estatales de altos rangos, tienen relaciones directas con redes de narcotráfico y demás mercados negros. El caso de la exvicepresidenta de Guatemala Roxana Baldetti, relacionada con recibir grandes sumas de dinero por parte del cartel Los Zetas ⁴, el juicio al exgobernador del estado de Veracruz Javier Duarte, la relación perversa del estado mexicano en la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa revelada en el informe del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), o el asesinato por medio del incendio que quemó a 43 niñas en Ciudad Guatemala, develando redes oscuras de trata de menores de edad con instituciones públicas y la impunidad ante los miles de feminicidios en Ciudad Juárez, de México.

³ Territorialidad es un concepto de Carlos Walter Porto Gonçalves.

⁴ <http://www.proceso.com.mx/492211/vicepresidenta-guatemala-al-servicio-los-zetas>

Estos mismos estados concesionan territorios indígenas y campesinos para la extracción minera, hidroeléctrica, forestal. Dan permisos para la construcción de megaproyectos viales, portuarios, aéreos y consienten la siembra de monocultivos extensivos con usos concentrados de agrotóxicos los cuales enferman gravemente a las poblaciones cercanas con sus ecosistemas. La salida de las grandes migraciones es trabajar en condiciones infrahumanas en zonas francas llenas de maquilas como barrancas, para el ensamblaje de productos para la exportación.

La naturalización de estas múltiples violencias en la institucionalidad pública, la cual una vez fue pensada para el uso común, deja saldos tremendos, la desaparición y desplazamiento de miles de personas en Mesoamérica es aterradora. El Instituto Internacional de Estudios Estratégicos de Londres estimó que México es el país, luego de Siria, donde ocurren más asesinatos en el mundo, en el año 2016 murieron 26000 personas por la guerra del narcotráfico y violencia en general ⁵. Además, se calcula que Mesoamérica es de las regiones más violentas el mundo, donde en Guatemala, Honduras y El Salvador muere más población que durante los conflictos armados de los ochenta en el siglo XX ⁶.

En este contexto de incremento de la violencia tras los conflictos armados de los ochenta, a causa del control de territorios y capitales, es nuevo núcleo que plantea un escenario de disputa. Una disputa por la continuidad de la producción y reproducción de la vida y ahí es donde la reflexión sobre el papel de los saberes emancipatorios y lo comunitario es fundamental, pues nos cuentan de aprendizajes desde la práctica contra las dominaciones.

Sabemos que, por un lado, los grupos que aplican estrategias de dominación también aprenden de los conflictos, estudian las costumbres y tradiciones de los pueblos, juegan con sensibilidades, manosean utopías y establecen relaciones de cooptación, soborno y atemorizamiento a quienes se integran en procesos de crítica o transformación social (Ceceña, 2008). El capital absorbe lo común, desde la racionalidad instrumental y aparece en proyectos de versiones progresistas del mercado, como la propuesta por Elinor Ostrom del Banco Mundial, definiendo como prácticas rentables el uso de los bienes comunes, donde plantean destruir con medida para que la comercialización pueda ser más a largo plazo (Federeci y Caffentzis, 2015).

⁵ <http://www.dw.com/es/estudio-m%C3%A9xico-es-el-segundo-pa%C3%ADs-m%C3%A1s-violento-del-mundo/a-38770281>

⁶ <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/fesamcentral/09184.pdf>

La lógica industrial busca convertir en mercancía cualquier saber, usando partes de ellos para cadenas de alguna producción en serie, rompiendo con las escalas propias para su masificación, muchas veces arrebatándose a la gente en estrategias de legalización de despojo (Vera, 2016). Así el caso de las semillas criollas, las cuales son producto del saber acumulado de 10 mil años por pueblos diversos en el arte de cultivar (cultura) la tierra, en la interrelación de las personas con su medio para seleccionar las mejores semillas, adaptarlas y compartirlas para asegurar la alimentación de la humanidad.

Vera continúa explicando que el cercamiento de los comunes, pasa también por una “supuesta” defensa, de lo común, pero sometiéndonos a formas de propiedad “colectiva” para “preservar el patrimonio común de la humanidad”, como los derechos sui géneris, el *open source*, los *creative commons* y el *copyleft*. De tal manera se continúa hablando de propiedad para el mercado o el estado, confinando los ámbitos comunales a la decisión de otros sobre su utilización, explotación, manejo monetario o devastación (Vera, 2016).

De este gran hilo histórico, entre el despojo y la cooptación, nos damos cuenta de que muchas formas organizativas de los pueblos fueron invisibilizadas por la razón metonímica que señala Boaventura Sousa, de creer que no puede haber otra forma de pensar que no sea la eurocentrada. La razón única y totalizadora de la modernidad con sus conceptos y categorías, incluso llegó a reproducir en algunos sectores del pensamiento crítico, a dejar al margen de la reflexión, las prácticas cotidianas de resistencia que permitieron la conformación de la agricultura, la domesticación de las semillas, el uso colectivo del agua, de la tierra, de la creación de los bienes comunes como cosas y como procesos (Gutiérrez, 2017).

El marginalizar saberes dentro de los mismos movimientos, fue producto de las naturalizaciones del poder inscritas en las subjetividades, las cuales permitieron lo que Korol señala como la integración de modelos jerarquizados del poder, estos son asumidos de manera acrítica por integrantes de movimientos que se creen revolucionarios — desarrollan estructuras y concepciones en las que consideran como inferior e ignorante a las bases sociales, repitiendo ideas progresistas y concepciones y modalidades que desprecian el saber popular, y su parte de creación histórica concreta, además promueven procesos desde

una pedagogía autoritaria, verticalista, domesticadora, apologética, cultivadora de una estúpida y aburrida solemnidad, que no

promueve la creación y la desobediencia, sino el disciplinamiento y el adoctrinamiento, sustituyendo en este camino la creación colectiva de conocimientos por una transmisión de saberes que desarticula la relación teoría-práctica y adormece en el cumplimiento de órdenes y tareas, sin dejar espacio para el ensayo, para la imaginación. (2008: 189)

Al contrario de quienes estudian a los pueblos para crear formas de cooptación, y en crítica a las formas internas de reproducción de dominaciones dentro de los mismos movimientos, Ceceña visibiliza que desde la lucha se desmonta y desacraliza el comportamiento de los oponentes, se aprende su lógica para evadir sus ofensivas y cooptaciones y se señala que las personas aprendemos del conflicto, para resolver, transformándolo en saberes, en políticas, en estrategias, en sentidos para la vida y para rehacer la vida (2008: 18), “el espacio de la espontaneidad es el aprendizaje a través de la invención”.

Ninguna dominación es total. La comunidad o lo comunitario también fue y es espacio de desarrollo de construcciones colectivas de saberes que comprenden el complejo entreverado entre los ciclos del clima, el relieve, la biodiversidad y las relaciones entre los seres. Esas formas de hacer y poner en práctica acciones desde lo cotidiano permiten, como dice Pablo González Casanova, reivindicar la racionalidad emergente que representa una cultura de liberación para dar rigor y sentido a las experiencias para visibilizar colectivos y redes (2004).

Entre la disputa por lo comunitario, Silvia Rivera Cusicanqui propone el ejercicio del poder hacer comunidad desde “la capacidad por pensar por cuenta propia desde la experiencia vivida” (Luchadoras, 2015):

[...] en la comunidad estamos viendo la posibilidad de un espacio en resistencia cotidiana, que permita precisamente en esos tiempos duros y largos de derrota, mantener viva la brasa de la actividad política en pequeño como micropolítica, pero también mantener viva la esperanza de que no es el final y de que los pueblos han resistido y son los que han puesto freno a un montón de atrocidades y no podemos dejar de creer que es posible resistir y darle una vuelta a ese destino que parece ser el anonimato y de la desorganización y de la pérdida de horizonte (Ibíd.).

Como forma entonces de aprender de la capacidad de pensar por cuenta propia de los pueblos, a continuación se presenta una breve recopilación sobre formas de comprender los saberes emancipatorios y sobre lo comunitario.

Los saberes emancipatorios

La nueva configuración de relación de producción del poder, donde el estado y el capital no funcionan igual, pero mantienen la acumulación por desposesión, cambia la vida de las personas y con ello surgen nuevas formas organizativas (Zibechi, 2008). Para ver esas salidas al sistema de despojo, es muy valioso poner la perspectiva en otro lugar, como recupera Ramón Vera, John Berger. Silvia Rivera y tantas autoras sobre Frantz Fanon, en dejar de juzgarnos con los criterios de quienes nos oprimen.

