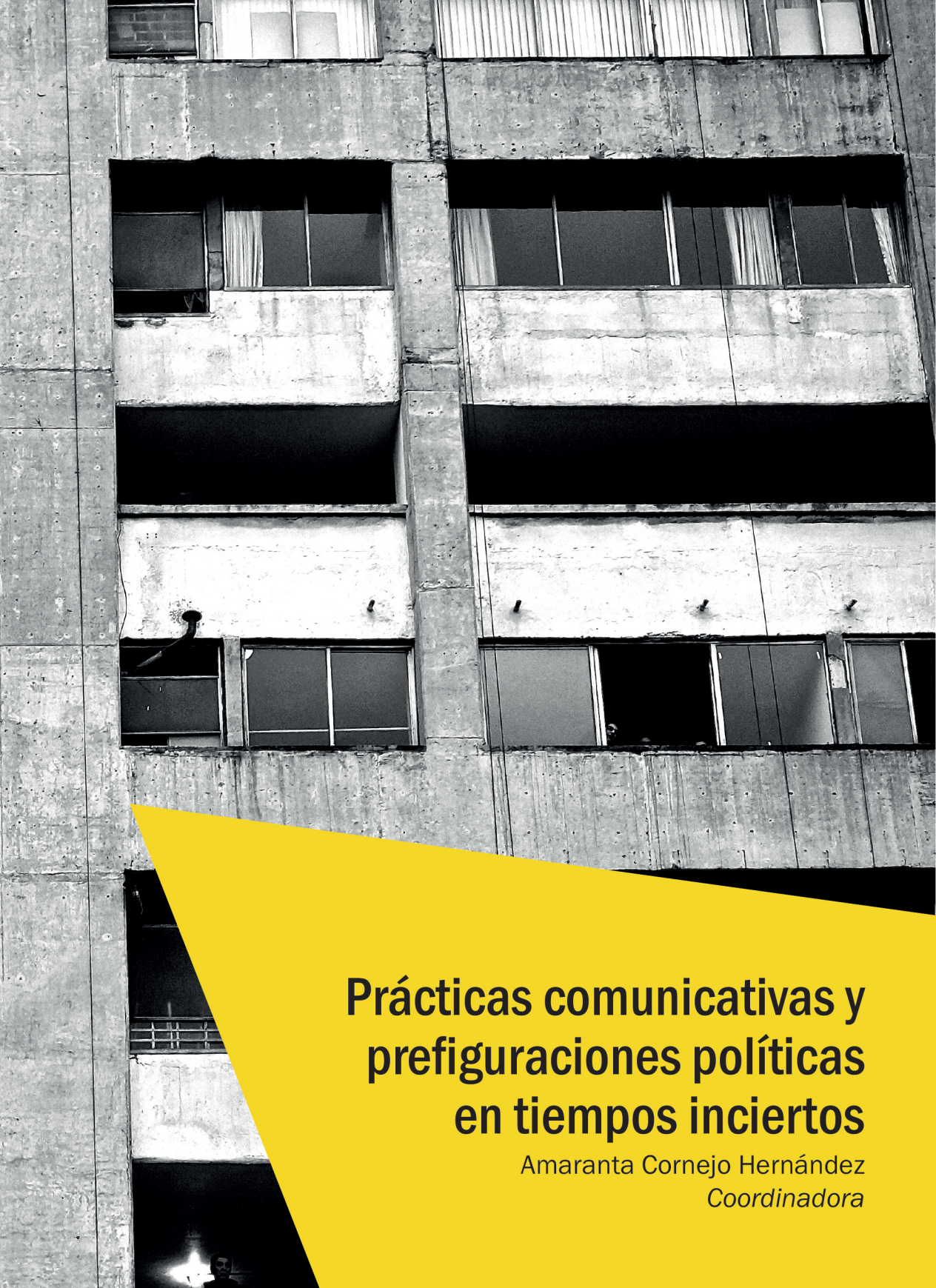




Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos

Amaranta Cornejo Hernández
Coordinadora

Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos

Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos

Amaranta Cornejo Hernández
Coordinadora



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

303.4
P73

Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos / coordinadora Amaranta Cornejo Hernández. -- 1a. Ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : UNICACH, 2018. 244 páginas : 17 x 23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-035-5

1. Problemas sociales – política. 2. Violencia de género – mujeres. 3. Violencia – cultura – condiciones sociales. 4. Mujeres – condiciones sociales.

I. Cornejo Hernández, Amaranta, coordinadora.

Primera edición: mayo de 2018

D.R. © 2018, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1 Av. Sur Poniente 1460,
29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
www.unicach.edu.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza
29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Tel. y fax: (967) 678 6921, ext. 106
www.cesmeca.mx
editorial.cesmeca@unicach.mx

ISBN: 978-607-543-035-5

Impreso en México / Reservados los derechos.

La impresión de esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Mixto (CONACyT) Gobierno del Estado de Chiapas.

Foto de portada: Carlos de Jesús Gómez Abarca. “De Tlatelolco a Ayotzinapa”, 2014.

Diseño de portada e interiores y diagramación: Gabriela Soriano Segoviano
Corrección de estilo: Beatriz Álvarez Fernández

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos, quienes garantizan su calidad, actualidad y pertinencia.

Índice

Prefacio	
<i>Amaranta Cornejo Hernández</i>	7
I Las prefiguraciones en/de/desde Internet	11
Ética <i>hacker</i> y comunalidad digital: la necesidad de construir una Internet biodiversa en tiempos de crisis	
<i>Domingo Manuel Lechón Gómez</i>	13
Los quehaceres de mujeres ciberfeministas como propuestas políticas imprescindibles en el contexto actual de México	
<i>Liseth Mariana Pérez Manríquez</i>	41
II Los discursos y las prácticas desde la corporalidad	67
Mujeres narrando(se) en la violencia. Construcción del sujeto femenino y vida cotidiana en la “guerra contra el narcotráfico”	
<i>Miriam Bautista Arias</i>	69
Mujeres de calle que enuncian, denuncian y anuncian a través de sus cuerpos	
<i>Mónica Orozco Torres</i>	91
Distanciar los cuerpos: el imaginario racializante sobre las trabajadoras domésticas	
<i>Andrea de la Hidalga Ríos</i>	113

III Prefiguraciones desde lo común y en tiempos inciertos	133
De artefactos político-estéticos, performatividad y comunicación en la acción colectiva contenciosa por Ayotzinapa <i>Cristina Híjar González</i>	135
México un país <i>levantado</i> . Resistencias frente a los mega-proyectos neoliberales y sus consecuencias después de los sismos de 2017 <i>Reyna Sánchez Estévez</i>	155
Discurso sobre violencia de género desde las voces de mujeres indígenas: una mirada feminista y descolonial <i>Juan Vicente López Rodríguez</i>	181
De Ríos y Palabras. Las mujeres del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) y sus prácticas comunicativas <i>Luz Aida Ruiz Hernández</i>	211
Semblanza de las autoras y los autores	242

Prefacio

Amaranta Cornejo Hernández

Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos es una apuesta que responde a una noción de lo común. Desde ahí, en un encuentro de muchas complicidades y voluntades, contar con recursos del Fondo Mixto (CONACYT) del Posgrado en Estudios e Intervención Feministas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) me llevó a idear un libro colectivo que respondiera más al tipo de compromiso que quería asumir: lo común, lo colectivo, el pensamiento colaborativo. Con los consejos de Claudia Magallanes Blanco, Guiomar Rovira Sancho y Reyna Sánchez Estévez, el sueño de generar un libro que imbricara el feminismo, el género y la comunicación fue tomando forma desde los ejes que podrían estructurar la publicación. El título se construyó así desde un sentipensar colectivo.

El paso siguiente fue convocar miradas frescas sobre distintas prácticas comunicativas que difractaran las luces para acercarnos a entendimientos parciales de realidades complejas. Así, con el apoyo de Claudia y Guiomar invité a docentes y egresadxs de las maestrías de Estudios e Intervención Feministas (CESMECA), Comunicación y Cambio Social (Universidad Iberoamericana-Puebla) y Comunicación y Política (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco). La respuesta de lxs colaboradorxs no sólo fue positiva, sino entusiasta y por demás comprometida a lo largo de todo el proceso que ha implicado esta publicación.

La metodología de trabajo que hizo posible el libro permitió generar un espacio de encuentro y retroalimentación entre quienes participamos en él. Así, propuse trabajar en torno a tres grupos temáticos. A pesar de las distancias geográficas de quienes integraban cada grupo, las y los integrantes de estos decidieron la mejor forma para hacerse llegar sus comentarios en torno al material que cada quien pensaba desarrollar. Este objetivo se cumplió parcial-

mente dada la complejidad para empatar las agendas de cada colaboradorx en tan breve periodo de tiempo; sin embargo, el acierto fue la iniciativa que cada integrante del grupo tuvo para gestionar una forma más o menos colaborativa que fuera más allá de una mera compilación de textos. Así, hubo quienes se intercambiaron sus textos para después socializar sus comentarios por correo electrónico, o incluso quienes lograron sostener una conversación por Skype para al menos conocerse a partir de los temas que trabajarían en cada artículo. Como siempre, nos faltó tiempo.

El proceso del libro, quiero insistir, en tanto encuentro de voluntades compartidas, ha tenido como antagonista al tiempo, ya que el proyecto arrancó en el otoño de 2017 con el acelerador puesto por los tiempos burocrático-administrativos. La premura intensificó la potencia de la colaboración. Además de lxs autorxs, lxs dictaminadorxs fueron centrales en la rigurosidad del trabajo, aportando su atenta mirada y generosa aportación de recomendaciones que permitieran hacer más clara y contundente la aportación de cada texto. No es baladí decir que este trabajo se realizó en medio de las celebraciones decembrinas y el fin y arranque de año. Tras varias lecturas, lxs autorxs se dieron a la tarea de revisar y reescribir en mayor o menor medida sus textos, los cuales usted lee en su versión final.

El último paso del libro fue el proceso editorial, para el cual contamos con el apoyo de Isabel Rodríguez, del área editorial del CES-MECA, quien atenta y amablemente nos guió por los vericuetos del proceso editorial y los trámites administrativos.

Así, el libro que ahora se dispone a leer es una constelación de voluntades, corazones, reflexiones, sentires, y análisis que describe y analiza prefiguraciones políticas en México y Honduras. El hilo que entrevera las aportaciones, divididas en tres secciones con temáticas afines, se nutre de propuestas teórico-metodológicas feministas y de género como apuesta epistémica para generar conocimientos parciales, situados, implicados y de colaboración. Es en la imbricación de dos campos de conocimiento, el feminismo y la comunicación, que quienes participamos en este libro recreamos una comunidad como la que Marina Garcés reconoce en la escritura y la lectura porque nos exponen a:

[...] una experiencia de la complicitad que no depende de ninguna comunidad preexistente, identificable o representable. Leer es entrar, pues, en una soledad que inventa sus propios cómplices: autores, personajes, amigos, interlocutores, y que no pueden dejar de hacerlo. Cada libro abre un mundo de

afectos, dentro y fuera de él, de ideas que conectan con otros, etc., desencajando los mapas identitarios, políticos, afectivos, ideológicos, estéticos, lingüísticos... (Garcés, 2014: 5).

Es desde esta intensa prefiguración política de hacer comunidad en la generación de conocimiento que le invito a leer los diez textos que componen el libro. Algunas de nuestras preocupaciones sociales, y por ende apuestas de transformación, están vertidas en las siguientes páginas, y desde ahí esperamos contribuir en estos tiempos inciertos.

Referencia

Garcés, Marina (2014). *Común sin ismo*. México: Pensaré Cartoneras.



**Las prefiguraciones en/
de/desde Internet**

Ética *hackery* comunalidad digital: la necesidad de construir una Internet biodiversa en tiempos de crisis

Domingo M. Lechón Gómez

Intro

Lo que sigue a continuación son reflexiones a partir de mi experiencia como activista y científico social preocupado por la deriva que están tomando nuestras sociedades, cada vez con una mayor escalada de violencia, desigualdad, control, despojo, etcétera.

Por eso el llamamiento en el título a la "necesidad" —también podría ser a la responsabilidad— de reflexionar para activarnos, de imbuirnos de visión crítica y construir conjuntamente sociedades más justas, sanas y biodiversas. No creo que sea tarea fácil, pero es cuestión de que cada quien aporte desde su ámbito de acción. El mío es Internet y los movimientos sociales.

Desde hace años vivimos tiempos de crisis: económica, social, política, ecológica, cultural, etcétera. Son tiempos convulsos pero también son momentos de transición entre algo que está acabando y algo que está comenzando. No es necesariamente un cambio "a mejor", no es algo automático o predestinado, pero puede ser una oportunidad para que como colectividades hagamos posibles transformaciones y seamos protagonistas de eso nuevo que todavía está por nacer. Aunque puede ser también que nos encontremos con algo peor.

Y en medio de este contexto de crisis está Internet.

Muchos trabajos realizados en las últimas dos décadas comienzan con alguna frase parecida a "Internet cada vez está más presente en nuestras vidas", o "vivimos en sociedades hiperconectadas", o similares. Es algo incuestionable. A junio de 2017, según la web Internet World Stats,¹ más de la mitad de la población mundial es usuaria

¹ Disponible en <<http://www.internetworldstats.com/stats.htm>>

de Internet, con 3,885,567,619 internautas. Así, la tasa de personas conectadas es de alrededor del 85% en los países del Norte global, mientras que en África, por ejemplo, es del 31%. Como dato importante vemos que una de las regiones que registró mayor crecimiento de internautas es América Latina, llegando en la actualidad al 62% de la población. Pero Internet es mucho más que porcentajes.

Tal y como dijo hace unos años Manuel Castells, “Internet es mucho más que una tecnología. Es un medio de comunicación, interacción y de organización social” (2001). Llevamos aparatos conectados pegados al cuerpo, en reuniones de grupos de amigos no es extraño que alguien saque su celular o que se comente alguna anécdota o noticia que ha visto en su navegar digital. Actualmente la Red es el dispositivo sociotécnico más importante para comprender muchos de los comportamientos sociales, así como analizar qué puede estar pasando en un futuro no muy lejano. “Internet es el tejido de nuestras vidas en este momento” (Castells, 2001).

Es claro Enrique Dans al advertirnos:

Olvida lo que sabías de geopolítica y economía... La alteración que supone en la geopolítica y la economía tradicional la superposición de una red de información global en la que las fronteras tienden progresivamente a perder su sentido, en la que los costes de transacción se reducen al mínimo, y en el que grandes corporaciones como Google, Facebook o Amazon pasan a jugar, con sus decisiones, un papel más importante que el de muchos gobiernos. Las fronteras, los países y las ciudadanías, convertidos en un concepto ya no sólo revisado y revisable, sino cada vez más irrelevante [...]. Lo que sabíamos de geopolítica y de economía global, convertido en papel mojado (Dans, 2017).

Internet es la herramienta, el medio, el dispositivo, la red, el espacio. Pero es importante no abandonarse al determinismo tecnológico, siendo demasiado *tecnooptimistas* como para creer que Internet es neutral, un ente ajeno a las interacciones sociales, que nos va a llevar al desarrollo humano y económico en todo el planeta. Por contra, hace ya algunos años que esas posiciones tienen cada vez menos relevancia y han ido destacando otras que ponen el acento en esa característica sociotécnica de Internet, es decir, “que la sociedad se construye tecnológicamente y la tecnología se construye socialmente; [...] no sólo sacralizar al ciberespacio como escenario que permite procesos como la movilización, participa-

ción y colaboración, sino también entender cómo el mal uso de las tecnologías pueden generar dependencia, control y reproducción de las lógicas de poder” (Hermann, 2013).

Una sociedad que Manuel Castells (2001) nombra como Sociedad-Red, que va más allá de la tecnología en sí, que nace en medio de esas crisis, y que contribuye a vivirla de otras formas. Algunas de estas formas son de resistencia, de denuncia, de iniciativa, de construcción. Y ejemplos de ello podemos verlos en el feminismo o en el *hacktivismo*. Desde ahí es desde donde se parte en estas reflexiones para llegar a concebir un Internet más biodiverso, que aporte a alcanzar sociedades que vivan “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Crisis, crisis, crisis

En la definición que aparece en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, la palabra “crisis” viene acompañada del término “cambio”, aunque también de acepciones como “situación mala” o “enfermedad”. Con esto último es con lo que se asemeja cualquier crisis desde el lenguaje popular y los medios masivos de comunicación.