Ceceña plantea dos ámbitos, uno que viene de los estudios sobre la creación de modos en el cual las resistencias se expresan, y el otro sobre territorialidades como centros que movilizan resistencias, en la relación de ambos es donde me gustaría ubicar el despliegue de los saberes emancipatorios en relación con lo comunitario. Para Ceceña, E.P. Thompson, James Scott, Carlo Ginzburg y Ranajit Guha se contribuye a

[...] “descubrir las reglas invisibles de acción” de la plebe, en defensa de “su costumbre” y tradiciones, de su moralidad o sentido de la vida, que orientan las formas y contenidos de su rebeldía (Thompson); a encontrar los códigos y discursos ocultos mediante los cuales se va construyendo el sentido general que lleva a la irrupción aparentemente espontánea, pero que recurre cotidianamente, que se acumula y se refina en los espacios sociales propios de los dominados [...] (2008: 20).

La construcción de la territorialidad como espacio de vida, propuesta compilada por Walter Porto Gonçalves, Raul Zibechi, Luis Tapia, es a la vez un espacio de lucha, donde los generadores esenciales no tienen explícitamente un carácter político (ibíd., p. 22), pero claramente señalan la necesidad de protegerse contra el cercamiento, los límites hacia sus bienes comunes.

Al ser la lucha por la tierra lo que entrevera saberes/comunidad como territorialidad. Zibechi señala que una de las características más destacadas de la organización territorial es su carácter comunitario (Zibechi, 2008:77), el cual pone en común movimientos urbanos, con pueblos indígenas, campesinos y por qué no, luchas feministas, por la diversidad. Trae una nueva vivencia de la temporalidad y nuevos usos del espacio.

La lucha se enfoca por el arraigo y el control de territorios, donde una de las características que atraviesan los movimientos es “el espacio [que] es el lugar por excelencia para la diferencia” (Porto

Gonçalves en Zibechi, 2008:78). Esto porque la destrucción de los espacios por parte del capital es tan brutal, que condiciona la huida de los mismos capitales (Harvey en Zibechi), lo cual deja libre el terreno para nuevas formas de apropiación por afirmar una territorialidad desde un valor de uso, donde la cultura o modo de vida va fraguando los nuevos procesos de resistencias. Por eso, “el sentido profundo de las luchas es para y por la defensa y potenciación de la diferencia” (Ibíd. p. 80).

Para Ana Ester Ceceña, la atención está en el centro del encuentro y resolución de relaciones intersubjetivas, con la construcción de la historia y el ejercicio de la política, que cuenta que los saberes no radican solo en la lógica, sino en la experiencia concreta a través de los aprendizajes de la lucha:

En la escuela de la vida, su sensibilidad, su torpeza, su amplitud de visión, su sentido estratégico, su capacidad lúdica y su creatividad son los nutrientes de sus posibilidades y redefiniciones constantes, sobre la base de sus condiciones que, a su vez, van siendo modificadas en el proceso (Ceceña, 2008: 16).

Claudia Korol propone la *pedagogía emancipatoria* como posibilidad de transformar subjetividades que rompan con colonización y mercantilización de saberes, para que en la vida cotidiana se pueda rehacer el sentido e inventar territorios de libertad y solidaridad (Ibíd., p. 191). Para ello es necesario la subversión del sentido común, desnaturalizar las opresiones, descubrir sus mecanismos, sus responsables e identificar quienes son los opresores, qué intereses defienden o reproducen, e identificar también quienes somos las personas oprimidas para preguntarnos cómo se vuelve insoportable vivir y convivir con esas opresiones (Ibíd., p. 180).

Para ella los “saberes acumulados por los pueblos requieren ser reapropiados en los fértiles momentos de encuentro entre teorías y prácticas, mediante la iniciativa grupal y las acciones de los movimientos sociales y políticos” (Ibíd., 179). Uno de los motores es la alegría que atrae el hacer emancipatorio, desde el tiempo subversivo de la fiesta y de la celebración (Ibíd., p. 182).

Entonces cómo los entramados comunitarios potencian la experiencia pedagógica, desde la experiencia de otros valores fundamentales para la producción y reproducción de la vida. Korol propone superar los límites, trabajar en lo subjetivo y lo cotidiano:

[...] implica que al mismo tiempo que reproducimos la vida producimos nuevas relaciones sociales, antagónicas a las que cons-

truyen los mecanismos de opresión; formas de organización de la producción o de la distribución realmente solidarias, y también vínculos solidarios, más equitativos y cooperativos en las relaciones de género. Combatir el machismo, el racismo, la homofobia, la xenofobia, el verticalismo, el hegemonismo, las jerarquías autoritarias [...] (Ibíd., 183).

Es un pulso por cambiar subjetividades, los saberes populares abarcan distintas formas de alimentarse y curarse, de contar la historia y las historias, de relaciones con la naturaleza, de comunicarse, de expresarse artísticamente, hasta múltiples formas de lucha, Ceceña recupera de Carlos Walter:

En el hacer hay siempre un saber: quien no sabe no hace nada. Hay una tradición que privilegia el discurso, el decir, y no el hacer. Todo decir, como representación del mundo, intenta construir/ inventar/controlar mundos. Pero hay siempre un hacer que puede no saber decir, pero el no saber decir no significa que no sabe. Hay siempre un saber inscrito en el hacer. Bachelard llamaba la atención hacia un “saber material” que él oponía a un “saber formal”, un saber de las formas que, por eso mismo, era sobre todo un saber de visión, un “saber ocular”, un saber de afuera, un saber de sobrevuelo como lo llamó Hanna Arendt. El saber material es un saber de tacto, de contacto, de los sabores y los saberes, un saber *con* (el saber de la dominación es un saber *sobre*). Hay un saber inscrito y no necesariamente escrito. Cornelius Castoriadis y el grupo “Socialismo y Barbarie” dedicaron páginas maravillosas a esos saberes que se hacen desde los lugares, desde lo cotidiano, desde las luchas que, desde una perspectiva subalterna, son cotidianas e independientes de los conflictos abiertos (Porto-Gonçalves, 2006; en Ceceña, 2008: 23).

Para Ceceña, los colectivos se plantean dentro de sus márgenes de control:

[...] la felicidad no como resultado del progreso, sino como reconstrucción de la relación con la comunidad, con la tierra y la naturaleza; vuelven la mirada hacia lo local, aunque sin abandonar una extraña idea de nación que, desdibujando las líneas de frontera, para remontarse en la mayoría de los casos –si bien de manera confusa– hacia la época precolombina (2008: 26).

La potencia emancipadora de los saberes, según Ceceña, no solo recae de tejer encuentros colectivos, sino también en la creación de

estrategias en movimiento, contra un poder que en su particularidad y universalidades es como una hidra de distintas cabezas, donde no basta con cortar una, sino que hay que ocuparse de ellas al mismo tiempo, sin importar su tamaño (Ibíd.). Pone el ejemplo de movimientos que trabajan en núcleos por momentos, y cuando se separan tienen la conciencia de trabajar en red, así como lo hace el Congreso Nacional Indígena; o su conciencia de saber que pelean en múltiples niveles, no solo contra las transnacionales, sino con redes de poder de intermediarios, hacendados (Ibíd., pp. 30-31). También el uso de la nación como herramienta política es otra opción, Ceceña identifica:

La nación en esa vertiente de intelección, es el equivalente de la comunidad grande, pero una comunidad política, resultado de la lucha. Es una construcción de la resistencia, no de la sumisión. Por lo tanto, sus límites son expandibles. No es una comunidad cerceñadora sino potenciadora, que puede a la vez reclamar las fronteras para protegerse de los intentos colonizadores y disolverlas para articularse con otros pueblos en lucha (Ibíd., p. 32).

Llevando la atención en específico hacia los saberes, Ramón Vera, nos dice que los saberes son bienes comunes libres, siempre construidos en colectivo, pues no es posible que sepamos nada solos, no puede haber saber individual (2016), porque decir saber, es expresar:

El propósito fundamental de tales saberes —que es fortalecer la relación natural de respeto, cuidado y justicia entre las personas, las comunidades y el territorio natural donde nos relacionamos y de donde surgen esos saberes— queda en entredicho. Los saberes, construidos expresamente en colectivo, son la base de nuestras posibilidades de resistencia y utopía. Por eso, para que sigan vivos esos saberes, debemos asumir expresamente su natural flujo vital, que acuna la resistencia (p. 25).

Nos comparte que

Los saberes no son cosas. Son tramados muy complejos de relaciones, muchas de ellas ancestrales, y se entrelazan con la comunidad, el colectivo, la región, la circunstancia, la experiencia de donde surgen y donde se les celebra como parte de un todo que pulsa porque está vivo. (2016) (Ibíd., p. 76).

Vera continúa explicando que los saberes como proceso

[...] encarnan, crecen y se reproducen porque son pertinentes al entorno social, natural y sagrado que los creó y sigue creando. Pueden ser técnicas de cacería, pastoreo, ordeña y métodos de siembra, limpieza, recolección, pesca, hilado, alfarería, cocción, herrería, costura, selección de semillas o su cuidado ancestral. Formas más abstractas como cosechar agua, equilibrar torrentes, convocar lluvias, recuperar manantiales, curar los suelos, desviar los vientos, curar nostalgias, pérdidas, malos sueños, dar a luz o restañar heridas. Son actitudes de dignidad y de respeto, pero también el empeño de no dejarse oprimir. Son modos de la querencia, pero también modos de equilibrar el daño, la culpa y la zozobra. Son también formas de organización y de hacer claro el trabajo y la vida social compartida, son formas de lucha y resistencia contra el olvido (Ibíd., p. 197).

Los saberes emancipatorios, creados desde procesos de lucha o desde las mismas prácticas cotidianas, son memoria histórica de transformación permanente. En los más pequeños detalles se encuentran los hilos de grandes tejidos que aseguran la producción y reproducción de la vida material. A pesar de la cooptación, las contradicciones y los conflictos, los saberes emancipatorios son propuestas para llevar a la práctica y crear sentido de lo colectivo, permitir construir procesos organizativos adecuados a los tan diversos contextos mesoamericanos.

Lo comunitario

Como breve recorrido se presentan distintas tendencias que expresan lo comunitario desde reflexiones teóricas. Sin ánimos de jerarquizar una sobre otra, se presentan como la diversidad de pensamiento sobre el interés de lo común y cómo desde cada vertiente, reflejan contextos y particularidades muy valiosas para comprender lo colectivo.

1. La comunalidad

Entre sus exponentes principales se encuentran los trabajos de Floriberto Díaz Díaz y de Jaime Martínez Luna, ambos indígenas del pueblo mixe y zapoteco, respectivamente. La comunalidad es propuesta del hacer y el pensamiento indígena vivo de los pueblos, que ellos nos traducen en nuevas epistemologías a la academia.

El peso histórico de esta propuesta es fundamental para la organización por la autonomía de los pueblos indígenas de México, de hecho, López Rivas recuerda que la asesoría de comunidades indígenas de Oaxaca en los acuerdos de San Andrés, tras el levantamiento zapatista en Chiapas en 1994, fue fundamental para forjar acuerdos de la comandancia zapatista sobre las autonomías.

Floriberto Díaz Díaz analiza su propuesta desde la recuperación directa de experiencias de autonomías del pueblo mixe y se posiciona en no acaparar en conceptos ninguna distinción absoluta, señala que cualquier concepto de autonomía que intente categorizar qué sí es y qué no es, reproduce dogmatismos, pues la comunidad y la comunalidad se encuentran en permanente movimiento. Ramón Vera se suma a insistir que la idea de comunidad “está en el ámbito de operatividad el sentido común, es decir, el universo de la identidad entendida como algo transformable y compartible” (s.f. pp. 6-7) siendo las comunidades indígenas quienes le siguen dando movimiento, muy a diferencia de los antropólogos que definieron una idea fija de comunidad (Ibíd. p. 7). Vera, recupera de Francisco López Bárcenas que la idea de comunidades a las cuales se les reconocieron sus derechos sobre la tierra, embonó con la necesidad de producción de mano de obra y acceso a los mercados del siglo XVI y XVII (Ibídem).

Para Díaz, comunidad es un espacio físico y espiritual donde son posibles las acciones de recreación y transformación de la naturaleza, donde sucede la interrelación y la interdependencia entre los elementos de un espacio. En la comunidad habita el tiempo, pasado, presente y futuro. Como las relaciones entre las personas y las relaciones de las personas con el espacio que las rodea (Díaz, 2007: 367).

La comunidad está constituida por elementos en profunda correlación, la tierra no puede comprenderse sin el pueblo que la habita:

En la variante tlahuilottepecana de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras de *nájx*, *kájp* (*nájx*: tierra; *kájp*: pueblo). Interpretando, *nájx* hace posible la existencia de *kájp* pero *kájp* le da sentido a *nájx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (Ibídem).

Díaz explica que la comunidad no se puede entender sin “lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad” (ibídem) tiene elementos comunes muy claros que en interrelación son espacio fenoménico. La comunalidad en diferencia, sería la esencia de lo fenoménico, que defiende la inmanencia de la comunidad (Ibídem).

La siguiente tabla no debe entenderse como un ejercicio comparativo, sino más bien como un medio para visibilizar los elementos diversos de cada espacio en interrelación:

Tabla No. 1

Espacio fenoménico y espacio de esencia de lo fenoménico

Comunidad	Comunalidad
Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.	La Tierra como madre y como territorio.
Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.	El consenso en asamblea para la toma de decisiones.
Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común.	El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.
Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.	El trabajo colectivo como un acto de recreación.
Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.	Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

Fuente: Díaz 2007: 367-368.

Díaz reconoce que ni la comunalidad ni la comunidad son espacios armónicos, cuenta que muchos procesos organizativos de pueblos indígenas en Oaxaca viven un desgaste de sus tejidos sociales y la introducción de formas de toma de decisión occidental en espacios organizativos, los cuales ponen en discontinuidad la vivencia de la comunalidad.

En medio de esta transformación y movimiento, Ramón Vera recupera de Díaz, la comunalidad como la convivencialidad de Ivan Illich, como un espacio de lógica de relaciones que pone en el centro la reflexión colectiva del saber, que contiene la relación indivisible entre cosmovisión, justicia, trabajo, en crianza mutua “[...] donde el territorio es el tramado de esas relaciones y no solo paisaje y escenario en el que ocurren eventos” (s.f. p. 8). Y pese a todos los embates y violencias

[...] son los ámbitos en los que, a partir de tal reflexión colectiva de la experiencia, es factible aún producir pertinencia, decisiones no dislocadas, rearmar el sentido del grupo y mantener un sentido de permanencia y a la vez de transformación y logro [...] (Ibídem).

La comunalidad para Vera es una herramienta usada a lo largo de los siglos para darle un sentido, asequible, compartido (s.f. p. 10), “ese impulso por reconocernos en las demás personas con las que compartimos espacios significativos, de búsqueda común, la intención mutua de cuidados y pertinencia, equilibrios reinaugurados a cada instante” (2015), que Sigmar Groeneveld, Lee Honaicki e Ivan Illich en su informe Hebenshausen o Declaración del Suelo, contaban de la virtud para remitirnos a acciones vinculadas con ámbitos comunes asumidas “dentro del alcance de quienes actúan” como prácticas mutuamente reconocidas como buenas dentro de una cultura local compartida, desde la memorias del propio lugar (2015).

Para ello es muy importante diferenciar la comunidad ideal de la idea de lo comunitario. Sin negar el conflicto, la idea de lo comunitario es

...el intento de entender juntos, de construir saber compartidos para darle sentido a lo que vivimos, de valorar la historia común, la raíz, el origen, nuestro centro del mundo en un ámbito donde todos sabemos las heridas de todos, porque nos conocemos y tratamos de reseñarlas, y completarnos un poco (2016a).

Para Ramón Vera, la comunalidad como territorialidad puesta en práctica en los mundos indígenas, se aleja por mucho de la comunidad ideal y que, en lo personal, me parece que contribuye a los mundos mestizos, el ser tejido de relaciones en movimiento, que visibiliza el encuentro permanente en el cual nos encontramos las personas, pero desde la posibilidad de identificar nuestros saberes para darle continuidad a la producción y reproducción de los bienes materiales:

[...] La comunalidad es el vastísimo impulso por narrarnos y hacer conscientes nuestras relaciones, por reconocernos en los demás, entender juntas y juntos para darle cumplimiento a nuestra responsabilidad compartida.