Para Toledo, “vivimos una crisis de la civilización industrial cuyo rasgo primordial es la de ser multidimensional, pues reúne en una sola trinidad a la crisis ecológica, a la crisis social y a la crisis individual, y dentro de cada una de estas a toda una gama de (sub)dimensiones” (2012: 2). Así, la civilización occidental, moderna, está en declive. También Touraine (1994) reflexiona sobre que la idea de modernidad haya perdido su fuerza creativa, y que ésta “introdujo el espíritu científico y crítico, pero creó métodos de organización del trabajo y sistemas sociales que han provocado desencanto y totalitarismos, creó sistemas que propician la normalización y la estandarización sea ésta ejercida de forma liberal o autoritaria” (1994: 25).

La modernidad es eminentemente europea, pero ¿cuándo comenzó este periodo y este canon civilizatorio? Según Toulmin, algunos fechan su origen hacia el año 1436, con la adopción de Gutenberg de la imprenta de tipo móvil; otros hacia 1520 y la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros hacia la Revolución Americana o la Francesa de 1776 o 1789 (Toulmin, 2001: 5). Mientras que otros autores entienden que la modernidad nace con la revolución cultural y científica del siglo XVIII, Habermas sostiene que con la Ilustración comienza la Modernidad en sentido estricto, y Horkheimer y Adorno también (Yannuzzi, 2000).

Y seguimos haciéndonos preguntas: ¿por qué la modernidad es asumida en crisis?, cuestión que Roefero y Baz Reyes (2012) responden rápidamente:

Tal vez porque el sistema eurocéntrico, capitalista y soberano, que ha doblegado a muchos pueblos a través de los últimos siglos, finalmente no consiga enfrentarse a una realidad mundial que se expande y abre camino a las necesidades particulares de cada sociedad, heterogéneas en lo que respecta a valores culturales, arraigados y esenciales (Roefero y Baz Reyes, 2012: 46).

También responde Touraine que la modernidad entra en crisis cuando la racionalización pasa de ser un principio crítico ordenador del espíritu científico y libertador de las ataduras de los dogmas de lo tradicional, a un principio legitimador de la explotación, al servicio del lucro e indiferente a las realidades sociales, psicológicas y fisiológicas (Touraine, 1994).

A nivel político la modernidad trajo consigo el nacimiento del Estado-nación y de la democracia representativa, el modelo económico triunfante ha sido el liberalismo económico, —con el que la riqueza financiera global aumenta—, pero su distribución es cada vez más injusta y desigual. Todo ello está siendo cuestionado e impugnado por amplios sectores sociales a lo largo de todo el planeta.

A raíz de ello, también la ciencia en que se basa la modernidad —cartesiana-galileana-newtoniana— se encontraría constitutivamente enfrentando una crisis. Ya en la primera mitad del siglo XX, Husserl consideró que la ciencia, al desconectarse del mundo de la vida, había perdido su significado originario y así había quedado frustrada por el objetivismo científico moderno, provocando una crisis de la cultura europea que es una crisis del ser humano (Husserl, 2008).

Es decir, con la crisis de la modernidad, del sistema-mundo que la sostiene y de la que se nutre (Wallerstein, 2001, 2005), también se pone en cuestión la construcción del conocimiento, las ciencias, como el andamiaje sobre el que se sustenta el progreso y el desarrollo. Ya el propio Wallerstein y colaboradores presentaron a finales del siglo pasado el *informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (1996), donde exponían la necesidad de aceptar la hibridación de las disciplinas científicas, y explorar y dar palabra a lo que está ocurriendo en la actualidad en el campo de la ciencia e idear las medidas institucionales que lo asienten y hagan

operativo, para que las ciencias “sean más verdaderamente pluralistas y universales” (Wallerstein, 1996: 101).

Toledo va más allá y sugiere que “la crisis de civilización requiere de nuevos paradigmas civilizatorios y no solamente de soluciones parciales o sectoriales. Buena parte de los marcos teóricos y de los modelos existentes en las ciencias sociales y políticas están hoy rebasados, incluidos los más críticos” (Toledo, 2012: 2).

Touraine (2005) apuntaba la importancia de poner el foco en las cuestiones culturales, y por tanto de la comunicación, porque estamos en sociedades que viven “una revolución tecnológica cuyos efectos sociales y culturales son visibles en todas partes [...]. Se ha creado una situación nueva a causa de la gran flexibilidad social de los sistemas de información” (2005: 2).

Ya desde hace unas décadas, distintos movimientos sociales de finales del siglo XX han impugnado el paradigma dicotómico que establecen las ciencias modernas, intentando romper con un saber que se basa en individuo/sociedad, hombre/mujer, sujeto/objeto, sociedad/naturaleza, público/privado, razón/superstición, etcétera, dando importancia a unas sobre las otras. Ahora con Internet tan presente, también han estado surgiendo movimientos sociales que se centran en la importancia de otros conocimientos, en otras interacciones sociales y en la creación de contrapoderes con el uso de las redes digitales.

Nuevos movimientos sociales

Lo vimos a partir de 2010 con las Primaveras Árabes, siguió con el 15M en el Estado español, el *Occupy Wall Street* en Estados Unidos, el #YoSoy132 en México, *Passe Livre* en Brasil o la Revolución de los Paraguas en Hong Kong, entre otras. En ellas, definidas por Manuel Castells (2012) como “movimientos en red”, Internet ha sido una pieza clave en la organización de protestas y movilización de personas, pero además se observan nuevas características en las luchas: suelen convocar mediante las redes sociales a personas que no estaban previamente organizadas, impulsadas por la indignación; se produce así una sinergia entre la ocupación de espacios públicos urbanos con acciones *hacktivistas* para romper con censuras informativas; cualquiera transmite, propone, actúa (De Rivera, 2011; Castells, 2012, 2013; Soengas-Pérez, 2013; Monterde, 2015; Gutiérrez, 2015). Son las multitudes conectadas de las que habla Rovira: “en sus prácticas y discursos aparece una idea más fuerte de democracia que escapa a las identidades fijas y que interpela a

un escenario global para la vida en común” (Rovira, 2015), bebiendo de las reivindicaciones que los distintos movimientos sociales traían desde los años sesenta.

Tras la Segunda Guerra Mundial se asentó en los países del Norte global la idea de progreso y del desarrollo como remedio para superar las crisis sociales y políticas, que también fue exportada a las sociedades del Sur. A partir de los años sesenta esta idea fue cuestionada fuertemente por grupos sociales que se organizaron en torno al ecologismo, el feminismo, el antirracismo, la descolonización, el antimilitarismo, etcétera. Es a lo que se le llamó *Nuevos Movimientos Sociales* (NMS).

Existen varias corrientes de investigación sobre los movimientos sociales, siendo autores como Tilly, Melucci, Tarrow o Touraine, de los que más han influido en los estudios contemporáneos, considerados los teóricos de los nuevos movimientos sociales. Éstos se caracterizaban por no articularse exclusivamente con base en la clase social y por sus fines no estrictamente económicos o políticos, sino que se movilizaban por cuestiones como la identidad, la cultura o los roles sociales. Así, movimientos como los mencionados incluyendo al movimiento estudiantil, el movimiento hippy de Mayo del 68 y otros, serían representantes de estas nuevas demandas sociales, que apelan además a la sociedad civil y no se suelen articular con partidos, sindicatos y cualquier forma de organización jerárquica (Machado, 2004).

Tras la caída del Muro de Berlín y el colapso del bloque soviético, el primer movimiento social que impulsó nuevos ciclos de protesta frente al neoliberalismo fue el alzamiento en 1994 de la rebelión zapatista en Chiapas, cuando México accedía al primer mundo a golpe de Tratado de Libre Comercio. Miles de indígenas pobres gritaron el “¡Ya basta!”, que contagió con los años a otros levantamientos de la región. Ese hecho también es considerado como el germen del movimiento altermundista que se desarrolla entre los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI. Una vez más, también se vio acompañada por una red transnacional de solidaridad (Rovira, 2005) que usaba Internet como principal herramienta de articulación, difusión y convocatoria.

Una vez hermanadas las luchas en redes pueden actuar de forma intermitente en muchas y diversas esferas de lo local y lo global, cambiando las formas de hacer activismo, como con las manifestaciones simultáneas y descentralizadas con amplia libertad de actuación local o la desobediencia civil electrónica (Rovira, 2005).

Varios autores y autoras (Lotkova, 2001; Sampedro, 2014; Islas, 2015; Piña, 2016; Rovira, 2017) consideran que la utilización de las redes digitales que se hizo en torno al zapatismo significó el primer uso sociopolítico masivo de Internet de la historia. “La revolución de los indígenas mayas dio paso a la de los nativos de Internet. No en vano, los ‘criptopunks’ saludaron alborozados a los zapatistas y se pusieron a su servicio” (Sampedro, 2014).

Después, en la llamada Batalla de Seattle de 1999, contra la Organización Mundial del Comercio (OMC), los grupos activistas buscaron tender puentes entre diversas luchas afectadas por las políticas neoliberales globales, tanto económicas, ecológicas o sociales. Dentro de las innovaciones que pusieron en práctica en la acción colectiva estaba la importancia de usar los medios de comunicación al alcance. En ese momento nació el Independent Media Center (IMC) o Indymedia, una plataforma *online* que fomentaba el uso de la publicación abierta y compartía casi al momento noticias, imágenes y videos sobre las movilizaciones con la sociedad civil global (Rovira, 2015).

Es lo que llama Machado (2004) los *Novísimos Movimientos Sociales*, que entroncan con algunas de las características de los movimientos de los sesenta y setenta pero que al mismo tiempo recurren a las nuevas herramientas de la globalización, como las redes digitales y los lenguajes publicitarios, y enlazan diversas luchas en el contexto del dominio neoliberal y de la crisis del estado del bienestar. Para Machado (2004), las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) fueron de suma importancia para los movimientos sociales, para su organización y articulación, pero sobre todo hicieron posible nuevas formas de activismo, en forma de red, formando amplias alianzas y siendo agregación de luchas culturales, lingüísticas o la identificación y el compartir de ciertos valores (Machado, 2004).

Un ejemplo paradigmático de esto es el del ciberfeminismo, cuyo origen se sitúa a inicios de los años noventa con el grupo de artistas australianas VNS Matrix, consolidándose en septiembre de 1997 en el encuentro artístico Documenta X en Alemania, donde se convocó la Primera Internacional Ciberfeminista. Posteriormente se ha ramificado en distintas posiciones, pero el ciberfeminismo bebía de las posibilidades sociales que abrían las tecnologías, del feminismo de la diferencia y de Donna Haraway y su *Manifiesto Cyborg*, difundido a inicios de los años noventa.

Para el ciberfeminismo las tecnologías digitales implican no sólo la posibilidad de subversión de la identidad masculina, sino

una multiplicidad de subjetividades innovadoras donde estas tecnologías pueden transformar, no sólo la sociedad y la tecnología misma, sino también los roles de género convencionales. Partiendo de esto, que se puede resumir como “la dimensión profundamente política de la tecnología” (Amaro, 2009), y que recoge Lisbeth Pérez Manrique en su tesis de maestría, como un gran aporte para describir y entender el ciberfeminismo en México (2017), la Internet no es un espacio aséptico y neutral sino “insertado en instituciones sociopolíticas dicotómicas y jerarquizadas: naturaleza/cultura, hombre/mujer, activo/pasivo. Lógicamente occidentales y patriarcales, fomentando el androcentrismo y las ideas de progreso, competitividad y sometimiento de los ecosistemas (humanos y no humanos)” (Amaro, 2012).

Es más, debido a que cada vez tiene más importancia para la construcción de alternativas sociales, Internet está suponiendo un territorio en disputa, donde existen activismos tecnológicos que actúan en la defensa de las redes digitales, y los derechos que conllevan, frente a la ofensiva con la que arremeten las fuerzas económicas y políticas capitalistas.

Internet es esto y mucho más.

Ecosistema internet

El hito más importante de la historia de Internet, después de su nacimiento, fue la World Wide Web desarrollada por Tim Berners-Lee a partir de 1989. La introducción de la *www*, o simplemente la *web*, significó una transformación transcendental de la Internet que supuso más posibilidades de acceso y uso, lo que desembocó en que cada vez más gente pudiera entrar a Internet sin tener conocimientos de informática. Con el uso del hipertexto o hipermedios interconectados, el lenguaje de marcadores HTML para crear sitios web, el navegador para visualizar las distintas páginas y, con ayuda de los links o hiperenlaces, se aportaron elementos visuales más manejables en la interacción humano-máquina. La Internet comenzó a hacerse masiva.

Pero retrocedamos al inicio, ya que es importante conocer el origen de esta Red de redes, dejando a un lado mitos e inexactitudes:

Aunque se ha repetido hasta la saciedad que Internet tiene su origen en un proyecto militar estadounidense para crear una red de ordenadores que uniera los centros de investigación dedicados a labores de defensa en la década de los 60 en los Es-

tados Unidos y que pudiera seguir funcionando a pesar de que alguno de sus nodos fuera destruido por un hipotético ataque nuclear, los creadores de ARPANET, la red precursora de Internet, no tenían nada parecido en mente y llevan años intentando terminar con esta percepción (Pedreira, 1998).

Este autor, en su artículo “El verdadero origen de Internet” (Pedreira, 1998), puntualiza que la red nació porque la Oficina para las Tecnologías de Procesado de la Información (IPTO) necesitaba eficiencia y ahorro con sus equipos informáticos, y se preguntaron cómo conectar las computadoras entre sí. La idea era compartir recursos y resultados más fácilmente. Entonces, el director de la IPTO, “Taylor, se fue a ver a su jefe, Charles Herzfeld, el director de la ARPA [Agencia para Proyectos de Investigación Avanzados], y tras exponer sus ideas le dijo que podrían montar una pequeña red experimental con cuatro nodos al principio y aumentarla hasta aproximadamente una docena para comprobar que la idea podía llevarse a la práctica” (Pedreira, 1998). ARPA posteriormente se convirtió en una agencia del departamento de Defensa, y ARPANET obtuvo fondos desde la investigación militar. Y al ser una red descentralizada, donde los nodos no dependían de ningún otro, servía para la idea de proteger información en caso de ataque nuclear, en un contexto de Guerra Fría.

Pero el desarrollo de la Internet, desde su invención fechada en noviembre de 1969, se hizo gracias a los grupos académicos de las universidades californianas de UCLA y Stanford. Y como dice Manuel Castells:

Como toda tecnología, Internet es una creación cultural: refleja los principios y valores de sus inventores, que también fueron sus primeros usuarios y experimentadores. Es más, al ser una tecnología de comunicación interactiva con fuerte capacidad de retroacción, los usos de Internet se plasman en su desarrollo como red y en el tipo de aplicaciones tecnológicas que van surgiendo. Los valores libertarios de quienes crearon y desarrollaron Internet, a saber, los investigadores académicos informáticos, los *hackers*, las redes comunitarias contraculturales y los emprendedores de la nueva economía, determinaron una arquitectura abierta y de difícil control (Castells, 2001).

Con esos principios que implican “apertura” y “compartir”, las redes descentralizadas fueron interesando cada vez más a las

instituciones científicas y académicas, tanto públicas como privadas, que pudieron interconectarse en los años setenta y ochenta con nuevos protocolos de comunicación. El objetivo era el de intercambiarse datos, realizar trabajos conjuntos, compartir hallazgos y resultados, todo ello desde la distancia. Un salto cualitativo en el mundo de las ciencias.

La Internet a partir de entonces se fue constituyendo en una asociación de miles de redes conectadas entre sí (por ello se suele llamar Red de redes) en la que una computadora de una red puede intercambiar información con otra situada en una red remota. Pero la Internet no sólo es tecnología: también son las personas (insertas en grupos y sociedades), sus interacciones y sus procesos sociales.

La organización Internet Society, que tiene por misión “promover el desarrollo abierto, la evolución y el uso de Internet para beneficio de todas las personas del mundo”, considera que:

Internet es exitosa en gran parte gracias a su modelo único: la propiedad global compartida, el desarrollo basado en estándares abiertos y los procesos de acceso libre para el desarrollo de tecnologías y políticas. El éxito sin precedentes de Internet continúa su marcha porque el modelo de Internet es abierto, transparente y colaborativo. El modelo se basa en procesos y productos que son locales, ascendentes (*bottom-up*) y accesibles para usuarios de todo el mundo (Internet Society, 2014).

Esta organización global usa el término *ecosistema de Internet* “para describir las organizaciones y comunidades que ayudan a la labor y a la evolución de Internet”: técnicos, diseñadores, organizaciones locales y globales, operadores, ingenieros y proveedores, educadores, políticos encargados de tomar decisiones y usuarios de Internet (Internet Society, 2014).

Pero no es un ecosistema en equilibrio actualmente: uno de los grandes problemas que enfrenta Internet es que unas pocas grandes corporaciones tienen mucho poder (técnico y político) y se están comprobando prácticas desde instancias gubernamentales (en forma de legislación, sentencias, operaciones de vigilancia, etcétera) que desvirtúan la filosofía de la Red y la hacen peligrar.