La comunidad es la comunalidad en funciones, en proceso, que mantiene sus ámbitos y bienes comunes y está organizada en lo mutuo con estrategias e instancias compartidas más o menos estables que proponen la gestión, la reproducción cotidiana en términos que le son propios a nuestro colectivo (Ibíd.).

Al igual que Ceceña, Vera observa que son las comunidades más amenazadas las que se reconocen en la frontera difusa, reconocer la perspectiva de su propia historia y la pertinencia de su idea de comunidad (s.f., p. 11). Un ejemplo lo podemos ver en Costa Rica, desde cómo las comunidades rurales se afianzan en proteger los bienes comunes del agua, los bosques, humedales en la lucha contra proyectos de riego, hidroeléctricos o expansión del monocultivo.

La comunalidad nos plantea un reto de reubicarnos, Vera plantea:

Quizá entonces tenemos que establecer una epistemología de los cuidados, de los equilibrios, entre adentro y afuera, entre lo macro y lo micro, entre el flujo y proceso y la posición, entre totalizar y dispersar, entre lo que se desvanece y aparece (la ola de un fenómeno) entre lo ajeno y lo propio (p. 15).

Por su parte, Jaime Martínez Luna, quien es indígena zapoteco de la sierra en Oaxaca, cuenta que el concepto de comunalidad surgió en paralelo al mixe. La comunalidad sería consecuencia de la historia colonial, porque lo comunal potenció un tejido de organización social para defenderse de las violencias y autoritarismos de la conquista y el estado, materializándose en el territorio como primer espacio de autodeterminación de los pueblos “sin territorio no hay pueblo” (2002: 2).

La autodeterminación se construye en asambleas desde la decisión colectiva sobre el uso de tierras comunales, donde se regula con leyes comunitarias la usanza de tierras familiares sin necesidad de convertirlas en propiedad registrada, ni privada, distanciándose de tal manera de la democracia común vivida de los estados, que es una democracia cooptada por el comercio, como de la forma de apropiación capitalista de los medios comunes necesarios para la vida. (Ibíd.)

López Rivas recupera de un texto de Martínez Luna, la caracterización de esa interrelación que es la comunidad, que podríamos comprender como lo que González Casanova llama pensamiento alternativo de la cultura de la liberación humana, en contraposición con la racionalidad instrumental/metonímica (Soussa Santos):

Somos comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como las fuerzas imperiales se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y deseamos ser (2011).

La asamblea es la traducción de ese derecho: se eligen representantes desde un contexto de democracia participativa, los representantes no reciben salario y las decisiones que toman deben estar en permanente consulta, consenso y plática. Los consejos de ancianos y consejeros que participan en las asambleas lo hacen según el aporte de su experiencia especializada. El tequio ⁷, otra forma organizativa fundamental es trabajo obligatorio para la comunidad, desde la solidaridad comunitaria como acto de reciprocidad hacia las demás personas, viviendo las fiestas como identidad comunitaria, espíritu que refleja el del colectivo (2002).

Esta diversidad epistémica de la comunalidad se piensa junto con seres y elementos de la naturaleza (no antropocéntrica, ni dicotómica, ni jeraquizante), para revitalizar la autodeterminación y autonomía de los pueblos sobre el territorio, justicia, economía, educación y formas organizativas. Es decir, es pensamiento y acción que pone especial atención en cuidar que permanezcan formas organizativas las cuales se traducen en una territorialidad desde la vida asamblearia.

2. Los comunes/The Commons

El trabajo de reflexión sobre los comunes viene de tradiciones de pensamiento político crítico europeas. Muchos pueblos y grupos en

⁷ El tequio es práctica común en muchos pueblos, entre algunos ejemplos, se le llama intercambio de mano, minga en el cono sur, kaneblök en el pueblo bribri.

Europa sufrieron de invasiones por procesos de colonización internos, como más adelante vivieron despojos producto de la avanzada del capitalismo, siendo contextos que generaron el planteamiento de análisis muy valiosos sobre lo político, como las conceptualizaciones sobre la libertad, los derechos comunes, los movimientos sociales. La colonización y consolidación de extracciones capitalistas sobre territorios latinoamericanos, generaron un contexto donde también circulan, se intercambian y adaptan estas propuestas y dan un marco interpretativo también para pueblos mestizos.

A diferencia de David Bollier que le da peso a *los comunes* como materiales de uso colectivo (2014), Silvia Federici y George Caffentzis nos recuerdan que la historia es un bien común y que la vivencia de los bienes comunes es producto del resguardo de la memoria colectiva, siendo más que una utopía, una práctica concreta de los pueblos (2015: 56). Distinguen sobre todo el uso anticapitalista del sentido de los comunes, por ejemplo, remiten a una visión anarquista y socialista:

...una sociedad constituida por “asociaciones libres de productores”, autogobernadas y organizadas, para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas (Ibíd. p. 66).

Plantean el concepto de los comunes como:

[...] espacios autónomos desde donde reclamar prerrogativas sobre condiciones de reproducción de la vida [...] núcleo desde los cuales contrarrestar los procesos de cercamiento de reproducción de la vida [...] para desarticular de forma sostenida nuestra existencia del Estado y del mercado (2015: 66).

Reconocen los usos que el capital le da también al concepto y subrayan en la urgencia de no dejar que formas capitalistas coopten el concepto. Federici y Caffentzis, comparten también la dimensión de movimiento manifiesta en los comunes y proponen continuar construyendo sistemas comunales con mayor control sobre el capital y el estado, describiendo algunas características necesarias (ibíd. pp. 67-68):

1. Los comunes no están dados, son producidos. Los comunes no requieren “necesariamente a objetos materiales, sino a relaciones sociales, prácticas sociales constitutivas.”, que garantizan la reproducción de la vida asegurando sistemas de suministro de agua, tierra, bosques y

espacios urbanos pertinentes, como formas de trabajos reproductivos colectivos, y medios de reproducción necesarios.

2. Para garantizar las reproducciones de los comunes, tiene que incluirse una riqueza común. Distinguen entre un bien común y un bien público, ya que lo público es una riqueza colectiva controlada por el estado, y lo común, por lo que controlamos las personas, “lo público es una institución estatal que asume la existencia de una esfera privada de relaciones económicas y sociales que no podemos controlar”.

Para garantizar la reproducción de los comunes, es necesario una riqueza común en forma de recursos naturales o bienes sociales compartidos.

3. Plantean el desafío de conectar la lucha por lo público con aquellas por la construcción de lo común.

4. Los comunes requieren una comunidad.

5. Los comunes requieren de reglas que indiquen cómo utilizar y cuidar la riqueza que compartimos.

6. Igualdad de acceso a medios de (re) producción y la toma igualitaria de decisiones deben ser la base de los comunes.

Federici y Caffentzis, parten también de las experiencias concretas y compilan formas de los comunes fuera del capitalismo como las sociedades de ayuda mutua del siglo XIX, el movimiento por el *software* libre, movimiento de economía solidaria, bancos de tiempo, jardines urbanos, agricultura sostenida por la comunidad, cooperativas de alimentos, monedas locales, licencias *creative commons*, trueques.

Un aporte fundamental es la visibilización del trabajo de las mujeres en la construcción de los comunes en Latinoamérica, por ejemplo, son las luchas de las mujeres contra la explotación forestal, contra la privatización del agua en distintos territorios, mujeres creando formas comunales de reproducción social, comedores populares en Argentina. Comparten la recopilación que Raúl Zibechi elabora de acciones colectivas, como el surgimiento de miles de organizaciones, cooperativas y espacios comunitarios liderados por mujeres en Perú, Venezuela, para tratar asuntos relacionados con la comida, la tierra, el agua, la salud o la cultura, desde formas que recuperan el valor de uso y que operan de manera autónoma frente al mercado y el estado. Cuenta que Argentina, durante el 2001 las mujeres tomaron las calles, “comunalizando” las carreteras, los barrios, asegurando la continuidad de las barricadas al llevar sus cacerolas y organizando asambleas populares y consejos ciudadanos (Ibíd.).

Recuperan de Zibechi, Gutiérrez, Fisher, Bieto y más autoras, experiencias latinoamericanas en donde las exigencias de movimien-

tos sociales logran que estados reconozcan los bienes comunes de las poblaciones, como en Bolivia en 2009 o en Venezuela en 1999 a reconocer a los indígenas el uso de los recursos en sus territorios. Los ayllus y sistemas comunales aymaras y quechuas durante la Guerra del Agua en el 2000 y movimientos emergentes de recuperación de tierras en la periferia de zonas urbanas en diferentes territorios.

3. *Entramados comunitarios*

Al igual que las propuestas anteriores, los entramados comunitarios se distancian de conceptos absolutos. Así también como lo planteó Silvia Federeci, Raquel Gutiérrez cuenta del gran reto por comprender otras formas de transformación social, cuestionando grandes conceptos del pensamiento político contemporáneo, que de maneras diversas, terminan invisibilizando otras potencialidades y formas de transformación social. En ese caso menciona dos críticas. La primera sería un cuestionamiento a los espacios públicos que se definieron como únicos lugares de toma de decisión, dando una especificidad a lo político y separándolo de los demás ámbitos de la vida y una segunda crítica, sería a la separación de lo político hacia el ámbito de lo público y la asignación de lo económico al ámbito de lo privado (2017).

Sobre el primer caso, que en lo personal podría ejemplificar como el caso de asignar lo político a partidos políticos y elecciones de democracia representativa a nivel estatal, vaciando de capacidad de decisión directa a la mayoría de la población. Gutiérrez recupera la discusión de Hanna Arendt sobre la preocupación del colapso de la participación inmediata, sistemática y directa de ciudadanos concretos en la producción de la decisión política de manera regulada y pública (ibíd. p. 135). De tal manera, Raquel Gutiérrez señala que

[...] central ha sido la tendencial privatización tanto de las prerrogativas y mecanismos para producir las decisiones políticas sobre asuntos públicos como, a la larga, de la propia riqueza pública. Así, tras la estatalización o nacionalización de la riqueza social, convertida tras los episodios revolucionarios en riqueza pública estatalmente gestionada, con frecuencia ha tenido lugar una degradación creciente de la política que deja de ser un asunto colectivo —donde amplios contingentes sociales hacen escuchar su voz y sentir su presencia de manera polimorfa y variada— para convertirse en un asunto tendencialmente vacío en tanto la participación colectiva se construye cada vez más como mera simulación y se concentran las

decisiones en otras instancias estatales o partidarias reconstruidas (Ibíd., p. 136).

Como segundo aspecto, la distinción de lo político y lo económico en ámbitos escindidos y contradictorios, fue también utilizada en la tradición socialista y esfuerzos nacional-populares que proponían regular lo económico a partir de lo político, en ese sentido definían el capital como la relación económica primordial provocando que en lo social, se hiciera la siguiente distinción: por un lado “la reproducción de la vida humana en general en tanto conjunto de actividades y procesos destinados a (re) producir fuerza de trabajo” y por otro lado, “las actividades y procesos vitales relativos a la reproducción de la vida humana en general, que no tienen que ver con la reproducción de la fuerza de trabajo” (ibíd., p. 138), dejando lo social entonces, como el conjunto de regulaciones que organizan la vida para la creación de fuerza de trabajo (Ibídem).

La crítica entonces de Gutiérrez es que estos planteamientos no tienen pertinencia para transformar la complejidad social, porque no es suficiente con categorizar lo social como único ámbito de la reproducción de la fuerza de trabajo, separado de la producción y reproducción de la vida en general. Así que propone, mirar lo social/político-económico como un conjunto para “reflexionar sobre la transformación simultánea de los ámbitos políticos y económicos contemporáneos a la acumulación del capital”, donde lo social es el ámbito plural donde ocurren los procesos que garantizan la producción y reproducción de la vida (Ibíd., p. 139).

Ante la necesidad de reivindicar la lucha, pero sin convertirla en un dogma, Gutiérrez y Salazar plantean la transformación social como “el despliegue de la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no sea la dominación, la explotación y el despojo” (2015. p. 19).

Plantean también una distancia con el discurso crítico que reproduce la linealidad de la historia, donde se concibe como una sucesión de etapas, planteando que todo lo que no estuviera integrado al capital era nombrado como precapitalista, idea la cual llevó a concluir que el campesinado es resultado de las necesidades de producción (ibíd., p. 20), entonces proponen que no todo lo comunitario es anticapitalista, pues no está determinado ex ante de la dominación, pues no se existe únicamente por el capital, ni como solo negación a partir del capital (Ibíd. p. 21).

Proponen los entramados comunitarios como:

constelación de “compartencia” —jamás armónica o idílica, sino pletórica de tensiones y contradicciones— que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples —siempre concretos, siempre distintos en tanto renovados— que tienden a satisfacer o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por lo tanto individual (2015, p. 22).

Los entramados comunitarios compilan características y sintetizan con elementos de la comunalidad y los comunes, en el comprender el permanente movimiento, en concebir los entramados comunitarios como procesos y no como cosas, en recuperar la potencia del encuentro entre personas para asegurar las decisiones colectivas sobre la producción y reproducción de la vida.

Entreverarse: Saberes emancipatorios y entramados comunitarios

La comunidad, la comunalidad, los comunes, todas propuestas que reivindican el movimiento, donde habita la memoria para el continuo aprendizaje de los pueblos y que, junto con sus contradicciones, nos cuenta también de entramados, de lo profundamente entreveradas que estamos las personas. Los saberes igualmente movimiento que son prácticas emancipatorias e insurgentes contra las dominaciones y autoritarismos, nos refrescan las esperanzas ante las múltiples violencias.

Los entramados comunitarios son territorialidad que puede habitar un espacio físico o incluso virtual de diversas maneras. En un mismo espacio pueden existir distintas territorialidades, las cuales pueden estar o no en conflicto. En la disputa entre territorialidades, los movimientos desarrollaron procesos pedagógicos y formas de proteger saberes o transformarlos para asegurar la producción y reproducción de la vida. La tendencia es que los saberes emancipatorios necesitan de los entramados comunitarios y viceversa, son producto de la reciprocidad, uno no se puede entender sin el otro, así como Ramón Vera recupera de Raymond Pannikar, en comprender que somos un cruce de caminos y por lo tanto el saber siempre se construye en colectivo.

En ese sentido, es fundamental recuperar el vínculo con lo material, la triada social/política-económica que plantea Raquel Gutiérrez, vuelca la mirada a una relación ancestral de la humanidad, el sabernos parte de una serie de relaciones que son necesarias de

equilibrar. Lo sabían antiguas comunidades no necesariamente anarquistas y socialistas de Europa (así como lo recuperó Ivan Illich, Vera, s.f.), como también lo sabe el pueblo mixe, zapoteco, bribri, tzotzil, tojolabal, garífuna, mapuche, bröran, los pueblos campesinos del Movimiento de los Sin Tierra o las organizaciones de mujeres que se juntan para compartir ollas comunes en Buenos Aires, Argentina y tantos otros espacios que no suceden permanentemente.

Estas relaciones entre relieves, ríos, bosques, llanuras, desiertos, grandes núcleos urbanos, conflictos ante la acumulación por desposesión, planteó a los pueblos el cómo garantizar la producción y reproducción de la vida generando la creación de identidades diversas y de formas diversas de construir insurgencias, emancipaciones, transformaciones. Dependiendo de la presión que sientan las comunidades en asegurar sus territorialidades, ante la imposición de límites o el borronero difuso de estas, así se rearmen.

Esto lleva a otro principio fundamental, la necesidad de decidir sobre lo que pasa con los bienes comunes, con su producción y reproducción desde espacios directos, sistemáticos y constantes por parte de todas las personas sobre todas las áreas de sus vidas. Nos encontramos ante una gran tensión: los bienes comunes son administrados por la institucionalidad pública, separando al ámbito de lo privado, la decisión sobre lo que pasa con los bienes comunes. En contraposición, las asambleas, redes, grupos de escucha, congresos, encuentros, reuniones, espacios para la expresión, la reflexión, la acción, están tejiendo un intercambio de saberes emancipatorios en todas partes, con diferentes intensidades y preguntas sobre cómo decidimos, gestionamos y garantizamos la continuidad de la producción y reproducción de la vida.