La tecnovigilancia se encuentra en el centro de un sistema regulatorio de las relaciones, interacciones y conductas del sujeto en la sociedad contemporánea. Partimos de la premisa de que existe una articulación de fuerzas entre las institu-

ciones del Estado, las empresas proveedoras de servicios de telecomunicaciones, la industria de los datos personales y la industria mediática que construyen dispositivos tecnológicos, financieros, narrativos, analíticos y jurídicos para la legitimación de la vigilancia (Ricaurte, 2015).

Por ejemplo, está el denominado grupo GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft):

La centralidad que este grupo de empresas ha conseguido en Internet las ha convertido en agentes claves del sistema comunicativo cultural mundial. En un primer momento llegaron a ser la puerta de entrada a casi todos los contenidos culturales comunicativos en la Red, a través de buscadores (Google), redes sociales (Facebook) o grandes almacenes *online* (Amazon); desde hace unos años han extendido su actividad a la distribución de contenidos comunicativos culturales —plataformas para distribución de contenidos tanto para prensa como para música o audiovisual— y en la actualidad ya desarrollan un papel como creadores de contenidos, como es el caso de las producciones audiovisuales de Amazon (Miguel de Bustos y Casado del Río, 2016).

Para Esteban Magnani, “Google es un aparato parasitario de captura de valor producido por la inteligencia social general que luego se transforma en dinero por medio de la publicidad” (2017). Es decir, además del poder económico que ya tienen, puesto que están entre las empresas con mayor valor financiero, poseen el poder cultural que les otorgamos y la acumulación de nuestros datos. Como explica en un artículo María Cuesta: “La clave de la consolidación del llamado imperio GAFAM como superpotencias reside en que tienen mucho del nuevo petróleo del siglo XXI y, además, la tecnología para hacerlo rentable. Se trata de los datos” (Cuesta, 2017). Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft acaparan el máximo poder económico, tecnológico y social del planeta. Farhad Manjoo describe algo parecido, al darse cuenta de cuánto dependemos de ellas: “Nos tienen atrapados” (Manjoo, 2017). Ya no existe un yo y un *alter ego* digital, sino que ambos convergen, son lo mismo. Y esa tecnología que nos acompaña en todo momento deja un rastro de datos que son explotados por estas empresas para ofrecernos servicios que cubren nuestra demanda de inmediatez y personalización. Su precio es que tenemos que ceder nuestra privacidad. Y aunque un dato aislado pa-

rezca inocuo, cuando se combina con otros y se pasa por el tamiz de los algoritmos, el resultado puede ser intrusivo, discriminatorio o excluyente. Como dice Carmina Crusafon (2017), “con las GAFAM, los temores del Gran Hermano se hacen cada vez más presentes”.

Al registrar valores como nuestros contactos y amistades o nuestros intereses, estas empresas transforman esos datos en dinero. Es una forma extractiva, como el petróleo o la minería, de monetizar la inteligencia colectiva, que puede tener consecuencias políticas y sociales aún impensadas. Tanto es así que se podría decir que la web 2.0 es “la segunda ola de cercamiento capitalista sobre los bienes comunes informacionales, (así), la red sólo podrá volverse más restringida y centralizada” (Kleiner, 2015).

Y es más, como supimos con las revelaciones del exanalista de la agencia de seguridad nacional (NSA) Edward Snowden en junio de 2013, ya se daba la conjunción de la acumulación de datos de millones de personas y la vigilancia por parte de las agencias de espionaje de Estados Unidos. Sacó a la luz las prácticas (deshonestas, anti-democráticas o ilegales) de las instituciones gubernamentales en alianza con las grandes empresas de la tecnología, con la existencia de dos programas de espionaje secretos: uno que registra datos de llamadas en Estados Unidos y otro que permite a la inteligencia estadounidense acceder a servidores de las principales compañías de Internet (apunta a que la NSA y el FBI recababan datos directamente de los servidores de Microsoft, Yahoo, Google, Facebook, PalTalk, AOL, Skype, YouTube y Apple) (Agencia EFE, 2013). Eran la prueba de que existe la capacidad y la intención de practicar la vigilancia masiva, y la posibilidad de poder moldear las prácticas culturales y sociales de millones de personas en todo el mundo. Con la novedad de que “se ejecutan a partir de la participación activa de los propios sujetos de la vigilancia” (Ricaurte, 2015).

Internet, como redes digitales interconectadas que se basan en esquemas abiertos, compartir información para mejorar como colectividades, ejercer libertades y derechos básicos, está mutando. Las teorías tecno-optimistas de la década de los noventa, y los estudios que presentan a Internet como la salvación de crecimiento económico y formativo para los grupos más desfavorecidos, que no plantean ninguna postura crítica ante la situación que vivimos en el ámbito digital actualmente, pueden llevarnos a error.

Para Ricaurte (2015) es importante considerar esta coyuntura de “la vigilancia promovida y operada por el gobierno y que se apoya en la alianza con las empresas de telecomunicaciones y las boyantes industrias de la seguridad y de los datos personales”, para

“replantear cualquier estrategia de acción colectiva encaminada a promover el cambio social”.

Ante ello, ante esa importancia que tiene Internet para nuestras sociedades, actualmente y de cara al futuro, “no puede ser dejada en manos del gobierno o de la compañía de telecomunicaciones o de servicios de turno. Una red sobre la que tenemos que reclamar, como ciudadanos responsables, un control cada vez mayor. Es el momento del activismo” (Dans, 2012). Si no, el futuro de Internet será: “monolítico, centralizado, mediado, controlable y explotable y naturalmente, operado por unas pocas grandes corporaciones” (Kleiner, 2015).

El ecosistema Internet está en peligro.

Ética *hacker* para defender y construir internet

El artista e ingeniero canadiense Sébastien Pierre, creador del proyecto artístico ‘Invisible Islands’, está interesado en la tarea de crear redes locales con *hardware* libre, donde las personas pueden compartir información, sin que nadie la vigile ni controle, a través de los códigos QR instalados por las calles. Su filosofía es:

Si los gobiernos nos espían y las empresas se quedan con nuestros datos, ya es hora de que comencemos a manifestar nuestro desacuerdo [...]. No se trata solamente de hacer entender a la gente el problema, sino también de darles una forma de dejar de ser pasivos, de involucrarse y buscar soluciones (Correa, 2015).

En ese ejemplo se mezclan privacidad, arte, información, derechos y libertad. Como él, muchas personas y colectivos están preocupados por la deriva que está tomando Internet, como veíamos, y se han puesto a la tarea de crear y desarrollar dispositivos libres, que abonen al espíritu con el que fue creada la Red de redes.

Hay que seguir trabajando en un amplio y detallado diagnóstico sobre las prácticas corporativas y los controles gubernamentales que están cercenando los espacios digitales de la sociedad civil, pero también un inventario de iniciativas en marcha que abren caminos para expandir los bienes comunes digitales frente al avance de las empresas tecnológicas y de los gobiernos sedientos de control (Orihuela, 2012).

Desde casi los inicios de Internet ha habido *hackers*. Vinculadas a las universidades estadounidenses, o muy cercanas a ellas

(el ejemplo del Massachusetts Institute of Technology-MIT, donde se acuñó el término *hacker*), eran personas que muchas veces adquirían conocimientos al margen de las estructuras académicas y buscaban conjuntamente soluciones imaginativas al uso de las tecnologías, siguiendo la idea de experimentar e innovar para después compartir los conocimientos adquiridos.

Actualmente están muy difundidos la palabra *hacker* y el verbo *hackear*, sobre todo por los medios de comunicación y las autoridades, pero como dice Irene Soria: “Lejano a lo que comúnmente se asocia, [*hacker*] no se refiere a un pirata informático, sino a alguien que frente a los nuevos códigos de información, actuará con una profunda actitud crítica y sentido de la ética” (Soria, 2016). Y se ha extrapolado este verbo a ámbitos fuera de lo tecnológico, a ámbitos artísticos y sociales de vanguardia para hacer mención de ruptura, cambio o transformación.

Pero en definitiva, lo *hacker* va asociado a la pasión por aprender haciendo, al abrir los engranajes técnicos (y sociales) para compartir lo descubierto y a una forma de ruptura con lo establecido, también las dicotomías impuestas. El primer trabajo serio sobre el mundo de los *hackers* es de 1984, realizado por Steven Levy, con el título *Hackers: Héroe de la revolución informática*, “si bien [este trabajo] está demasiado centrado en la narrativa universitaria, girando alrededor de los grupos de estudiantes del MIT, Stanford y Berkeley, la narración que da de la cosmovisión (hoy mejor conocida como ética) de los *hackers* es particularmente interesante” (Soria, 2016).

La ética *hacker*, según Levy, tiene como principios generales: el compartir, la transparencia, la descentralización, el libre acceso a las tecnologías y el mejoramiento del mundo (Levy, 1984). Posteriormente, Pekka Himanen dedicó un ensayo a este tema, que es referencia obligada: *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información* (2002). En este libro explica que en el mundo *hacker* “se definen a sí mismos como personas que se dedican a programar de manera apasionada y creen que es un deber para ellos compartir la información y elaborar *software* gratuito” (Himanen, 2002: 5). Pero que esto tiene unas implicaciones más profundas, si va contra los modos impuestos desde la cultura capitalista. “Un *hacker* es un experto o un entusiasta de cualquier tipo que puede dedicarse o no a la informática. En este sentido, la ética *hacker* es una nueva moral que desafía la ética protestante del trabajo [...] que está fundada en la laboriosidad diligente, la aceptación de la rutina, el valor del dinero y la preocupación por la cuenta de resultados” (Himanen, 2002: 5).

Y además, el mundo *hacker* no se podría entender sin el *software* libre, ni éste sin aquél. Tienen mucho en común y se entrelazan. El *software* libre se puede definir como los programas, aplicaciones y sistemas operativos que no son privativos, es decir, que sí da libertad para usar, modificar y compartir como se necesite, por lo que bebe de la misma filosofía *hacker*. De hecho el movimiento del *software* libre es el que mejor ha llevado a la práctica la ética *hacker*, que posteriormente se ha articulado junto a otros movimientos en forma de *hacktivismo*.² El movimiento del *software* libre es uno de los más extendidos, y en él participan colectivos e individuos que se inclinan algunos más por la faceta política y otros por la más tecnológica, pero ambas están muy presentes en todo el movimiento, el más exitoso a nivel global.

Para Igor Sádaba (2011), este activismo estaría en el apartado de los movimientos sociales que sólo existen por las nuevas tecnologías (*software* libre, movimiento *hacker*, *hacktivismo*, organizaciones en defensa de los derechos digitales, etcétera) en una clasificación de los movimientos sociales en relación con el uso o la relación que tienen con la tecnología. Los otros dos grupos serían *los movimientos sociales clásicos que utilizan las tecnologías digitales de una forma instrumental* (pacifistas, antimilitaristas, feministas, etcétera) y *los movimientos que pueden existir gracias a las estructuras comunicativas de Internet* (como los movimientos antiglobalización).

Siguiendo con las definiciones prácticas:

El *hacktivismo* representa una de estas formas emergentes de acción colectiva. El *hacktivismo*, se concibe como un tipo de participación política no convencional que pretende a través de prácticas contra-informativas y subversivas incidir en el orden social, con la finalidad de promover una sociedad más democrática y abierta. En este sentido, los *hacktivistas* utilizan varias estrategias y prácticas de activismo sociotecnológico (Burgos, 2014: 4).

También desde hace algunos años ya están surgiendo organizaciones sociales enfocadas a la defensa de Internet, de su uso sin restricciones, desde una cultura digital crítica y en favor de las libertades en la Red. En América Latina encontramos por ejemplo a Fundación Karisma (Colombia), Derechos Digitales (Chile-México), Sursiendo, Socialtic, SonTusDatos, Red en Defensa de los

² Término proveniente de la unión de *hacker* y activismo.

Derechos Digitales y ContingenteMx (México), IPANDETEC (Panamá), TEDIC (Paraguay), Hiperderecho (Perú), Centro de Tecnología y Sociedad-Fundación Getulio Vargas (Brasil) o la Asociación por los Derechos Civiles (Argentina), mientras que a nivel internacional, Asociación para el Progreso de las Comunicaciones (APC) y Access Now son sólo algunos ejemplos. Muy distintas todas, pero que luchan por que se respete la privacidad en línea, la libertad de expresión, la transparencia de las instituciones públicas, la neutralidad social de la Red, y demás derechos digitales.

Y están los colectivos que propician alternativas a los servicios comerciales de Internet (servidores, correos electrónicos, herramientas colaborativas, blogs, etcétera). En México por ejemplo existen desde hace años la cooperativa tecnológica Primero de Mayo/Enlace Popular³ y Espora.org⁴ y más recientemente Kéfir⁵ y Mazorca⁶. No sólo proporcionan servicios no comerciales y que cuidan la seguridad de la persona usuaria, sino que su constitución suele ser democrática, crítica y horizontal, y acompañan con talleres de formación, buscan la autogestión y la participación de las personas usuarias, y donde el ciberfeminismo tiene importante presencia.

Todos estos activismos, procesos y propuestas están muy interrelacionados, muchas de las personas y colectivos que participan en uno participan también en otros. Se encuentran y se articulan. Tienen en común el aporte y la defensa de la Internet social, abierta, libre, biodiversa y común.

Comunalidad y biodiversidad digital

Vandana Shiva relata en su libro *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo* cómo cientos de miles de mujeres pobres de la India se organizaron para sobrevivir y recuperar tradiciones agrícolas y comunitarias, en peligro por las políticas neoliberales y la presión de las corporaciones. Así vincula las resistencias contra la desarticulación del comunal con la intervención activa de las mujeres. Por otro lado, algo históricamente recurrente, pese a que fue silenciado y perseguido, es lo que nos narra Silvia Federici sobre cómo

3 <https://mayfirst.org/es/>

4 <http://espora.org/>

5 <https://kefir.red/>

6 <https://docu.mazorca.org>

la modernidad y el capitalismo se fundan contra los saberes y los cuerpos de las mujeres, que preservaban lo común. Natalie Z. Davis también se hace eco de esta situación, y frente al despojo de los recursos comunales entre los siglos XVI y XIX, destaca que “un porcentaje significativo de los amotinados contra los monopolios de tierras y a favor de los derechos comunales eran mujeres” (1990).

Actualmente, algunas mujeres organizadas se preguntan “¿cómo podemos oponer resistencia a la mercantilización globalizada de la internet y defender la internet como abierta, difundida, descentralizada y subversiva?” (Jones, 2014), una Internet que propicie la libertad de expresión pero sea segura y respetuosa para todas las personas. E ir más allá, al señalar aspectos que no se tienen en cuenta, como lo que apunta el colectivo mexicano Luchadoras TV: “vivimos en un mundo que no nos lleva a cuestionarnos nuestro hacer, qué consumes, vas al supermercado y consumes lo que se vea más barato, y pasa lo mismo con las tecnologías, no nos preguntamos qué son, cómo funcionan [...]. A veces se cree que la internet está dada, pero no, nosotras también la moldeamos, la dotamos de contenido, la hackeamos, la deconstruimos” (Nepote, 2017).

La propuesta desde el feminismo, y desde otros movimientos, es partir de lo que hay para generar los vínculos, los lugares, los saberes y las comunidades que nos hagan más fuertes, más libres y más felices. No se trataría de intentar transformar eso que llamamos lo global, que en realidad es un compuesto de situaciones particulares, un efecto de conjunto de una multitud de interacciones inmediatas y minúsculas. Cada situación contiene en sí misma todas las potencias: se trata de desplegarlas. Y de producir nuevos compuestos, nuevos entrelazamientos entre ellas. Y ahí también entra la experiencia de los comunes, de la comunalidad, que a pesar de las críticas, quiere decir inspirarse en lo tradicional pero no repetir o extrapolar.

La autora que puso de nuevo de actualidad el tema de la comunalidad en los foros de discusión y en las reflexiones académicas y activistas fue Elionor Ostrom a finales del siglo pasado. Con su investigación *El gobierno de los bienes comunes* (2000) demostró que muchas colectividades humanas viven de recursos comunes, gestionadas por ellas mismas, más allá (y a pesar) del sector público y empresarial.

En los últimos años, las reivindicaciones de derechos sociales y calidad democrática, y de rechazo a la corrupción y la desigualdad, apelan a las retóricas sobre “lo común”, que en muchos casos emergen como demanda de participación colectiva e implicación democrática en un contexto global de desposesión (Harvey, 2013).