Por último, reflexionar sobre las escalas en el uso de saberes y la configuración de entramados comunitarios, nos plantea retos en cómo pensar la ruptura con entramados de la masificación, la industria, los agronegocios, el sistema de transporte por hidrocarburos, la mercantilización que expande los límites a cosificar lo inmaterial, el flujo de capitales financieros, la toma de decisión dislocada y localizada de corporaciones, de gobiernos y organismos financieros internacionales por todo el planeta. Pensar y accionar desde las escalas desde los aprendizajes en esos saberes emancipatorios y entramados comunitarios, en la pertinencia de localizar y glocalizar las resistencias, puede abrir la posibilidad de fortalecer las resistencias y convertirlas cada vez más en ofensivas.

Referencias

- Bollier, D. (2014). *Pensar desde los comunes*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Caffentzis, G. y Silvia F. (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. En: ¿Común para qué? El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. N°1 octubre 2015. Puebla, México, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- Ceceña, A. (2008). "De saberes y emancipaciones" En Ceceña (comp.), "De los saberes de la emancipación y de la dominación". Buenos Aires, CLACSO.
- Díaz, F. (2007). Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe = Ayuujksënää'yën - ayuujkwënää'ny - ayuujk mēk'ajtën, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de: <http://rusredire-lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- González, P. (2004). Las nuevas ciencias y la política de las alternativas. En *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*, Barcelona, Anthropolos-unam-ii s, 2004, pp. 283-357.
- Gutiérrez, R. (2017). Horizontes comunitarios-populares. Producción de lo común más allá de políticas estado céntricas. Madrid, Editorial Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015) Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producción de lo común como punto de partida para reflexión crítica y la práctica política. En ¿Común para qué? El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. N°1 octubre 2015. Puebla, México, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- Korol, C. (2008). La subversión del sentido común y los saberes de las resistencias. En Ceceña (comp.). "De los saberes de la emancipación y de la dominación". Buenos Aires, CLACSO.
- López, G. (2011). Eso que llaman comunalidad. La jornada 08-01-2011.México. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2011/01/07/index.php?section=opinion&article=018a2pol>
- Luchadoras (directoras). (2015). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui [Serie de televisión web Rompeviento t.v.]. Recuperado de: <https://youtu.be/SY32cphYDiI>
- Martínez, J. (2002). Comunalidad y Autonomía. México, Espora. Publicado originalmente en Estrategia por Revolución. Recuperado de: http://era-mx.org/Estudios_y_proyectos/RecupBosq/Comunalidad_y_Autonomia.pdf
- Martínez, J. (2009). Eso que llaman comunalidad. Oaxaca, México: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú.
- Ribeiro, S. (2012). Desviación de poder. La Jornada. Enlace: <http://www.jornada.unam.mx/2012/07/28/opinion/028a1eco>
- Vera, R. (2015). El valor de la vida. Columna 16 de noviembre de 2015. Desde los fuegos del tiempo. Desinformémonos. Enlace: <https://desinformemonos.org/el-valor-de-la-vida/>
- Vera, R. (2016a). En el adentro y el afuera de la piel del mundo. Columna 20 de junio 2016. Desde los fuegos del tiempo. Desinformémonos. Enlace: <https://desinformemonos.org/en-el-adentro-y-el-afuera-de-la-piel-del-mundo/>
- Vera, R. (2016b). Ejercer nuestros saberes es su mejor protección. Columna 15 de agosto de 2016. Desde los fuegos del tiempo. Desinformémonos. Enlace: <https://desinformemonos.org/ejercer-nuestros-saberes-es-su-mejor-proteccion/>
- Vera, R, et al. (2016) El Libro de los Saberes. México, Planetaria y Argentina, editorial Tierra del Sur.

- Vera, R. (s.f.) La comunidad como ideal vs. la comunidad como idea nueva. Correo personal 3 de junio.
- Zibechi, R. (2008). Ecos del subsuelo: resistencia y política desde el sótano. En Ceceña (comp.). "De los saberes de la emancipación y de la dominación". Buenos Aires, CLACSO.

Tejer equilibrios: Sentipensares y caminos de mujeres sanadoras en *Iximulew*

Mariana López de la Vega ¹

Con amor para Nahui

Somos las raíces, somos la flor y vamos a ser la semilla

Mujeres mayas

Yo soy tú y tú eres yo. *Nehuatl te, tehuatl ne* en lengua náhuatl, *In Lak'ech Hala Ken* en idioma maya que significa "Yo soy otro tú, tú eres otro yo". Este es uno de los tantos aprendizajes que varias culturas tienen como parte de sus saberes ancestrales. Este planteamiento se puede encontrar en varios pueblos de *Abya Yala*² y refleja claramente el concepto de unidad y la conexión existente en los seres vivientes en las cuales los cuidados y el bienestar se desarrollan de forma colectiva. Por ello, consideramos pertinente compartir un trabajo que narra los testimonios de tres mujeres sanadoras ancestrales de *Iximulew*, nombrado hoy Guatemala. Sus palabras plantean algunos de los que caminos que han pasado para ser sanadoras y la forma en que cultivan la vida ante los retos y dificultades que el tiempo

¹ Pasante de investigación 2016, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

² *Abya Yala* es un término de origen kuna que se usa para nombrar lo que se ha llamado según la tradición occidental colonial como América. Ha sido asumido por distintos pueblos y sectores como un posicionamiento político para reivindicar el derecho a la autodesignación y distanciarse así de la imposición que la colonialidad ha ejercido sobre nuestros territorios, cuerpos y existencias.

presente conlleva, desde las diversas formas de opresiones, así como las características de la actual configuración del capital, como son los proyectos extractivistas y de despojo territorial.

Este escrito se ha elaborado con un cruce importante de varias temporalidades e intencionalidades. Los tiempos del capital, los comunitarios, los de las colectividades. El porqué de los testimonios es para relevar y conocer el trabajo comunitario y de salud que hacen las mujeres en sus propios contextos y cómo conjugan los saberes ancestrales para mantener la vida. Consideramos que ante las situaciones convulsas que vivimos en nuestra América conocer las redes y los trabajos que se efectúan pueden contribuir a reforzar las redes existentes y ampliar los caminos de transformación social y de búsqueda de equilibrio con el universo, tomando en cuenta que desde el estar y sentir el mundo de las comunidades y las sanadoras existe una relación de unidad con el universo diferente a la hegemónica occidental³.

Tejer los saberes ancestrales ante las opresiones histórico-estructurales

Durante centurias se han transmitido conocimientos y saberes de pueblos y colectividades que plantean distintas formas de estar y concebir el mundo. Pensadas en ámbitos integrales, estas concepciones parten de una conexión con el universo. Desde este estar en la vida, la relación con lo viviente se plantea desde mantener distintos equilibrios: energéticos, sociales, comunitarios, espirituales, territoriales, etc. Las formas para lograrlo se han transmitido por la compartición de principios básicos de bienestar. El planteamiento central es que como dice el abuelo *K'iche* Roberto Ventura "todos somos energía, que nos movemos cada día por la energía del sol y la vida"⁴ en tanto los seres humanos ofrendemos y agradecemos el estar aquí en la tierra.

Sin embargo, en el orden sistema mundo, actual en diferentes momentos de su organización, se han desarrollado distintas estrategias para lograr la desvinculación de los seres humanos con el

³ Cfr. Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa*, (19), 31-58.

⁴ Cfr. Consejo mayor de médicos Maya'ob'por nacimiento, (2016), *Raxnaq'íl Nuk'aslemal*. Medicina Maya en Guatemala, Cholsamaj, Guatemala.

universo. Ejemplo de esto es la razón ilustrada⁵ en la cual se posibilitó el reforzamiento de miradas antropocéntricas y androcéntricas como ejes fundantes de la modernidad capitalista. El patriarcado, el capitalismo, la relación de raza, clase, en las formas de relación social son constituyentes de este orden dominante en todos los ámbitos de la vida humana, que van desde una relación de desconexión con el universo, la ruptura de los vínculos comunitarios hasta la negación de la praxis erótica.

Esto se puede ejemplificar en la separación del cuerpo-mente, lo cual también ha llevado a que se priorice la concepción de la relación salud-enfermedad en donde se atiende el cuerpo físico, dejando a un lado la relación emocional, espiritual y comunitaria.

Desde esta negación de los diferentes cuerpos —en tanto también las relaciones trascendentes con el universo-, las rupturas comunitarias y las violencias que atraviesan por múltiples opresiones y ahora por el despojo territorial varias colectividades de mujeres desarrollan trabajos para mantener la vida; desde varios ámbitos, los privados y los públicos, en los espacios de crianza, de colectividades, los espacios de cuidado, los de defensa territorial, de rearticulación comunitaria, los de la salud colectiva. En estos espacios la participación de las mujeres es relevante y ha sido un trabajo que muchas veces ha sido invisibilizado o planteado en un segundo plano. Esto por varias razones, tanto por el silenciamiento de la historia y participación de las mujeres por la construcción social patriarcal hasta por una parte de la sociedad que consideran que para la transformación social estos trabajos son necesarios pero secundarios.

Por todo esto abrevamos para elaborar este tejido desde una matriz de investigación feminista⁶ la cual ubicará la importancia de las redes y de las genealogías⁷ para mantener una salud integral frente a los diferentes embates de las actuales relaciones sociales desde la experiencia de las mujeres. En el centro de la investigación

⁵ Cfr. Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

⁶ Cfr. Bartra, Eli (comp.), (1998), *Debates en torno a una metodología feminista*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

Blazquez Graf, Norma, Flores Palacios Fátima, Ríos Everardo, Maribel, (coord.), (2010), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, UNAM, México.

⁷ Cfr. Restrepo, Alejandra, (2016), La genealogía feminista como método de investigación feminista en Ciencia, Tecnología y Género, XI Congreso Iberoamericano, julio 2016.

abrevaremos del trabajo de las mujeres desde su testimonio para reflexionar, aprehender y vincular la relevancia del trabajo de cuidado en el cual se han desarrollado redes importantes, se han transmitido conocimientos que han permitido la compartición de estos saberes desde las genealogías feministas, los testimonios y los diálogos de las memorias.

Por todo ello las preguntas que nos hacemos en esta reflexión entonces, son: ¿de qué maneras se ha puesto como centro la vida?, ¿qué papel y trabajo han desarrollado las mujeres?, ¿qué implicaciones críticas lleva esta postura?

Hay varias respuestas a estos cuestionamientos. Una de ellas la hemos encontrado en los procesos que han ejecutado varias mujeres sanadoras en Guatemala, las cuales después de momentos profundos de conflictividad social de un periodo de posguerra han reflexionado y accionado formas de transformar la realidad y luchar por una salud integral ampliada —en relación con el ser, la comunidad, el universo y que lo nombran en castellano como sanación— y ponen en profunda discusión la política, lo político y el sentido de la vida. Esto tiene como repercusión la forma en que se plantearon las posibilidades no solo de preservar la vida sino de mantenerla dignamente construyendo alternativas políticas-pedagógicas por medio de redes y conocimientos transmitidos durante centurias.

Colectividades de mujeres en Iximulew, hoy llamado Guatemala

Las mujeres compartimos luchas y al mismo tiempo violencias diferenciadas por ser mujeres. Guatemala no es la excepción, cuenta con un Estado que desde su nacimiento se concibió como racista, clasista y monoétnico⁸. Si bien se han dado transformaciones resultado de las demandas de la sociedad y de los pueblos indígenas estas no son suficientes y continuamente se alza la voz y se pone el cuerpo para defender sus territorios y las formas de vida de cada pueblo. En este sentido las luchas que han dado las mujeres han puesto en el centro la relevancia de defender no solo el territorio sino el territorio-cuerpo-tierra. En tanto se ubica el cuerpo como el primer territorio,

⁸ Esto lo podemos ubicar en la historia del Estado nación guatemalteco, las formas en que se articularon los privilegios de una élite sobre la mayor parte de la población y en la articulación de las relaciones sociales. Si bien una parte del reconocimiento de la interculturalidad y los derechos de los pueblos indígenas se ha ganado por medio de lucha y movilización.

la defensa del cuerpo-tierra implica “la recuperación del territorio tierra como una garantía del espacio concreto territorial donde se manifiesta la vida en los cuerpos”⁹. Desde este planteamiento y de hacer política en la comunidad varias mujeres se han articulado para hacer frente a las violencias, generando otras propuestas éticas y formas diferenciadas de hacer política y sentí pensar lo político. Las mujeres sanadoras —con la amplitud de esta relación— mantienen la vida, pues ser sanadora implica un aporte a la comunidad en tanto es algo que representa formas de equilibrio comunitario, lo cual cuenta con un análisis profundo de las relaciones sociales y de la complejidad socio política.

Caminos de mujeres sanadoras: sus testimonios

Las voces y *sentipensares* que aquí se presentan son los de Angélica Choc, mujer indígena maya *Q’eqchi’*, defensora de los derechos humanos del departamento de Izabal, Guatemala. Choc ha denunciado y es querellante junto otras 12 personas contra la empresa canadiense Hunbay Minerals, la cual ha ejecutado intimidaciones contra la comunidad y ha hostigado y asesinado a algunos de los integrantes, entre ellos Adolfo Ich, su esposo; de María Graciela Velásquez, mujer sanadora del departamento de Totonicapán, comadrona, contadora del tiempo, forma parte de la Asociación Kawuq y de Tzkat Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo comunitario desde Iximulew; y Ana Laínez Herrera, mujer autoridad maya *Ixil*, sanadora, ex insurgente e integrante de la alcaldía indígena de la comunidad Ixil en Guatemala¹⁰.

Todas ellas han relatado que para ser sanadora pasan por un trabajo y un compromiso, en el cual se encuentran diferentes caminos de petición, pues el trabajo de sanación implica una profunda relación con la espiritualidad. Laínez, relata que la espiritualidad:

... la espiritualidad no es un juguete, es el contacto, la comunicación con las energías, es uno de los pilares de la cultura y de la rela-

⁹ Cabnal, Lorena, (2010), Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de *Abya Yala* en Feminismos diversos: el feminismo comunitario, ACSUR, Las Segovias. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> Consultado en enero 2017, 22

¹⁰ Estos diálogos se desarrollaron en el marco de la Pasantía de investigación efectuada en el Departamento Ecuménico de Investigaciones.

ción con nuestros hermanos mayores, que son el agua, los árboles, las piedras, todo lo que nos rodea. Para mí de ahí parte y el idioma es otra forma, pero viene como otro pilar de lo nuestro porque es una forma de cómo comunicarnos entre nosotros decir las cosas las que queremos, pero ya con el español como que se complica un poco. Hablando de los pilares de la cultura por decirlo así uno es la espiritualidad, otro es el idioma e independientemente de cómo fue que surgió el traje que tenemos nos identifica aunque muchas veces se dice que cada traje quedó como que los españoles dijeron este va a ser rojo o verde, lo hicieron para identificar como era su grupo pero los abuelos y abuelas fueron generando su creación en cada traje y de esa forma fueron plasmando el tejido, su traje otra forma de mantener la cultura, no desaparece aunque vengan las guerras o lo que vengan y se va transmitiendo de generación en generación con las hijas por lo menos hay algunos varones...

De esta manera la sanación o el bienestar comunitario tiene su correlato con la relación y el movimiento de la cultura de manera que se conjuga con la necesidad de mantener los espacios ante las diferentes transformaciones históricas. La pertinencia de los conocimientos y sabiduría se plantea también en contextos arduos como las guerras. Es decir, el proceso de sanación está vinculado con la memoria en tanto estos avocan a recordar los saberes ancestrales.

El conocimiento de la sanación se transmitió desde las abuelas y los abuelos, como bien lo plantea Choc¹¹, cuando relata:

Las mujeres tenemos un don, de nuestras ancestras, abuelas y abuelos. Ellos eran muy sabios y esa sabiduría aún nosotros la tenemos, la de poder conectarnos con la madre naturaleza y de comunicarse a través del Fuego. Yo me identifico con el fuego, con el sol, con la sangre que corre en nuestras venas y el color rojo... Tengo que tener el fuego en la casa...

Este conocimiento se vincula con elementos del universo como son el fuego, la tierra, el agua o el viento. Además de que está cruzado por los tiempos de nacimiento y de engendramiento, como parte de la lectura y el movimiento del tiempo en el universo.