En el colectivo Sursiendo, del que formo parte, hemos hecho el intento de definir la comunalidad, recogiendo las reflexiones de diversos autores y autoras, como “el proceso social que encierra en su esencia un bien común, una comunidad asociada a él y un modo de gobernanza [...]; son procesos de vida social y cultura política que necesitan ser ejercidos en comunidad” (Sursiendo, 2015). Potenciar, defender y construir comunes “nos resitúan en un ámbito de libertad autonómica, conectados con valores democráticos y con nuestra propia creatividad al unir lo político y lo económico con la ética” (2015). Los comunes son creados y recreados con base en experimentación, sostenibilidad y compromiso cooperativo.

En el ámbito de Internet están los comunes digitales, como los llama David Bollier (2016), que incluyen, por ejemplo, el *software* libre, la Wikipedia, las licencias y contenidos Creative Commons, las redes sociales autónomas, el intercambio p2p, etcétera. “En Internet han surgido nuevas formas de producción creativa que no están basadas en el mercado ni controladas por el Estado” (Bollier, 2016) y “son recursos —información, trabajos creativos, de investigación— que en realidad no pueden ser ‘agotados’ ya que su reproducción digital se da prácticamente sin costo” (Bollier, 2012).

Otro experto en el tema es Ariel Vercelli, que se centra en los bienes comunes digitales. Para él “los bienes comunes son aquellos bienes que se producen, se heredan o se transmiten en una situación de comunidad. Son los bienes que pertenecen y responden al interés de todos y cada uno de sus miembros, comuneros o ciudadanos” (Vercelli, 2011). En el caso de Internet aún está por ver cómo se podría gestionar, sería una forma de ver la gobernanza distinta a la que se está viviendo en la actualidad. “El destino de los bienes comunes está atravesado por el cambio tecnológico y depende de los procesos de co-construcción que se producen entre las regulaciones y las nuevas tecnologías” (Vercelli, 2011). En Internet, al ser una red sociotécnica compuesta de dispositivos, infraestructuras, interacciones sociales, conocimiento e información, le toca también a la parte social actuar y no hacer como si sólo fuese importante la parte tecnológica, es importante *habitar Internet*:

Porque en Internet pasamos gran parte de nuestras horas. Porque queremos un espacio de libertad e igualdad para aprender y relacionarnos. Porque queremos seguir construyéndola y haciéndola nuestra. Claro que no es un espacio ideal pero también queremos habitarla para cuidarla. Queremos hacerlo desde la lógica como fue pensada: libre, abierta

y compartida para que ayude en la construcción de muchas otras... (Sursiendo, 2015).

Dentro de este activismo de la *comunalidad digital* está, por ejemplo, el movimiento *open access* (o acceso abierto), más vinculado a la academia, la creación y difusión del conocimiento y las publicaciones. Antonio Lafuente expresa la filosofía del *open access*, al compartirse documentos en la Red:

Disponibilidad gratuita en la Internet pública, para que cualquier usuario la pueda leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, con la posibilidad de buscar o enlazar todos los textos de estos artículos, recorrerlos para indexación exhaustiva, usarlos como datos para *software*, o utilizarlos para cualquier otro propósito legal, sin barreras financieras, legales o técnicas, distintas de la fundamental de ganar acceso a la propia internet (Lafuente, 2004).

Es el activismo para otro tipo de Internet, alternativa a la Red a la que se está accediendo y usando más masivamente en la actualidad, impulsada por el imperio GAFAM y las instituciones y legislaciones, pero que en el fondo es un nuevo activismo que se sustenta en la filosofía primigenia de la Red.

También es destacable que este accionar social ha obtenido grandes avances, como la existencia y expansión de Wikipedia o el cada vez mayor uso de *software* libre o herramientas digitales más seguras. Aunque hay ciertos sectores, desde miradas más individualistas, que proclaman que en Internet siempre va a triunfar la libertad, no hay peligros reales y dicen que no es posible que le pongan *puertas al campo*, pero ese campo, ese territorio tiene que ser defendido. Siguiendo con esta metáfora de ver a Internet como territorio en disputa, podemos entresacar los sentidos de estas luchas sociotécnicas con lo que expresa para otro contexto Arturo Escobar (2010):

Las dos formas de comprender el territorio, pese a las particularidades y matices que pueda guardar cada una, en general podemos decir que tales posiciones se caracterizan: 1) en la primera se construye una concepción del territorio como aquel que debe pensarse en pro de beneficios particulares, que se pueda integrar a la dinámica económica global, como el espacio a ser utilizado, explotado y dominado, lo cual evi-

dencia una representación dicotómica y dual de las relaciones entre seres humanos y de estos con la naturaleza, propia de occidente; 2) existe una construcción, principalmente de comunidades locales, muy ligadas al lugar: ellas representan el territorio-lugar como el espacio vivido, sentido y parte integrante de su cotidianidad. A pesar de la inevitable inclusión, en mayor o menor grado, de concepciones modernas, propenden por la recuperación de su memoria histórica y de sus tradiciones, en defensa de su territorio, identidad y cultura. Posición que, además, se vuelve más radical con la incursión en sus territorios de la globalización neoliberal, a través de empresas transnacionales en busca de explotar los recursos naturales (Escobar, 2010, en Toro, 2012).

Y una forma de gestionar el territorio, al igual que otros espacios, bienes o dispositivos, es la comunalidad, como contrapropuesta a la gestión verticalista, competitiva, individualista y cerrada que propone el capitalismo.

Es la lucha por la creatividad y la innovación de un modo cooperativo, conectado y abierto, la lucha por el “procomún”. Según la definición de Antonio Lafuente, “hablamos de los ‘bienes comunes’ cada vez que una comunidad de personas que se unen por el mismo deseo de cuidar de un recurso colectivo o crear uno y se auto organiza de manera participativa y democrática para ponerse al servicio del interés general. El agua, el aire, los bosques, los océanos y otros recursos naturales, un idioma, un paisaje, una obra o un edificio pasan así a ser de dominio público” (Soria, 2016: 73).

Ante la privatización, el despojo y la represión que se vive en Internet como hemos visto, hay que buscar la forma de implicarnos todos y todas para la defensa de este *territorio*. Si la tendencia corporativa de obtener capital extrayendo y vendiendo nuestros datos, y la gubernamental de evitar la participación y las voces discrepantes mediante la vigilancia y el control avanzan, podríamos encontrarnos una Internet homogénea, al servicio de la ganancia, como si fuera un monocultivo. Y, como nos dice el activismo ecologista, un monocultivo no tiene apenas biodiversidad y está abocado al fracaso⁷.

7 Por ejemplo: “Monocultivos: La pérdida de biodiversidad incrementa el riesgo de colapso de los ecosistemas”. Disponible en <<https://boletinagrario.com/dc-4254,monocultivos-perdida-biodiversidad-incrementa-riesgo-colapso-ecosistemas.html>> o “Desiertos verdes: monocultivos y sus impactos sobre la bio-

Aún somos capaces de indignarnos frente al autoritarismo tecnológico y construir y alimentar redes libres y federadas [...]. Aún hay quienes piensan en infraestructuras libres, en tecnologías cooperativas y autónomas. Aún hay quienes trabajan por la apropiación y la reescritura tecnológica. A ese universo de opciones que aún existe, y que cada día se hacen más necesarias, es lo que llamamos biodiversidad tecnológica (Sursiendo, 2017).

Como expresamos desde el colectivo Sursiendo, “esa internet que se construye desde la biodiversidad tecnológica es ‘bio’ porque también recuerda que las materialidades y ‘fierros’ que se usan para interconectarnos vienen de una naturaleza de la que somos parte y que como sociedad estamos devastando en aras del consumo” (Sursiendo, 2017).

Internet está poblada por una inmensa diversidad de vidas que están intentando expresarse, organizarse, reflexionar conjuntamente y mostrar otros modos y culturas, a pesar de los intentos de homogeneización y control por parte de las políticas neoliberales y las corporaciones. “Necesitamos reconquistarla, reapropiarnos de ella. Cada quien desde sus saberes, con lo libre, lo abierto y lo colaborativo en frente. Este es un espacio físico y social como tantos otros que nos atraviesan. Si nosotros y nosotras no decidimos cómo queremos que sean, otros y otras decidirán” (Sursiendo, 2015).

Fin

La *hacker* Alex Haché (2017) define la soberanía tecnológica que le gusta “como la que diseña, desarrolla, distribuye y sueña tecnologías que brindan bienestar y buen vivir, las que no perpetúan o crean más injusticia”. Sería construir “un ecosistema tecnológico alternativo en el cual no tengamos que sacrificar nuestros derechos fundamentales: libertad, privacidad, seguridad, comunicación, información, expresión, cooperación, solidaridad, amor” (Haché, 2017).

Esa soberanía tecnológica se vincula con la conexión entre *ética hacker* y *comunalidad digital*, que nos puede dar pistas sobre cuáles son algunas respuestas a los retos que se nos presentan como actores sociales en la sociedad actual, la llamada Sociedad-Red. En la que Internet, como vemos, es una pieza clave.

diversidad”. Disponible en <<http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Textos&id=11503&opcion=documento>>

La Red de redes tiene y debería seguir teniendo una diversidad de vidas que la hace un dispositivo sociotécnico sin precedentes en la historia de la humanidad. Pero está perdiendo en heterogeneidad, seguridad y libertad, y ganando en capitalización, homogeneización, violencia, control.

También hemos visto que colectivos y organizaciones se están articulando desde distintos ámbitos para luchar por esa biodiversidad tecnológica, por los derechos digitales, por una Internet abierta, libre, segura, inclusiva, social y heterogénea.

Quizás se esté ante una oportunidad para que esa Sociedad-Red, transformando la civilización moderna en crisis, rompiendo con los esquemas establecidos e impulsando otros desde las diversidades culturales, sociales, sexuales, físicas, espirituales, etcétera, se dote de los conocimientos y las prácticas para que sean sociedades más justas y sanas. E Internet puede ser un artefacto sociotécnico importante para ello. Sólo falta que habitemos realmente Internet, y no lo dejemos en manos de corporaciones extractivas y gobiernos vigilantes.

Referencias

- Agencia EFE (2013). "Cronología del caso Snowden". En *El País*. Disponible en <https://elpais.com/internacional/2013/06/23/actualidad/1371975159_643533.html>, publicado el 23 de junio de 2013.
- Amaro, Anxo (2009). *Crisis analógica, futuro digital: actas del IV Congreso Online del Observatorio para la Cibersociedad*. España, del 12 al 29 de noviembre de 2009.
- Amaro Quintas, Ángel (2012). "Feminismos transfronterizos y disidentes: indignaciones antipatriarcales". En *Feminismo/s*, núm. 19, junio 2012.
- Bollier, David (2012). "The New Eco-digital Commons". Disponible en <<http://www.bollier.org/blog/new-eco-digital-commons>>
- Bollier, David (2016). *Pensar desde los comunes*. Edición colaborativa: Sursiendo/ Traficantes de Sueños/Tinta Limón/Cornucopia/Guerrilla Translation.
- Burgos Pino, Edixela Karitza (2014). "El hacktivismo: entre la participación política y las tácticas de subversión digital". En *Razón y Palabra*, núm. 88, diciembre 2014-febrero 2015.

- Castells, Manuel (2001). "Internet y la Sociedad Red. Lección inaugural del programa de doctorado sobre la sociedad de la información y el conocimiento de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC)". En *La Factoría*, núm. 14-15, febrero de 2001.
- Castells, Manuel (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castells, Manuel (2013). Entrevista de Horacio Bilbao, "La sociabilidad real se da hoy en Internet". En *Revista de Cultura "Ñ"*, El Clarín, Buenos Aires, 2 de agosto de 2013.
- Correa Gorospe, José Miguel (2015). "Arte y redes de barrio contra el espionaje: las islas ciudadanas de privacidad". En Blog josemiguelcorrea.blogspot.com. Disponible en <<https://josemiguelcorrea.blogspot.com/2015/04/invisible-islands-es-un-proyecto-del.html>>, publicado el 21 de abril de 2015.
- Crusafon, Carmina (2017). "El mundo según las GAFAM". En *Diario El Periódico*. Disponible en <<http://www.elperiodico.com/es/opinion/20170705/el-mundo-segun-las-gafam-articulo-carmina-crusafon-6148959>>, publicado el 5 de julio de 2017.
- Cuesta, María (2017). "Google, Facebook, Amazon y Apple tienen el poder absoluto en la información digital". En *Diario ABC*. Disponible en <http://www.abc.es/economia/abci-google-facebook-amazon-y-apple-tienen-poder-absoluto-informacion-digital-201711260206_noticia.html>, publicado el 26 de noviembre de 2017.
- Dans, Enrique (2012). "Epílogo" del libro. En Rebecca MacKinnon, *No sin nuestro consentimiento*. Bilbao: Editorial Deusto.
- Dans, Enrique (2017). "Olvida lo que sabías de geopolítica y economía...". Blog de Enrique Dans. Disponible en <<https://www.enriquedans.com/2017/11/olvida-lo-que-sabias-de-geopolitica-y-economia.html>>, publicado el 5 de noviembre de 2017.
- Davis, Natalie Zemon (1990). "Un mundo al revés: las mujeres en el poder". En James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Editorial Alfons El Magnànim.
- De Rivera, Javier (2011). "El papel de las Redes Sociales (de Internet) en la revolución árabe: el caso de Egipto". Blog Sociología y Redes sociales. Disponible en <<http://sociologiayredessociales>>.

- com/2011/02/el-papel-de-las-redes-sociales-de-internet-en-la-revolucion-arabe-el-caso-de-egipto/>
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, Bernardo (2015). *América Latina, Tecnologías de la Información y Comunicación y Redes Sociales en LAC. Nuevas Dinámicas de Comunicación, Organización y Agregación Social*. OXFAM.
- Haché, Alex (coord.) (2017). *Soberanía tecnológica*, vol. 2. Edición propia.
- Harvey, David (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Hermann, Andrés (2013). “El entramado sociotécnico en la construcción del conocimiento en la sociedad red”. En *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, núm. 15. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Hernández Castro, David (2010). “Feminismo, Ilustración y bienes comunes”. En *Clepsydra*, núm. 9, pp. 159-169.
- Himanen, Pekka (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Editorial Destino.
- Husserl, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Internet Society (2014). “Quién lo hace funcionar: El ecosistema de Internet”. Disponible en <<https://www.internetsociety.org/es/resources/doc/2014/makes-internet-work-internet-ecosystem/>>
- Internet World Stats (2017). “Internet Usage Stastics. The Internet Big Picture; World Internet Users and 2017 Population Stats”. Disponible en <<http://www.internetworldstats.com/stats.htm>>
- Islas Carmona, Octavio (coord.) (2015). “De la ciberguerrilla a los ciberpartidos. La nueva comunicación política, la ciudadanía militante y el Ciberespacio. Del EZLN y la revuelta neozapatista a Podemos”. En CAC, *Cuadernos Artesanos de Comunicación*, núm. 80. España: Sociedad Latina de Comunicación Social.
- Jones, Rochelle (2014). “¿Cómo sería una internet feminista?”. Disponible en <<https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/como-seria-una-internet-feminista>>, publicado en Portal AWID el 29 de mayo de 2014.

- Kleiner, Dmytri (2015). *Manifiesto Telecomunista*. México: RLS.
- Lafuente, Antonio (2004). "Bien común y Open Access". *madrimasd.org*. Disponible en <<http://digital.csic.es/handle/10261/2948>>, publicado el 7 de abril de 2004.
- Lafuente, Antonio y Adolfo Estalella (2015). "Modos de ciencia: pública, abierta y común". En Sarita Albagli, María Lucía Maciel y Alexandre Hannud Abdo (org.), *Ciência Aberta, Questões Abertas*. Brasil: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).
- Levy, Steven (1984). *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*. Estados Unidos: O'Reilly. (2010, publicada nueva edición por el 25 aniversario con material actualizado).
- Lotkova, Irina (2001). "La ciberguerrilla zapatista: análisis del uso de la Internet para la difusión del Movimiento Zapatista" (Tesis de maestría en Ciencias de la Comunicación). México: Universidad Autónoma de Nuevo León. Disponible en <<http://eprints.uanl.mx/922/>>
- Machado, Jorge Alberto (2004). *Movimientos Sociales y Activismo en Red. II Congreso online del Observatorio para la Cibersociedad 2004*. Disponible en <http://www.cibersociedad.net/congres2004/grups/fitxacom_publica2.php?idioma=es&id=376&grup=46>
- Magnani, Esteban (2017). "El poder de Google y Facebook". Disponible en <<https://www.pagina12.com.ar/78380-el-poder-de-google-y-facebook>>
- Manjoo, Farhad (2017). "Amazon, Apple, Facebook, Microsoft y Google nos tienen atrapados". En *The New York Times*. Disponible en <<https://www.nytimes.com/es/2017/05/12/amazon-apple-facebook-microsoft-y-google-nos-tienen-atrapados/>>, publicado el 12 de mayo de 2017.
- Miguel de Bustos, Juan Carlos y Miguel Ángel Casado del Río (2016). "Google, Apple, Facebook y Amazon. Emergencia de los GAFA y cambios en el sistema comunicativo global". En *Revista TELOS*, junio-septiembre 2016, Madrid: Fundación Telefónica.
- Monterde, Arnau (2015). "Emergencia, evolución y efectos del movimiento-red 15M (2011-2015). Una aproximación tecnopolítica" (Tesis de doctorado en Sociedad de la Información y el Conocimiento). España: Universitat Oberta de Catalunya. Disponible en <<http://www.tdx.cat/handle/10803/327599>>

- Nepote, Mónica (2017). "Internet Feminista ¿qué es este espacio que habitamos?". Entrevista a Luchadoras TV. Centro de Cultura Digital, México. Disponible en <<http://editorial.centroculturadigital.mx/articulo/internet-que-es-este-espacio-que-habitamos>>
- Orihuela, José Luis (2012). "Un llamado a los ciudadanos digitales para defender la libertad de la red". Prólogo en Rebecca MacKinnon, *No sin nuestro consentimiento. La lucha mundial por la libertad en internet*. Barcelona: Deusto.
- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM/CRIM/FCE.
- Pedreira, Javier (1998). "El verdadero origen de Internet". En *Ciencia y Tecnología en Iberoamérica*, Organización de Estados Iberoamericanos. Disponible en <<http://www.microservos.com/archivo/internet/el-verdadero-origen-de-internet.html>>
- Pérez Manrique, Lisset (2017). "Un estudio de las subjetivaciones políticas de mujeres ciberfeministas en México" (Tesis de maestría). México: CESMECA.
- Peña, Paz (2017). "Mapeo de género y tecnología: las resistencias cobran relevancia". En *GenderIT.org*. Disponible en <<https://www.genderit.org/es/editorial/editorial-mapeo-de-g-nero-y-tecnolog-las-resistencias-cobran-relevancia>>, publicado el 2 de junio de 2017.
- Piña, Israel (2016). "Tecnopolítica y ciberactivismo en México". En *Revista MAGIS, ITESO*. Disponible en <<http://www.magis.iteso.mx/content/tecnopol%C3%ADtica-y-ciberactivismo-en-m%C3%A9xico>>
- Ricaurte Quijano, Paola (2015). "Desafíos de la acción colectiva en la era post-Snowden: lecturas desde América Latina". En *Revista Teknokultura*, vol. 12, núm. 3.
- Roefero, Élcio Luís y Héctor Luis Baz Reyes (2012). "El sistema mundo moderno y las ciencias sociales: crisis, desafíos y perspectivas". En *Ángulo*, núm. 129. Sao Paulo, Brasil: UNIFATEA.
- Rovira, Guiomar (2005). *El Zapatismo y la Red Transnacional*. Ponencia presentada en el Foro sobre Pueblos Indios de América Latina, Caixaforum, Barcelona, el 26 de abril de 2005. En *Razón y Palabra*, núm. 47, octubre-noviembre de 2005. México.

- Rovira, Guiomar (2013). "De las redes a las plazas: la web 2.0 y el nuevo ciclo de protestas en el mundo". *Acta Sociológica*, núm. 62. UNAM, México.
- Rovira, Guiomar (2015). *De las redes activistas a las multitudes conectadas. Movilización social, protesta global y tecnologías de la comunicación*. Primera Edición de Move.net, Congreso sobre Movimientos Sociales y TIC. Sevilla, España: Universidad Pablo de Olavide.
- Rovira, Guiomar (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas*. México: Icaria Editorial.
- Sádaba, Igor (2011). Conferencia Cultura Digital y Movimientos Sociales. Disponible en <<http://sociologiayredessociales.com/2011/11/conferencia-cultura-digital-y-movimientos-sociales/>>
- Sampedro Blanco, Víctor (2014). De Indymedia a Wikileaks y de Chiapas al Cuarto Poder en Red. En *Revista TELOS. Cuadernos de Comunicación e Innovación*. Junio-septiembre 2014. España: Fundación Telefónica, pp. 1-3.
- Shiva, Vandana (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: horas y Horas.
- Soengas-Pérez, Xosé (2013). "El papel de Internet y de las redes sociales en las revueltas árabes: una alternativa a la censura de la prensa oficial". En revista *Comunicar*, núm. 41, 2º semestre, 1 de octubre de 2013.
- Soria, Irene (coord.) (2016). *Ética hacker, seguridad y vigilancia*. México: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Sursiendo (2015). "Comunalidad, bienes comunes, procomún". Blog. Disponible en <<https://sursiendo.com/blog/comunalidad-bienes-comunes-procomun/>>
- Sursiendo (2015). "Razones para habitar Internet". Blog. Disponible en <<https://sursiendo.com/blog/2015/02/razones-para-habitar-internet/>>, publicado el 24 de febrero de 2015.
- Sursiendo (2017). "Biodiversidad tecnológica para saltar los jardines vallados de internet". Blog. Disponible en <<https://sursiendo.com/blog/2017/05/biodiversidad-tecnologica-para-saltar-los-jardines-vallados-de-internet/>>, publicado el 2 de mayo de 2017.

- Toledo, Víctor M. (2012). "Diez tesis sobre la crisis de la modernidad". En *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 33.
- Toro Muñoz, Zulma Zorayda (2012). "Territorio-lugar: Espacio de resistencia y lucha de los movimientos sociales". En *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, año 3, núm. 11, abril-junio.
- Toulmin, Stephen (2001). *Cosmópolis. El transfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Touraine, Alain (1994). *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, Alain (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.
- Vercelli, Ariel (2011). "Los bienes comunes y el cambio tecnológico". En *Téلمان. Agencia Nacional de Noticias*, Argentina. Disponible en <<http://www.telam.com.ar/notas/201110/15391-los-bienes-comunes-y-el-cambio-tecnologico.html>>, publicado el 28 de octubre de 2011.
- Wallerstein, Immanuel (1983). "La crisis como transición". En Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, *Dinámica de la crisis global*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, Immanuel (ed.) (1996). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, Immanuel (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Yannuzzi, María de los Ángeles (2000). "Crisis de la modernidad". En *La Trama de la Comunicación*, vol. 6. Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional de Rosario.

Los quehaceres de mujeres ciberfeministas como propuestas políticas imprescindibles en el contexto actual de México

Lisseth Mariana Pérez Manríquez

La Internet, como herramienta y espacio, sigue siendo pensada por sujetas y sujetos insertos en sociedades construidas desde el pensamiento capitalista y patriarcal. Desde sus inicios en la década de los sesenta, un grupo, en su mayoría hombres, tuvieron la oportunidad de pensar y construir la Internet de acuerdo con sus necesidades (Flichy, 2001). Como reflejo de esta realidad *offline*, Internet es un espacio donde actualmente se reproducen discursos y dinámicas de desigualdad social; además, desde las particularidades de esta red, se han propiciado nuevas expresiones de estas desigualdades. Las mujeres, al integrarnos a este espacio, creado desde una lógica patriarcal, seguimos vulnerables ante los mismos procesos sociales de exclusión y violencia a los que estamos expuestas en el espacio *offline*. Es entonces cuando la promesa de la Internet como espacio horizontal de inclusión termina por desvanecerse, y la Internet se transforma en otro campo de batalla para las mujeres.

En Latinoamérica son pocas las mujeres que trabajan desde el ciberfeminismo. Teniendo en cuenta este hecho, la periodista Cindy Flores expresó:

El ciberfeminismo ocupa un lugar no muy bien definido, pues más allá de la utilización de Internet o la apropiación de la cibercultura y el Internet, aún queda por definir si es una feminista o una mujer abordando temas de la mujer y trabajando con tecnología [...] (2001: 2).

Es decir, pese a que cada vez se percibe más presencia de mujeres y feministas en la Internet —sujetas individuales, organizacio-

nes y colectivas —, son mínimas aquellas que piensan este espacio desde una mirada crítica feminista. Tomando en cuenta lo anterior, consideré importante estudiar el desarrollo del ciberfeminismo en México, es decir, el papel y trabajo de las mujeres con las tecnologías, particularmente la Internet, a partir de una perspectiva feminista.

Partiendo de la investigación que llevé a cabo de agosto de 2015 a marzo de 2017, junto con algunas sujetas inmersas en este contexto y que colaboraron en la investigación, propuse realizar un diagnóstico sobre el quehacer ciberfeminista en México. Actualmente, pese a que algunos discursos culturales de las construcciones sociales del género se han transformando y se ha cuestionado el esencialismo biológico, aún es poco el porcentaje de mujeres que deciden trabajar con tecnologías desde la construcción o apropiación de Internet. Y aún es más limitada la proporción de mujeres feministas con interés por integrar este campo *online* a la crítica, análisis y transformación que paralelamente estiman algo imprescindible del espacio social —*offline*—.

Al decidir estudiar la Internet desde el proyecto ciberfeminista nunca imaginé encontrar tantos elementos de análisis y trabajo, a partir de lo que para mí en un principio resultaba mi apuesta de este trabajo: la Internet como herramienta y espacio empoderador para las mujeres. Fue entonces que al avanzar en la investigación e ir conociendo a las mujeres que colaboraron en ella, mi percepción sobre el tema dio un giro radical, y lo que antes aparecía como evidente, bajo la lupa feminista aplicada en el campo de estudio, se tornó sumamente complejo. Dejé de pensar la Internet solamente como un medio o espacio de comunicación y organización, desde una disposición meramente optimista, sino que la comencé a entender dentro de un proceso sociotécnico con múltiples actores e implicaciones.

Analizar la historia de la Internet me permitió un acercamiento que ayudó a entender la concepción, evolución y transformación de esta tecnología, así como las diferentes fuerzas de poder que han influido en ella. El optimismo frente a Internet, en mi caso, había sido influido por las ideas fundacionales de esta red, muchas de las cuales ni siquiera habían llegado nunca a materializarse.

Patrice Flichy (2003) señaló que el desarrollo de la Internet se ha dado dentro de ambientes muy específicos, en un primer momento a partir del trabajo de los investigadores informáticos y toda la comunidad académica, así como de determinados medios contraculturales o comunitarios —digo en un primer momento por-

que actualmente también entran en el tablero de juego las corporaciones y los Estados—. Además, el proceso de innovación bajo el cual se edificó fue totalmente particular, ya que se desarrolló bajo un modelo económico que no buscaba la mercantilización de la red; los inventores eran al mismo tiempo los usuarios. Es lógico entonces que los creadores de esta red sólo se preocuparan por desarrollar una herramienta que pudiese responder a sus propias necesidades, y durante este tiempo el financiamiento provenía del sector público. Para mí lo importante aquí es pensar quiénes eran estos sujetos y las condiciones específicas bajo las que trabajaban, pese a que abiertamente el autor declara que esto influyó para que la Internet se moldeara a partir de una comunidad relativamente homogénea, la cual respondía a un perfil de hombres —educados, universitarios, académicos y científicos, blancos, de clase media, media alta— quienes pensaron y construyeron la Internet en función de sus propias actividades y de representaciones de sus modos de sociabilidad. No obstante, tomando el enfoque feminista desde el cual planteé la investigación, me fue obligatorio señalar que el concepto de hombres no se refiere a toda la raza humana, sino a los individuos del sexo masculino; las mujeres no figuraron en la historia de la Internet, y se podría llegar a pensar que fue así porque no participaron. Pero haciendo una revisión más exhaustiva podemos encontrar que hubo varias mujeres que hicieron importantes aportes a este campo, tales como Ada Lovelace, la primera programadora; Hedy Lamarr, precursora del Wifi y el Bluetooth; Top Secret Rosies, programadoras del primer computador ENIAC; Grace Murray Hopper, desarrolladora del primer compilador; Evelyn Berezin, madre de los procesadores de texto; Frances E. Allen, pionera en la automatización de tareas paralelas en compiladores;¹ Lynn Conway, pionera de los chips microelectrónicos; Jude Milhon, creadora del ciberpunk, *hacker* y defensora de los derechos personales en Internet (Sursiendo, 2015).

De igual forma, en un principio, fue gracias al presupuesto público del Estado y universidades estadounidenses que se pudo promover el desarrollo de la Internet, pero más adelante, bajo la lógica de un mercado neoliberal, se terminó por ceder a las empresas con gran capital económico esta responsabilidad. Hoy se observa que, desde posturas que salen de este razonamiento, cada vez es más difícil mantener los proyectos que buscan una construcción dife-

1 Parte de un ordenador que traduce las instrucciones de un programa a un código entendible por la máquina, (Sursiendo, 2015).

rente de la red. Como se ha evidenciado, tanto el Estado como las corporaciones no están viendo por el respeto a las libertades y derechos de las y los usuarios.

Pude observar que si bien la Internet se pensó con la intención de solventar las necesidades de sujetos y grupos en específico, pero retomando la contingencia en los procesos tecnológicos que Judy Wajcman (2006) señala, fue que la utilidad de la Internet terminó por transformarse, según el uso que le fueron dando los usuarios. Así, esta herramienta se tornó en un nuevo medio de comunicación y expresión. No obstante, las corporaciones también advirtieron el potencial de esta tecnología y actualmente sus intereses económicos tienen muchísima importancia en la continua construcción de la Internet. Asimismo, los Estados han hallado en esta red una herramienta útil para mantener mecanismos de vigilancia y represión frente a cualquiera que pudiese presentarse como una amenaza a sus intereses. No obstante, otros grupos de usuarios también se han organizado para defender este espacio y herramienta, así como los derechos y seguridad de las usuarias y usuarios. Se ha buscado además la construcción de la red desde los ideales de colectividad, acceso y libre conocimiento.

Las feministas además fueron uno de los grupos que, a mi consideración, trajeron a este territorio en disputa una mirada que enriqueció el debate sociotécnico y político alrededor de esta red, al reconocer la Internet como una herramienta y espacio que brinda potencialidades para su trabajo, así como para las usuarias, gracias a las posibilidades de participación, organización, expresión y difusión, a bajos o nulos costos, que brinda la herramienta; así como la oportunidad para acceder a información y, en cierta medida, al espacio público. Esta visión optimista de la Internet también fue influida por los ideales y prácticas sociales que se gestaron a partir de la red, lo cual no quiere decir que niegue la utilidad y fuerza que haya llegado a tener en determinadas situaciones y para ciertos grupos.

Donna Haraway (1991), desde su propuesta política recogida en el *Manifiesto Cyborg*, señaló la convergencia de lo humano, lo animal y las máquinas como una posibilidad para dejar de pensar desde el dualismo. Aunque percibió la Internet —y la tecnología en general— como un producto de lo que ella denominó “la dominación masculina”, también reconoció la necesidad de que las mujeres se acercaran a las tecnologías, pensadas estas últimas como fuente de poder. Exhortó entonces, principalmente, a las feministas a introducirse a este campo de acción y a trabajar por su reconstrucción.

Tomando en cuenta lo anterior, comencé un trayecto por la historia del ciberfeminismo, el cual me terminó por cautivar. De modo que decidí emprender la búsqueda de ciberfeministas en territorio mexicano, misión que terminó por resultar un desafío. Si bien notaba una creciente presencia de mujeres feministas en la red, después de mi encuentro con Lulú Barrera, desde su labor con el programa de televisión en línea *Luchadoras* y su consecuente trabajo con la campaña *Dominemos las Tecnologías*; Estrella Soria, a partir de su trabajo en El Rancho Electrónico y la colectiva ADD FEM; Anamhoo, desde su trabajo activista y autónomo transhackfeminista (THF!);² La Jes, con la colectiva Sursiendo, así como con sus quehaceres hackfeministas independientes; Nadegé, con el proyecto de Kéfir, y Liliana Zaragoza (Lili_anaz) con el Laboratorio de Interconectividades, quienes decidieron colaborar con la investigación. Pude advertir la poca cantidad de feministas que cuestionaban la Internet más allá de concebirse como usuarias. El acercamiento con ellas permitió entender la pertinencia y necesidad de la crítica y trabajo feminista sobre esta tecnología. Sus proyectos se me revelaron como propuestas de correspondencia política en las particularidades de un contexto local, pero al mismo tiempo global, pensando en la cada vez más imperante influencia de la Internet en los procesos sociales.