Velásquez, por su parte, nos narra:

Bendito el ajaw. Mis abuelos me cuentan que el día que yo nací fue un día muy sagrado —todos los días son sagrados— Mi bisabuela era comadrona y mi bisabuelo contador del tiempo, guías

¹¹ Diálogo efectuado con Choc, el 20 de enero del 2017 en ciudad de Guatemala.

espirituales. Cuando yo nací dijeron que ella va a ser comadrona, va a ser guiadora, va a guiar comunidades ella puede ser grande, ella puede ser una gran lideresa. Va a seguir sus estudios. Van a haber cambios. Después mis abuelos fallecieron, pero me dejaron transmitida su energía y la sabiduría de ellos. Desde mis 13 años atendí el primer parto y luego me seguí. Dice mi mamita que solo mi saliva les echaba y curaba... mi mamá me lastimó cuando hice el primer parto, pero yo lo había soñado un mes antes. Cuando lo hice me dieron una tunda por haberlo hecho. Yo por eso estoy luchando a favor de que se transmita el conocimiento. Yo tengo esa experiencia de trascender de transmitir el conocimiento...

En ese sentido el conocimiento y las formas en que una puede colaborar en la salud tiene una fuerte relación con algunos de los elementos centrales de la naturaleza en ese sentido, Choc es una mujer de fuego:

Mis padres han sido guías espirituales... mi conocimiento. La identificación con el fuego lo traigo en la sangre, me lo engendraron. El fuego habla y nos responde. Esto no los engendraron nuestros padres y nosotras a los hijos. Nos pasaron esta energía y sabiduría. No necesitamos nivel académico para poder defendernos. Tengo el don de poder apoyar a las comunidades con la sabiduría que tengo, gracias a Dios. Tengo mis palabras, mi voz para poder dialogar. Me han dado la sabiduría también con las plantas para usar. Si yo no me conecto con el fuego no puedo hacer nada. La fuerza que yo tengo es el fuego, yo soy una mujer de fuego...

En ese sentido, dentro de la transmisión de conocimientos se hace una relación de la transmisión de saberes ancestrales en unión con los de la naturaleza, es decir, un maestro es el fuego, como maestra es el agua. Los elementos sagrados y la divinidad confluyen en el cuerpo-templo de las sanadoras que se extiende a la comunidad:

... El fuego me dice qué plantas hay que ocupar. Cuando uno hace la ceremonia es ahí donde te avisan las abuelas y los abuelos cómo te va a ir y es ahí donde una va a tener la confianza de lo que está haciendo, esos meses te va a ir bien. Siempre precavido porque tenemos nuestros dones, ese regalo de ser sanadora pero también con mucho cuidado. Yo no me di cuenta de que tenía ese don desde pequeña, fue hasta grande, después descubrí los resultados porque cuando una acompaña y no lo siente no se conecta, pero cuando de corazón de verdad quieres hacer algo y pides se da, así lo descubrí...

El trabajo de sanación se encuentra en relación con un servicio a la comunidad. Por ejemplo, para Choc la relación del trabajo con el fuego también repercute en el cuidado de su propia comunidad sobre todo cuando se desarrollan las ceremonias. La comunidad es despojada de su territorio y en ese sentido ante el asesinato de su esposo y posterior desplazamiento de su territorio, Angélica mantiene el trabajo de protección y cuidado comunitario con el fuego, con las ceremonias. Las cuales también le ayudan a encaminar el proceso que está ejecutando en la demanda contra las mineras.

... Ante las situaciones de opresión. Cuando nuestra presencia física no es posible sé que nuestra presencia espiritual está presente. Yo sé que a través del fuego llega la energía...

Las diversas formas de acompañamiento político que se dan se presentan en tanto reconocimiento de que son mujeres sanadoras, porque ponen en el centro la vida y que la articulación y la forma política necesita otra organización y posibilidades del trabajo político de acuerdo con otra visión y aprehensión de las necesidades comunitarias. Por ello, la reivindicación de la politicidad de ese trabajo repercute en la fuerza de la subjetividad política de una acumulación de experiencia y visiones que han problematizado la situación existente y las diferentes imbricaciones de opresiones. Por ello también el planteamiento del cuerpo como territorio político, evoca una transformación de las formas posibles de pensar el mundo.

Así, una de los puntos centrales de las propuestas de sanación es desmontar los dolores y los sufrimientos, no solo de la persona con quien están trabajando sino de la comunidad entera, como los procesos llevados a cabo de los tejidos de memoria, la sanación de las violencias, el cuidado del cuerpo-territorio, en un ámbito con mayor amplitud pues las mismas sanadoras, se ubican en tanto defienden la vida y plantean la importancia fundamental de hacer redes para sostenerse. En ese sentido la *Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew, Guatemala* tiene como uno de sus objetivos principales mantener redes de acompañamiento entre mujeres, donde engarzan un profundo análisis político de la situación existente, en tanto la situación de opresión y despojo territorial como la interseccionalidad de opresiones les afecta la vida cotidiana y se manifiesta en la salud y posibilidad de mantener el hilo comunitario ante la disgregación e individualidad promovida por el capital.

Choc relata:

... Cuando alguna no tiene una energía fuerte para la lucha, la apoyo, la escucho. Una lo siente, platicamos y dialogamos para hacer conciencia que entre nosotras mismas nos debemos de querer porque si no quién por nosotras. Platicar, apoyarnos, entendernos nos permite hacer el espacio de sanación juntas. Nosotras vamos viendo los elementos simbólicos y de trabajo, entre nosotras nos respetamos porque hacemos lo mismo; la espiritualidad, el sentir la conexión porque somos sanadoras, hijas de la Madre Tierra porque no hay una diferencia en la conexión. Por eso cuando dicen hay espacio una lo puede hacer a su forma cada quien lo tiene, pero el valor es lo mismo, nuestra conexión. Ellas saben lo que estoy haciendo. Si me llaman allá y hay una ceremonia sé a qué voy...

También en las lecturas de las mujeres está el trabajo en la relación con otras mujeres:

Velázquez les dice a las mujeres sanadoras mestizas que tienen la raíz de las abuelas y los abuelos. El mestizaje fue impuesto. La sangre no se confunde. Tenemos la misma energética. Somos una sola. Todas somos iguales. Siempre elevando nuestra autoestima todas en unificación, en unión se hace la fuerza.

En este sentido la apuesta por el trabajo de sanación implica la construcción de genealogías de la transformación de los saberes, la potencialización de la subjetividad política, el trabajo de reconocimiento tanto de los sistemas de opresión como de las diferentes apuestas de vida que integren no solo los conocimientos ancestrales sino el reconocimiento de los dolores y las diferentes formas de opresión y violencias, pues la sanación de ellos implica que el trabajo de transformación va por vínculos amorosos, no coloniales ni mercantiles, que pueda conjugar la diversidad en movimiento.

A modo de un nudo en el tejido: los aportes comunitarios de las sanadoras

El trabajo de las mujeres y su organización en este siglo plantea una interrelación entre los saberes comunitarios, las memorias de corto y largo alcance, la organización social y la defensa del territorio. Lo cual no solo conforma una fuerte crítica a la episte-

mología imperante, sino que también representa apuestas profundas por la construcción de otras formas de vida que ellas mismas problematizan sobre diferentes caminos que construyen para enfrentar las violencias existentes.

Ser sanadora implica un aporte a la comunidad en tanto es algo que representa formas de equilibrio comunitario, lo cual cuenta con un análisis profundo de las relaciones sociales y de la complejidad socio política.

Parte del potencial teórico que cuentan los saberes de mujeres consiste en que han incluido los diferentes espacios-tiempos que se conjugan con la modernidad y las formas ancestrales, en los cuales no solo es entrecruzar la permanencia de los saberes comunitarios, sino ubicar las diferentes formas en que las mujeres han construido organizaciones comunitarias, la defensa de los territorios y la crítica a las diferentes maneras de vivir las opresiones.

El trabajo tiene una fuerza vital para mantener las comunidades, para renovar y reconocer el trabajo creativo y cotidiano que se desarrolla para mantener la vida. La posibilidad de ello es en colectividad y en alianzas que les permitan dignificarse aún ante los desplazamientos y las múltiples violencias que se viven, pues en los procesos de sanación entran varias dimensiones de la vida social

Es decir, uno de los retos es mantener los conocimientos ante el pesar del enmarcado de opresiones, en colectividad y en dialogicidad de forma tal que puedan mantener la red de vida.

México-Tenochtitlan, 2019.
Tejedora de palabras