No obstante, en la teoría y documentación existente del ciberfeminismo, me encontré con una acentuada crítica que señalaba la imposibilidad de que sus objetivos y prácticas fueran políticas de

2 “La palabra ‘trans’ necesita ser entendida en su pluralidad de perspectivas. ‘Trans’ como nombre, como verbo y como prefijo. Ser en transición, en transformación, ser transgenerizado, ser transversal, transdisciplinar, etcétera. ‘Trans’ como un verbo significando interrogar, cruzar, fusionar. Desde el punto de partida, THF! tiene en cuenta la expansión, interconexión, cruce de fronteras físicas y metafóricas. También apunta al hecho de que el concepto está constantemente evolucionando, admitiendo que cuando las nociones llegan a ser fijas o cerradas comienzan a morir. El término ‘hack’ se refiere al más tradicional acto de hacer, de desmontar las cosas, de comprenderlas de una manera más profunda. Pero es también visto como una acción y una *performance* para hackear el patriarcado, el capitalismo y otros sistemas de opresión, y hacerlos explícitos. THF! trata también sobre ser conscientes y admitir los privilegios de unx; sobre comprender la relación entre privilegio y opresión, subvertir el orden establecido; una práctica THF! lleva implícita ser anti-racista, anti-capitalista, anti-sexista, anti-homófoba, anti-transfoba, y usar el *hacking* con un significado de resistencia, sabotaje y transformación. Por último, la palabra ‘hack’ introduce al mismo tiempo las dimensiones de contagio y contaminación, entendidas desde un prisma positivo”. Disponible en <<https://sursiendo.com/blog/2015/06/segundo-encuentro-transhackfeminista-mexico-thfmx2015/>>, recuperado el 28 de junio de 2017.

aquellas que se adscriben o adscribieron a este proyecto. Como lo explicó Volkart (2004: 90), los primeros discursos ciberfeministas, a diferencia del ciberpunk, “están comprometidos con una política postfeminista de auto-restitución que va más allá de los simples principios de identidad [...]; es un concepto expandido que describe un juego relacional entre muchos agentes e identidades, la identidad entendida como algo fracturado, escindido, fluido y móvil”; en cambio, la artista Faith Wilding (2004) acude a la definición como estrategia política. Para ella el seguir resistiéndose a una definición puede llegar a ser contraproducente, pues este encuadre se vuelve algo necesario para poder hacer frente a las nuevas problemáticas y posibilidades que están emergiendo alrededor de esta red. El autodefinirse, en palabras de Wilding (2004), puede ser una propiedad derivada de la praxis, por lo tanto puede transformarse a partir del deseo y las metas. Esto podría comprender estrategias, acciones y metas, así como promover una solidaridad como base para una acción política efectiva.

En una revisión más cercana pude confrontar aquello documentado desde la historia, los juicios hechos por feministas teóricas y las propuestas que yo identifiqué como ciberfeministas en México. Para mí resultó sorpresivo el que se llegase a considerar ausente el componente político en las prácticas ciberfeministas, por lo cual me dispuse a realizar un análisis buscando entender esto.

Por otro lado, mi aproximación a la documentación histórica resultó una labor muy ardua por la escasez de información. Lo cual, al mismo tiempo, me llevó a pensar en la cuestión de la poca visibilidad de la práctica ciberfeminista, además de sus implicaciones políticas. Así, dentro de un contexto específico, me propuse rastrear los pasos del ciberfeminismo en México. Conocí entonces la continua y presente labor de Erika Smith con organizaciones como *Mujer a Mujer*, *La Neta* y la Asociación para el Progreso de las Comunicaciones (APC); Ximena Bedregal y su trabajo como feminista autónoma, desde la organización Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer (CICAM) y la página web *Creatividad Feminista*; y el proyecto del grupo y la página web *Ciberfeminista* de Cindy Flores. Entonces logré establecer una relación entre las sujetas y sus experiencias, las que me permitieron entender la transformación y coincidencias entre los quehaceres ciberfeministas más antiguos y los recientes.

En este sentido, cabe señalar que las principales categorías teóricas que sustentaron mi tesis fueron Internet y ciberfeminismo, esto con la intención de analizar y entender los referentes que me

permitieron situar este estudio en la actualidad; ambos fueron abordados desde las propuestas, autores y conceptos que se mencionan a continuación.

Por un lado, retomé el concepto de la Internet con la intención de entenderla como el espacio y herramienta desde la cual se plantea el quehacer ciberfeminista, puesto que consideré de suma importancia conocer el contexto, así como las y los sujetos implicados en su construcción. Esto con la intención de entender de dónde es que nace la necesidad de trabajar con una mirada feminista la Internet, conocer el desarrollo de esta tecnología desde sus inicios hasta ahora, y comprender cómo ha transformado las dinámicas sociales y viceversa, lo que permitiría enmarcar la Internet en un contexto al mismo tiempo global y local para así analizar las prácticas ciberfeministas en México.

De igual forma, en un primer momento desarrollé el ciberfeminismo, desde su gestación histórica, retomando sus primeras expresiones y las propuestas que se generaron a partir de este momento, es decir, indagué el contexto en el que surgió, así como las necesidades a las que respondía. Posteriormente hice un rastreo histórico con la finalidad de conocer el recorrido de las prácticas ciberfeministas, lo cual complementé con los análisis posteriores hechos por teóricas feministas. Siendo así, busqué hacer una recapitulación sobre lo que se ha hecho y dicho del ciberfeminismo, con la intención de relacionarlo con la información adquirida durante la investigación, buscando contrastes entre el ciberfeminismo en sus inicios y el que actualmente opera en México.

Por otro lado, decidí utilizar la categoría de análisis de “subjetivaciones políticas”, desarrollada desde los aportes del filósofo francés Jacques Rancière (1996), con la finalidad de indagar si el ciberfeminismo en México, desde las prácticas específicas de las chicas, tenía una implicación política o no, y sobre todo, para entender los procesos particulares que llevaron a cada una a aportar desde el ciberfeminismo. Del mismo modo, retomé la teoría del feminismo de la diferencia sexual expuesta por la filósofa feminista Rosi Braidotti (2003), en busca de estudiar así las mismas prácticas y procesos desde la implicación de una mirada y una posterior propuesta desde una postura feminista.

Mientras realizaba la investigación, me di cuenta de que no debía buscar redefinir el ciberfeminismo, o empeñarme en juzgar estas prácticas, sino que lo relevante era entender los quehaceres y preocupaciones feministas en relación con la Internet y la tecnología en general; en este sentido, me enfoqué en conocer el desarro-

llo del proyecto y práctica ciberfeminista en el contexto mexicano en particular. De esta forma, para mí fue evidente que debía estudiar el ciberfeminismo a partir de las experiencias de las mujeres que desde una mirada feminista, trabajan con y desde la Internet.

Antecedentes e historia del ciberfeminismo

Fue la bióloga feminista Donna Haraway (1991) quien analizó la existencia de una informática de la dominación (masculina) en su *Manifiesto Cyborg*, la cual hace referencia a la presencia de la mirada masculina en el pensamiento y la construcción de las ciencias y tecnologías, enfocada en el campo de la informática y las tecnologías digitales. Desde dicho enfoque, Internet no es una tecnología neutra, sino que desde el proceso de desarrollo tecnológico, así como desde el espacio *offline*, se reproducen los mismos discursos y prácticas sociales que en el espacio *online*. Además, desde el sistema económico, las mujeres seguimos siendo consideradas solamente como consumidoras de este espacio, o como mano de obra barata de la tecnología necesaria para acceder a éste; no somos creadoras o productoras de la tecnología y tampoco somos pensadoras o codificadoras de la Internet.

Posterior a la aparición del *Manifiesto Cyborg* de Haraway, en 1991 surge por primera vez el término ciberfeminismo, empleado por el grupo de artistas australianas VNS Matrix, inspiradas por la propuesta de Haraway, el cual manifiesta la posible construcción de un espacio postgénero, flexible y horizontal. Las primeras ciberfeministas fueron pensadoras tecnoutópicas que vieron a la tecnología como una forma de disolver las divisiones sexuales y de género, sin embargo es evidente que estas expectativas no se han convertido exactamente en nuestra realidad.

Aun cuando las primeras ciberfeministas catalogaron la Internet como una zona segura para el pensamiento y la expresión femenina, ser una mujer en línea, tal y como señaló Evans (2014), viene con las mismas advertencias y ansiedades que siempre han acompañado el ser mujer. El temor a ser silenciadas, amenazadas o intimidadas está tan presente en el ámbito *online* como en el espacio *offline*.

Asimismo, es importante mencionar que gran parte de la corriente ciberfeminista posee sus orígenes en la tradición del feminismo postmoderno. Como lo explica Sofía Reverter (2013: 453), el ciberfeminismo es una “corriente híbrida de trabajo, reflexión y análisis sobre las tecnologías de la información”. Además, las acciones de las ciberfeministas se desdobl原因 en una extensa selección

de medios, objetivos y causas. Por ello, algunas teóricas han identificado en las prácticas ciberfeministas dos vertientes: la estética y la política (Cf. Macêdo y Domingues citados por Reverter, 2013). Por su parte, la periodista Monserrat Boix hace una tercera propuesta: identifica una práctica ciberfeminista que no sólo se ocupa del espacio *online*, sino que a partir de una mirada más amplia y con un mayor compromiso político, busca incidir en la realidad: el ciberfeminismo social; éste posee una agenda de lucha política y de transformación (Reverter, 2013).

Si bien los planteamientos y prácticas del ciberfeminismo como tal han cambiado con el tiempo, algo que marcó su estudio y desarrollo fue el Primer Encuentro Ciberfeminista Internacional que se llevó a cabo en 1997, en Kassel, Alemania. En esta reunión, las 36 asistentes de distintas nacionalidades se negaron a definir el ciberfeminismo; esta determinación buscaba reivindicar la necesidad de identidades fluidas y no restringidas, cambiantes y adaptables de los cuerpos. No obstante, este atrevimiento es lo que más críticas le ha traído al ciberfeminismo desde los análisis teóricos. Así, varias estudiosas del ciberfeminismo han insistido en señalar que esta falta de definición representa una falta de compromiso político por parte de las ciberfeministas; consideran que al no tener precisados los objetivos de este posicionamiento es improbable algún tipo de responsabilidad política por parte de estas mujeres. Otra de las insistentes críticas es que las prácticas ciberfeministas consideran ese espacio *online* como un escape de las estructuras sociales vigentes. En pocas palabras, el ciberfeminismo se encasilla dentro del postfeminismo.³ Pese a todo, planteé en mi tesis al ciberfeminismo como una apuesta política necesaria en la temporalidad y contexto actual, tanto a nivel global y como en un contexto más localizado como lo es México.

El desarrollo tecnológico actualmente es uno de los ejes económicos, políticos y sociales más importantes, y las mujeres estamos implicadas en él, muy pocas veces desde posiciones de toma de decisiones. En este proceso, y en todos los niveles, desde el pensamiento, diseño, manufactura, distribución y empleo de las tecnologías, se reproducen desigualdades sociales, por lo cual es fundamental no olvidar la pertinencia de una mirada y trabajo crítico que pretendan la transformación de estos desarrollos. El ciberfeminismo es un proyecto que ha dirigido los esfuerzos feministas

3 En el sentido de que “si lo que se imagina está en proceso de devenir, las políticas no necesitan engendrarla” (Wajcman, 2006: 118).

a la tecnología digital, en específico la Internet, desde donde se reconoce como una herramienta y espacio con beneficios para las feministas y mujeres, aunque no sin contrariedades.

Subjetivaciones políticas ciberfeministas

Como ya lo mencioné, para el análisis de la información, retomé principalmente la propuesta de Jacques Rancière para analizar el elemento político de los procesos de subjetivación de las chicas que participaron en la investigación. Con quien busqué propiciar un encuentro con la mirada del feminismo de la diferencia sexual, a partir de los aportes de Rosi Braidotti, pues pensé que ambas propuestas podían complementarse y complejizar el análisis.

Así, la propuesta teórica de Rancière (1996) la pensé necesaria al estar estudiando las experiencias de mujeres feministas que se han integrado al ámbito tecnológico —terreno sumamente masculinizado—, pero que de igual forma han puesto en cuestión su distribución. Asimismo, consideré fundamental la propuesta del feminismo de la diferencia sexual, en primer lugar porque —como ya lo he mencionado— permite analizar procesos de corporalidades femeninas, para lo cual tomé en cuenta el anclaje de la categoría mujer, que media los procesos de conocimiento de estas chicas en particular.

A partir del cuestionamiento del espacio tecnológico, desde sus proyectos, las chicas propiciaron el debate y la resignificación de la tecnología, desde lo que Braidotti (2003) reconoce como la “subjetividad femenina”. Si bien no se piensa suficiente el hecho de que la presencia de las mujeres aumente, en el terreno de las tecnologías ambos autores plantean procesos de transformación a partir de una serie de demostraciones —acciones— y reconfiguraciones que ponen en duda las estructuras que determinan la distribución de los cuerpos y sus funciones, así como el consecuente ordenamiento de los espacios.

Fue entonces que pude determinar que, conforme la implicación de las chicas en el territorio tecnológico fue aumentando, comenzaron a hacer una relectura del mismo, incluso de experiencias previas a su inserción en éste. Las reflexiones de las chicas me permitieron advertir un proceso de subjetivación desde el cual han concebido una nueva representación del campo tecnológico que anteriormente ellas ya frecuentaban, pero con una consecuente aproximación más consciente a partir de su posicionamiento feminista.

Desde la propuesta de Rancière (1996) se habla de un conjunto de operaciones externas a las sujetas que posibilitan el proce-

so de subjetividad política, lo cual provoca una desidentificación que las lleva a cuestionar la repartición del orden “natural” de las identidades, en este caso de género, y los espacios que habitan. En cierto grado, estas seis mujeres, al haber estado en contacto frecuente con las tecnologías desde su juventud, se desprendieron de la identidad femenina pensada desde la cultura patriarcal, en el sentido en que tradicionalmente no se identifica el conocimiento científico y tecnológico con las identidades femeninas. Como expuso Wajcman: “[...] en la mayoría de las sociedades la tecnología es una fuente clave del poder masculino y un rasgo definitorio de la masculinidad [...]. Es posible que la tecnología se haya tenido por socialmente conformada, pero conformada por los hombres excluyendo de la misma a las mujeres” (2006: 16). No obstante, el propio reconocimiento de este proceso de desidentificación no era plenamente consciente, sino hasta que el ámbito tecnológico se comenzó a percibir desde una mirada feminista.

Así, desde que comencé a tener contacto con las chicas, noté que en general había una familiarización con el pensamiento feminista e incluso con la teoría feminista en algunos casos. La mayoría de las chicas reconoce un antes y un después de este posicionamiento, mismo que responde a un proceso de subjetivación, pues hace que se cuestionen su lugar como mujeres en los espacios que ellas habitan, y lleven así esta reflexión a otros aspectos de sus vidas.

Cada una ahondó en ciertos aspectos del feminismo que reconocieron importantes para ellas, y si bien se manifestaron diferencias, pude identificar puntos de confluencia. El feminismo se pensó como agente desestabilizador y elemento que propició la transformación y la construcción de otras formas de pensamiento, distintas a las dominantes; pensamiento masculino que apela a un proceso meramente cerebral, es decir racional, que tiene como fin la construcción de significados (Braidotti, 2004).

Se considera que este proceso que el feminismo de la diferencia identifica como “redefinición de las estructuras generales del pensamiento” podría posibilitar otros modos de pensar. Fue entonces que identifiqué que las chicas comenzaron una construcción propia de los procesos tecnológicos y en específico de la Internet, la cual se dio a partir de un ejercicio de reinterpretación de experiencias previas, con el feminismo como catalizador.

En efecto, al posicionarse desde el feminismo, las chicas hicieron notar la distorsión del concepto de igualdad al que se enfrentan en distintos ámbitos —en este caso el tecnológico— dada su condición de mujeres. Como se explica desde el feminismo de la

diferencia, el concepto de igualdad fue pensado desde parámetros masculinos, por lo que al localizar la diferencia sexual en la actividad del pensar se reivindica esta diferencia liberándola de la lógica dualista y occidental, donde lo femenino se piensa como negativo (Braidotti, 2004). Desde la propuesta de Ranciére (1996), se puede decir que han adquirido capacidades de enunciación que les permiten identificar el feminismo como la operación externa que, si bien las llevó a reconocer su desidentificación con la identidad de mujer y a polemizar sobre el reparto de los espacios sensibles y las capacidades para ejercer la palabra, les permitió también resignificar este espacio tecnológico.

Así, las determinaciones que estructuran este vacío concepto de igualdad —pensado desde la economía capitalista y la cultura patriarcal— se emplean para organizar a la sociedad, y desde ellas se establece que los cuerpos masculinos o femeninos deben responder a determinadas identidades, funciones y espacios. En efecto, se torna evidente que la igualdad de posibilidades de acceso y participación no es suficiente; dado que la noción de igualdad fue construida a partir de un arquetipo que responde a características masculinas, las subjetividades femeninas no se consideran aptas para la realización de ciertas actividades —como lo son el diseño, pensamiento y desarrollo tecnológico—.

Como se explica desde el feminismo de la diferencia, cada corporalidad responde a una intersección de diversas variables —raza, clase, sexo, edad— las cuales, en conjunto, enmarcan las experiencias y lecturas de la realidad; y, si bien en cada una de las sujetas estos elementos varían, el emplazamiento común es mujer (Braidotti, 2004). Ambos ejes son lugares desde los cuales emergen estos procesos cognitivos que dan espacio a la construcción de conocimientos. Nos encontramos así con un grupo de seis mujeres que poseen un emplazamiento en común de mujeres, al dedicarse a trabajar con cuestiones tecnológicas, y que en cierta forma lograron desligarse de esa identidad genérica de mujer reflexionando, trabajando y reconstruyendo y reordenando el terreno tecnológico desde una mirada feminista. Es decir, buscan evidenciar las estructuras que en concreto son el origen de las distorsiones por las cuales las mujeres se han distanciado del proceso y apropiación tecnológica. Se han hecho así conscientes de que su acercamiento e implicación en el proceso tecnológico como mujeres —más allá de una papel de usuarias o mano de obra— ha sido posible por circunstancias personales que les han proporcionado facilidades o capacidades para desarrollar reflexiones y construcciones alrede-

dor de la tecnología; lo cual se fue haciendo consciente a partir de un posicionamiento feminista.

En efecto, se generó un encuentro de la mirada feminista en el terreno tecnológico, desde el cual se han gestado nuevos conocimientos —desde las experiencias y prácticas de las chicas que han servido como demostraciones⁴ que generaron desestabilidad y conflicto en el terreno tecnológico. A partir de la convergencia de feminismo y tecnología se manifiestan entonces cuestiones que preocupan a las chicas. Un elemento importante que se evidencia en estas reflexiones es una crítica a las relaciones sociales construidas a partir del capitalismo. Pues, como manifestó Haraway (1991), es necesario entender que el desarrollo científico y tecnológico van de la mano de los procesos económicos. Es así que, al querer examinar el papel de las mujeres en estos ámbitos, es importante enunciar la división sexual del trabajo y su directa relación con los procesos sociotécnicos. En gran parte, es esta división la que ha impedido a las mujeres tener un mayor acceso a campos de la ciencia y tecnología, y aunque hoy en día es más común encontrar más mujeres en estas áreas, aún son pocas aquellas que figuran entre las principales actrices del pensamiento y diseño tecnológico (Wajcman, 2006). Este fenómeno, retomando el análisis de Haraway (1991), generalmente se encuentra influido por estructuras dominantes a escala mundial: la economía capitalista y la cultura patriarcal.

Los posicionamientos impuestos a las corporalidades femeninas influyen de manera directa en la construcción de sus subjetividades, a partir de las cuales se da el conocimiento de la realidad. Braidotti (2004) explica que el reconocimiento de esta localización —peculiar de cada uno de los cuerpos— se piensa como imprescindible desde el planteamiento del feminismo de la diferencia sexual, pues es a partir del cuerpo sexuado que se asimilar las experiencias tanto internas como externas de los cuerpos (Braidotti, 2004). Para las chicas la mirada feminista se vuelve imprescindible para entender estos procesos en su complejidad; las implicaciones del sistema económico capitalista y el sistema patriarcal se entienden como dependientes entre sí. Para Wajcman, entonces, debe examinarse la considerable influencia del carácter masculino en la pirámide de estos procesos y reconocer que en tanto más se baja en esta estructura, más mujeres se encuentran presentes (Wajcman, 2006). Es decir, la masculinización de los procesos tecnológicos ha

⁴ Por demostraciones se entiende la manifestación de argumentos “lógicos” (Rancière, 1996).

logrado producir un efecto diferenciado de la mediación tecnológica sobre los cuerpos de las mujeres, propiciando la reproducción de estereotipos de género y desigualdades sociales en los procesos de pensamiento, producción y apropiación tecnológica.

Así, estos análisis fueron llevados por las chicas a sus propios campos de experiencia impulsando la generación de nuevos conocimientos o demostraciones; a partir de una epistemología feminista desde la que se reconoce una desigualdad inherente a las corporalidades —en este caso las femeninas—, se anhelan entonces otras formas de pensar y construir procesos tecnológicos alternativos, en las cuales la experiencia femenina tenga un lugar de reconocimiento.

La Internet es espacio y herramienta de trabajo desde donde ellas construyen proyectos con los cuales aspiran a una transformación del espacio tecnológico. Es así que al manifestar la distorsión de este territorio a partir de sus experiencias, mediadas por el feminismo, sin duda su percepción sobre esta tecnología en específico —la Internet— también se ha visto transformada.

Para la mayoría de las chicas, si no es que todas, la Internet representa un territorio político, un espacio crítico o un bien común, es decir una territorialidad que se encuentra constantemente en disputa por distintos intereses, por tanto es un espacio de resistencia y lucha que está en constante transformación; pese a que desde esta tecnología se aspira a ejercer la democracia y restitución social, las chicas son conscientes de las disposiciones existentes detrás de esta tecnología, las cuales están comprometidas con el pacto que se ha gestado entre los Estados y los sectores corporativos.

Se reconoce entonces que la Internet está bajo un importante proceso de monopolio y privatización —tanto de la infraestructura como del *software*—, que ha afectado las dinámicas relacionales de las y los usuarios, pues cada vez aumenta el control y vigilancia de los espacios digitales, lo cual está exponiendo la seguridad de quienes los frecuentan. Así, en los últimos años se han justificado estas prácticas en nombre de la seguridad nacional o la protección de la propiedad intelectual (Flichy, 2003). Pero además las chicas, al pensar estos fenómenos en clave feminista, entienden que las mujeres están más propensas a verse afectadas por estas problemáticas. La Internet se piensa como una herramienta y espacio de contradicciones, desde la cual se reproducen relaciones de poder y desigualdades sociales. Aunque las tecnologías son maleables, éstas “también revelan las continuidades del poder y de la exclusión”, expuso Wajcman (2006). Pese a estas consideraciones, las

chicas tienen en cuenta todos los beneficios y potencialidades de esta red, y es por eso que insisten en seguir trabajando para construirla desde procesos realmente colectivos, lo que implica miradas más incluyentes.

Desde las experiencias de las chicas, el reconocer la conflictividad detrás del desarrollo de la Internet conlleva estimar necesario que se propicie un mayor contacto entre las mujeres y la tecnología, y es preferible si se hace desde una mirada feminista. Este razonamiento responde a la exhortación hecha desde el feminismo de la diferencia, pues para anhelar la transformación de las estructuras —desestabilizar el orden patriarcal— es necesario que las subjetivaciones feministas adquieran una connotación política; así, es imprescindible, desde la acción política feminista, que las mujeres que comiencen a integrarse a espacios y posiciones de poder, con capacidades y posibilidades de decisión, lo hagan desde un posicionamiento feminista que les permita alcanzar procesos reflexivos sobre sus corporalidades femeninas y las estructuras de poder que las condicionan, para así anhelar y accionar un cambio.

Desde los planteamientos de Rancière, la reinterpretación que las chicas hicieron del proceso tecnológico, así como de la Internet, son un reflejo de un ejercicio político. Pues para el filósofo la política siempre implica un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden a partir de un cuestionamiento y demostración de los que no tienen parte, lo que manifiesta entonces la inherente contingencia que permite pensar en una posible transformación. Esta misma capacidad de alterar el orden la relacioné con el proyecto del feminismo de la diferencia sexual, desde el que se apela a la necesidad de pensar nuevas formas de subjetivación femeninas que se alejen de la lógica patriarcal; así, además de buscar cambiar las estructuras identificadas en la identidad femenina, también se pretende la reconfiguración de las estructuras generales del pensamiento (Braidotti, 2004). Entonces, desde los planteamientos de las chicas, se debatió una supuesta misma posibilidad de implicación por parte de las mujeres en relación con los hombres en los procesos tecnológicos. Así, resulta notorio que a partir de sus reflexiones y propuestas ellas mismas interpelan la transformación del propio concepto de tecnología a partir de formas de pensar —razonar— distintas a la patriarcal y occidental que son las dominantes. Es entonces que apelan a la construcción de tecnología más inclusiva, que trascienda la lógica dicotómica que da forma a la realidad desde la oposición jerárquica de unas categorías que pretenden el ordenamiento de los cuerpos y los espacios; razón/emo-

ción, hombre/mujer, espacio público/espacio privado, tecnología/naturaleza, *offline/online*, tangible/intangible, entre otras tantas. Como afirmó Haraway (1990), necesitamos optar por un proyecto político feminista que deje de estructurarse desde la dualidad.

Aunque cada una de las chicas comparte un posicionamiento feminista como base de sus quehaceres en el ámbito de la tecnología y su trabajo con y desde la Internet, se pueden notar peculiaridades en cada uno de sus proyectos, así como problemáticas a las que cada una se enfrenta. Sin embargo, también se pueden identificar bastantes puntos de confluencia en sus ejes de acción y respuesta, además de lo que yo alcancé a advertir en las actividades y talleres, en los cuales me llegué a integrar de forma presencial y de los que ellas fueron partícipes. Pienso que es importante relacionar las coincidencias que desde mi análisis llegué a identificar, con el propósito de aportar desde mis procesos de reflexión y sistematización de este trabajo a la construcción de un proyecto con el que se busca una reedificación de los procesos tecnológicos, en particular de Internet, desde el feminismo en México, del cual las chicas ya son cómplices.

Desde la convergencia de tecnología y feminismo, la cual da la posibilidad de nuevas formas de pensar, identifiqué que las chicas comenzaron a poner en duda la repartición de los espacios y el orden de los cuerpos dentro de los mismos. Aunque actualmente esta noción se ha complejizado, pues ya no se piensa la Internet como una herramienta o espacio con potencial liberador de los cuerpos, sino que se sabe que las corporalidades femeninas son condicionantes tanto en el espacio *online* como en el *offline*, además de que ya se problematizan las funciones de los cuerpos en toda la implicación de los procesos tecnológicos —pensamiento, diseño, manufactura, apropiación y distribución—.

Es decir, el cuerpo sigue siendo uno de los elementos de reflexión persistentes y necesarios desde el trabajo feminista con la tecnología. Es entonces que las chicas aplican el concepto de “hackear” y lo trasladan al campo de las corporalidades; concepto que hace referencia a desmontar y comprender los procesos de manera más profunda. Desmontar el sexo y el género, conocer los sistemas de poder que atraviesan las corporalidades; tener en cuenta que los cuerpos femeninos se perciben y se tratan de distinta manera a los masculinos en los procesos tecnológicos, sin olvidar la intersección de las demás características sociales, tales como raza, clase, edad y nacionalidad, entre otras.

Si bien la mayoría de las chicas apuesta por un proyecto radical de transformación, al pensar en la reapropiación de las

infraestructuras de la Internet, como lo expresaron algunas de ellas, también se reconoce lo complicado de estos procesos, pues además de necesitar recursos económicos, se necesita tiempo y ciertas capacidades técnicas. Además, así como me compartían algunas de ellas, es imposible no atender la urgencia social en un contexto como el de México, cuestión que se traspaasa al espacio *online*. Así, pese a que a las chicas les gustaría invertir más tiempo y recursos en procesos de transformación de mayor profundidad, es complicado pues han tenido que responder a problemáticas que han emergido también en esta territorialidad. Como ya lo expuse reiteradamente, las desigualdades sociales se reproducen en el espacio *online*, por tanto las mujeres nos hemos visto expuestas a dinámicas violentas y de exclusión en este terreno. Motivo por el cual otro de los ejes de trabajo de los proyectos es la autodefensa, que se plantea más desde una lógica de autocuidado, puesto que se alude a la capacidad de acción y respuesta de las mujeres. Aunque se reconoce la vulnerabilidad y exposición de los cuerpos femeninos, también se considera las particularidades del contexto mexicano, pues si recordamos, en el último par de años, la censura, el espionaje y la vigilancia se han hecho prácticas constantes en las estrategias del Estado. En 2015, se expuso que el Estado mexicano había gastado parte del presupuesto público para comprar un *software* de espionaje, el cual fue vendido por la compañía italiana Hacking Team. Con la justificación de que es necesario para luchar contra el crimen organizado, entre algunos de los clientes directos que han adquirido este *software* se encuentran instancias como el Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN), la Policía Federal y Petróleos Mexicanos (PEMEX) y gobiernos locales como los del Estado de México, Jalisco o Querétaro (Sursiendo, 2014).

Por otro lado, al reconocer las implicaciones de ser mujer en el ámbito tecnológico, las chicas exponen como una apuesta imprescindible el propiciar espacios seguros y afectivos desde los cuales las mujeres puedan empezar a integrarse y seguir aprendiendo sobre tecnología. Si bien esta estrategia de trabajo no es exclusiva del ciberfeminismo, como señaló la artista Faith Wilding (2004), las chicas retoman la importancia de generar territorios seguros incluso en el ámbito de las tecnologías digitales, en espacios de encuentro *offline*, para repensar la complejidad de los procesos y prácticas que se dan a partir de la ocupación y utilización de la Internet; lugares en los cuales las mujeres sientan la seguridad y libertad de integrarse y participar.

Esto se plantea a partir de un posicionamiento feminista desde el cual se busca generar el acompañamiento y la reflexión, a partir de procesos de largo aliento que puedan seguir aportando a la construcción de estos proyectos, ya sea desde la parte técnica o desde la práctica. No obstante, admiten lo complicado que es darle seguimiento a los mismos, principalmente por la falta de tiempo y recursos.

¿Ciberfeminismo político?

El haber tenido una aproximación a mujeres feministas que han trabajado con tecnología, me permitió reflexionar el ciberfeminismo como una propuesta política necesaria en el contexto actual. Mis percepciones sobre la Internet sufrieron grandes transformaciones, dejándola de concebir como una tecnología ahistórica y descontextualizada, y comenzándola a pensar como un proceso social. De este modo mis reflexiones y análisis se fueron complejizando; si bien la Internet podía ser un espacio y herramienta de posibilidades, entendí que también podía representar lo contrario, pues la Internet se está utilizando como herramienta de censura, control y vigilancia. En efecto, comencé a estudiarla no sólo desde su particularidad, sino ya dentro de un escenario más amplio y además con lentes feministas.

Examiné la Internet dentro de un proceso de desarrollo tecnológico, donde el sistema económico capitalista es un elemento de suma influencia; proceso en el que las mujeres somos las corporalidades más expuestas a abusos, explotaciones, invisibilización, violencias y discriminación. Desde este punto de vista entendí el ciberfeminismo como un proyecto adaptable y flexible dependiendo de los contextos sociales.

Las primeras ciberfeministas se interesaron en la Internet por las posibilidades de expresión y de repensar sus identidades, las que respondieron a sus necesidades en contextos en específico —artistas, feministas, sin recursos económicos en Australia—, pero al propagarse los núcleos de acción en otras territorialidades las prácticas fueron mutando. La práctica ciberfeminista como tal ha sufrido grandes críticas, principalmente por una supuesta incapacidad de definición asumida como una falta de compromiso político; no obstante —como se pretendió analizar y exponer a lo largo de la investigación—, el ciberfeminismo ha dado lugar a otros debates.

Si bien hubo feministas que desde el análisis teórico se empeñaron en estudiar y categorizar el quehacer ciberfeminista, también

comenzaron a emerger otras propuestas tanto de análisis, como de prácticas; tal es el caso del tecnofeminismo, hackfeminismo y transhackfeminismo, las cuales considero no opuestas sino complementarias. Y seguramente estas prácticas van a seguir reinventándose y sumando reflexiones al paisaje.

Así, el que se haya contemplado un bajo compromiso político por parte de las primeras ciberfeministas, para mí responde a que se ha dejado de lado la influencia del contexto histórico y temporal. En los años noventa la estructura de la Internet aún no se tenía tan clara como en la actualidad, pues esta herramienta recién se extendía hacia el público en general. Una de las consecuencias directas de este crecimiento fue la transformación del mercado laboral, en donde los procesos de producción masiva se han hecho transnacionales, trasladándolos a regiones donde la manufactura de la tecnología suele ser más barata, pues recae en las manos de mujeres en situaciones precarias.

Asimismo la Internet se ha ido adaptando a los intereses de ciertos actores, frente a las posibilidades de transformación social de esta tecnología; en los últimos años se ha comenzado a ejercer una constante regulación por parte de los Estados y un proceso de privatización consecuente de los procesos de comercialización de ciertas corporaciones. En los noventa las problemáticas que se adscribían a esta Red aún no eran tan complejas y profundas como ahora, sino que principalmente se pensaba la Internet como una nueva fuente de poder democrático y de transformación social; lo cual me hace sospechar de una evidente influencia de las prácticas ciberfeministas de ese entonces.

Este acercamiento me ha llevado a manifestar que para el estudio y análisis del ciberfeminismo se necesita dejar de seguir pensando desde los imaginarios utópicos de la Internet que siguen interviniendo en nuestras realidades, tales como la inexistencia de fronteras geográficas, una noción del tiempo acelerada que se percibe como ineludible en nuestras cotidianidades, el imaginario de omnipresencia y, como resultado, la ilusión de una totalidad en las realidades sociales, así como el pensamiento binario que concibe la existencia de dos realidades: lo *offline* y su contraparte de lo *online*. Estos ideales nos han hecho creer que la Internet es una herramienta y espacio neutro, así como una fuente de liberación y democracia. Pero no hace falta que nos acerquemos tanto para disipar este espejismo, cada vez es más obvio que la red es reflejo de las vigentes desigualdades sociales que ya nos son familiares, sólo que ahora con esta tecnología se han incorporado nuevas expresiones y manifestaciones de éstas.

Ciberfeminismo en México

México se encuentra en un momento crítico socialmente hablando; en pleno 2017 estamos en medio de una guerra —supuestamente contra el narcotráfico—, pero cada vez se siente más que es contra nosotras, las y los civiles. En junio de 2017 se hizo de conocimiento público que el Estado mexicano ha usado sistemáticamente las tecnologías para ejercer procesos de vigilancia y represión, en particular hacia aquellas o aquellos que se consideran una amenaza para su administración. Se vuelve cada vez más evidente que la Internet se ha tornado un espacio y herramienta, de expresión, denuncia y organización social, pero también un arma y territorio en disputa.

Aunque las mujeres no somos las únicas corporalidades en riesgo en esta territorialidad *online*, puesto que no somos las únicas que sufren exclusión y violencia en los procesos de desarrollo y apropiación tecnológica, sin duda somos unas de las corporalidades más propensas a enfrentar estas actitudes. Retomando el ciberfeminismo histórico, se puede advertir que en México surgió la preocupación y la iniciativa, a mediados de los años noventa, de comenzar a integrar más mujeres a los campos de las tecnologías, en particular la Internet —esto desde disposiciones de organismos internacionales como la ONU—; no obstante, el favorecer políticas incluyentes pronto demostró lo insuficiente de esta visión.

Pasaron los años y la Internet se masificó; si bien en un principio eran menos las mujeres que tenían acceso a esta tecnología, con el tiempo las cifras se emparejaron. No obstante, las mujeres comenzaron a enfrentarse a otras problemáticas frente a esta herramienta y espacio. La violencia y acoso *online* por medio de dispositivos móviles se ha hecho una constante para las mujeres; los empleos de mano de obra para la tecnología con menor remuneración económica, sometidos a procesos de explotación y violencia, son ocupados en su mayoría por mujeres de países del sur global; la matrícula en carreras o universidades que implican la formación en campo de tecnología sigue siendo en su mayoría ocupada por hombres; pocas mujeres hay en altos puestos de mando en empresas y corporativos dedicados al desarrollo tecnológico, entre otras tantas cuestiones. Para mí se hizo evidente entonces lo incongruente que es seguir separando la realidad en dos: *online* y *offline*. Así, la reproducción de las desigualdades sociales y, para fines de esta investigación, más puntualmente la

diferencia entre los sexos masculino y femenino, como también se señalaría desde el feminismo de la diferencia sexual, es un elemento que ha marcado el papel y el trabajo de las mujeres en el ámbito tecnológico en general.

Resumiendo mi experiencia personal durante esta investigación, puedo decir que fue un recorrido bastante largo, puesto que a la par del trabajo de indagación, comenzaba a adentrarme al ámbito ciberfeminista en México. La Jes —quien en ese entonces era mi compañera de casa— me invitó a La Feria Ciberfeminista, la cual se llevó a cabo en Oaxaca capital, el 22 de noviembre de 2015. En este espacio fue donde tuve la oportunidad de conocer a las otras chicas, a quienes más tarde invitaría a colaborar en la investigación. No sabía qué esperar del evento, lo único que venía a mi mente era un montón de feministas o mujeres enajenadas con las pantallas de sus *laptops*, pero me encontré con mucho más que eso. Para mí resultó estimulante su forma de trabajo, pues noté que sus propuestas buscaban hacer de conocimiento público que la Internet no es un espacio neutro y que para transformarlo debemos repensar las estructuras sociales manifestadas desde la realidad *offline*. Esto implica que no podemos hacerlo solas frente a nuestras pantallas, sino que necesitamos construir una intervención desde el espacio tangible, es decir, encontrarnos frente a frente, concebir desde los afectos, puesto que ellas consideran imprescindible que pensemos y reflexionemos la tecnología desde nuestros cuerpos y experiencias.

Mi participación en este evento, y consecuentemente en otros tantos, así como las charlas y entrevistas que realicé con las chicas, y un posterior análisis, hecho a partir de la propuesta de subjetivaciones políticas de Rancière con la integración de la teoría del feminismo de la diferencia sexual, me permitieron situar el ciberfeminismo en el contexto particular de México. Pero principalmente me permitió comprobar el carácter político de estas prácticas. Así, pude reconocer que algunas de las temáticas que salieron a flote en los talleres fueron principalmente sobre seguridad, autocuidado y autodefensa, así como las estrategias de protección que hasta el momento se han adoptado.

Empezando por nuestras cotidianidades aprendimos a defendernos, no sólo de las amenazas del espacio *online*, sino que además aprendimos lo imprescindible que es protegernos en el espacio tangible, con nuestros cuerpos. Porque, ¿de qué nos sirve respon-

der a ataques de los llamados machitrolles⁵ si salimos a la calle y nuestras corporalidades todo el tiempo están en riesgo?

Otra cuestión que se problematizó fue la inminente vigilancia ejercida para fines de espionaje, práctica constantemente dirigida hacia la ciudadanía; censura, represiones y hasta detenciones arbitrarias se están realizando a partir de la información que se sustrae de forma ilegal —no sólo por parte del Estado—. La lucha feminista, cada vez más presente en Internet, ha logrado incomodar a aquellos militantes de la cultura patriarcal; es por eso que también el cibercoso es una problemática constante y presente en los talleres.

Por otro lado, la regulación y privatización de la Internet es otra de las temáticas que las chicas abordan. Estos asuntos responden a necesidades inmediatas del contexto mexicano en particular —aunque reconozco que estos también se comparten con otras latitudes geográficas en una lógica patriarcal—. Las chicas, de igual forma, buscan construir procesos de conciencia alrededor del proceso tecnológico; así, se discute qué es la tecnología, qué connotaciones tiene el término, quién tiene acceso a ella, quién la diseña, si la tecnología tiene género, etcétera. También se busca visibilizar a las mujeres que han tenido incidencia en este ámbito, lo cual se trabaja a partir de la construcción de genealogías. Asimismo se retoman casos particulares en los que la Internet fue un espacio útil para la organización feminista, pero también situaciones en las que esta herramienta ha sido usada en nuestra contra.

Fue así que desde la creación de espacios de convivencia, —en su mayoría exclusivos para corporalidades femeninas, pensados principalmente para ser espacios seguros de participación y reflexión—, se expresó la necesidad de una implicación feminista en un proyecto ciberfeminista más profundo y exhaustivo, que busque la reestructuración del proceso tecnológico desde una lógica no dualista —masculina— y más inclusiva.

Existe una gran diversidad de temáticas que se trabajan desde las prácticas ciberfeministas en México —y esto sólo desde las experiencias de algunas chicas, porque de seguro hay otras tantas mujeres que trabajan Internet con mirada feminista—. No es que no sea importante nombrarnos y en consecuencia posicionarnos; sin embargo, pienso que esto no es sinónimo de inamovible.

⁵ Término empleado para hacer referencia a los hombres que se dedican a molestar, acosar, intimidar y violentar a mujeres que asumen posicionamientos feministas por medios digitales.

Retomando las reflexiones de Judy Wajcman (2006), se señala que existe una correlación de los procesos sociales y tecnológicos; ambos se moldean en correspondencia. Al observar esta afirmación, me resultó obvio que el ciberfeminismo, como práctica, se va adaptando de acuerdo con las transformaciones tecnológicas, de los contextos y de las mujeres adscritas a esta mirada. En consecuencia, en esta investigación, más que intentar delimitar la práctica ciberfeminista con conceptos o palabras que pudiesen aludir al compromiso político, intenté plasmar la complejidad de esta propuesta que, si bien en un principio se proyectó como una posibilidad de expresión para las feministas —así como la oportunidad de intervenir y resistir al dominio del sistema patriarcal desde el espacio *online*—, conforme la Internet se transformó, también lo hicieron los ejes de trabajo del ciberfeminismo.

En México, el enfoque pasó de integrar a mujeres al espacio *online* y a la utilización de la Internet como herramienta, para después atender las problemáticas que comenzaron a afectar a las mujeres a partir de la integración de esta tecnología a sus vidas. Así, se empezó a atender la necesidad inmediata —principalmente casos de violencia y acoso—, y actualmente incluso ya se piensa en la construcción de una Internet feminista. Si bien las chicas siguen trabajando para resolver la urgencia, también sus proyectos anhelan una incidencia más profunda en las estructuras del desarrollo tecnológico de la Internet, lo cual Ranciére considera imprescindible en la práctica política que pudieran manifestar las subjetivaciones.

Puedo decir que desde el análisis que realicé, a partir de sus experiencias, cada una de las chicas denotaron una reflexión y construcción que reconoce el feminismo como un hito desde el cual comenzaron una reinterpretación de sus realidades y, en consecuencia, se dieron a la tarea de polemizar la Internet como un espacio no neutro. Así, a partir de la integración del feminismo en sus vidas, hicieron una resignificación de sus subjetividades, retomando el anclaje de mujer, como se expresaría desde el feminismo de la diferencia sexual, como un elemento de diferenciación sobre las corporalidades femeninas en esta territorialidad, lo cual las llevó a irrumpir en las estructuras de desigualdad ejercidas sobre las corporalidades femeninas —que se manifiestan en la imposición de roles identitarios y ocupación de espacio—. El compromiso político se expresó, en consecuencia, en la construcción de proyectos que anhelan la transformación de dichas estructuras, eso sí, desde un explícito posicionamiento feminista. Lo cual no significa, como se ha expuesto, que todas las feministas hayan adoptado un posicionamiento crítico

hacia la Internet y el desarrollo tecnológico en general, y precisamente, para mí, esa es una de las cuestiones fundamentales a seguir examinando: la insuficiencia de feministas que están trabajando en la transformación de las estructuras sociales patriarcales, pero además considerando la importancia e imprescindibilidad del espacio *online* en la temporalidad y contexto actual.

Sin duda hay mucho por hacer, y así como lo expresó Donna Haraway, no me queda más que invitar a las feministas a dejar de lado la tecnofobia; debemos perder el miedo a ensuciarnos, a meter las manos, a echar a perder nuestras máquinas. Sumemos a una construcción colectiva en la que la dualidad deje de ser la base de nuestras realidades, sobre todo dejemos de pensar en realidades *online* o realidades *offline*; interrumpamos las estructuras patriarcales que nos impiden dejar totalmente de lado estas divisiones, tanto de los espacios como de los cuerpos.

Referencias

- Boix, Monserrat y Ana de Miguel (2002). "Los géneros de la red: los ciberfeminismos". En *Mujeres en Red*. Disponible en <<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article297>>
- Braidotti, Rosi (2003). "Un ciberfeminismo diferente". En *Rebelión*. Disponible en <<https://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/030806braidotti.html>>
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Corredor Lanas, Patricia, Diana Fernández Romero, y Marina Santín Durán (2011). "Nuevos espacios de comunicación, relación y activismo en la era digital: la Red como oportunidad para el feminismo". En *Asparkia*, vol. 22, núm. 2, pp. 61-72. Disponible en <<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/598>>
- Evans, Claire (2014). *Cyberfeminism: Deep Lab*. Estados Unidos: Deep Lab and the Frank-Ratchye STUDIO.
- Flichy, Patrice (2003). *Lo imaginario de Internet*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Flores, Cindy Gabriela (2001). "Ciberfeminismo y arte en Latinoamérica: fusión pendiente". En *Mujeres en Red*. Disponible en <<http://www.mujeresenred.net/spip.php?article887>>

- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Reverte, Sofía (2011). "Reflexiones en torno al ciberfeminismo". En *Asparkia*, núm. 12, pp. 35-51. Disponible en <<http://www.raco.cat/index.php/Asparkia/article/view/108578>>
- Reverte, Sofía (2013). "Ciberfeminismo: de virtual a político". En *Teknokultura*, vol. 10, núm. 2, pp. 451-461. Disponible en <<http://teknokultura.net/index.php/tk/article/view/159/pdf>>
- Sursiendo (7 de abril de 2015). "Activismos por Internet: entre lo digital y las calles". En *Sursiendo*. Disponible en <<https://sursiendo.com/blog/2015/04/activismos-por-internet-entre-lo-digital-y-las-calles/#more-4837>>
- Sursiendo (14 de julio de 2015). "Hacking Team son los enemigos de Internet. Nosotros, sus amigos". En *Sursiendo*. Disponible en <<https://sursiendo.com/blog/2015/07/hackingteam-son-los-enemigos-de-internet-nosotros-sus-amigos/>>
- Volkart, Yvonne (2004). "La fantasía ciberfeminista sobre el placer del 'cyborg'". En *Lectora: revista de dones i textualidad*, núm. 10, pp. 85-101.
- Wajcman, Judy (2006). *Tecnofeminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Wilding, Faith (2004). "¿Dónde está el feminismo en el ciberfeminismo?". En *Lectora: revista de dones i textualidad*, núm. 10. Disponible en <www.raco.cat/index.php/Lectora/article/download/205482/284670>



Los discursos y las prácticas desde la corporalidad

Mujeres narrando(se) en la violencia. Construcción del sujeto femenino y vida cotidiana en el contexto de la “guerra contra el narcotráfico”

Miriam Bautista Arias

El objetivo de este trabajo es analizar los discursos de mujeres que narran sus experiencias de la violencia derivada de la “guerra contra el narcotráfico” en México durante el sexenio de Felipe Calderón, para reflexionar acerca de cómo la subjetividad femenina es modelada por la violencia y cómo el recrudecimiento de ésta obliga a estas mujeres a trabajar sobre sí mismas para volver a habitar su cotidianidad.

Testimoniar la violencia y retornar a lo cotidiano

Butler (2004) define al género como un “hacer” a través del cual se representa una norma; asumir una identidad genérica tiene que ver con actuar las conductas social y culturalmente establecidas desde el momento en que se asume un género; desde este punto de vista, no hay una “naturalidad” como tal, sino una compleja construcción impuesta socialmente y cuya actuación el sujeto no elige sino que le es impuesta socialmente.

La antropóloga india Veena Das (2008) se pregunta cómo impacta a la subjetividad femenina el que la nación se configure como masculina, como resultado de las violaciones inscritas en los cuerpos femeninos en el contexto violento de la partición en la India, pues considera que la experiencia de convertirse en sujeto está ligada a la de la subyugación.

En este texto se retoman algunas de las nociones propuestas por Das que pueden iluminar la reflexión sobre cómo la violencia derivada de la “guerra contra el narcotráfico” en México ha modelado la subjetividad femenina.

Das distingue entre ser una víctima y ser vulnerable. Mientras que la víctima emerge en lo que ella denomina el momento originario de la violencia, hay sujetos que eran de antemano vulnerables; en el ejemplo que expone, Asha, al momento de la partición, “ya era una persona vulnerable en tanto que viuda en un universo de parentesco del ethos de los hindúes de castas superiores” (Das, 2008: 225).

Das recupera la interpretación que hace Lacan sobre la tragedia de Antígona, donde ella da testimonio de una acción que hace evidente la criminalidad de una regla social, la que condena a su hermano a la muerte y luego al olvido eterno, y lo expresa a través de un acto de trasgresión dramática que culmina con su propia muerte (Das, 2008: 221).

Das se pregunta si es posible que ese testimonio sobre la violencia se produzca y se exprese no necesariamente a través de un acto de trasgresión dramática como el de Antígona, sino a través de lo contrario, que sería un descenso a la vida cotidiana. Se pregunta cómo hacen estas mujeres de la India para aprender a habitar el mundo o habitarlo de nuevo a través de un gesto de duelo que se inscribe en la cotidianidad. Para esta autora:

La formación del sujeto como sujeto con determinado género se modela luego a través de transacciones complejas entre la violencia como el momento original y el modo en que la violencia se filtra en las relaciones continuadas, y se convierte en una especie de atmósfera que no puede expulsarse hacia un “afuera” (Das, 2008: 222).

Es decir que, después de que estalla la violencia, los sujetos tienen que volver a habitar el mismo espacio, ahora marcado por ella. La pregunta es cómo la violencia modela las subjetividades y cómo la cotidianidad puede ser comprendida como algo recuperado.

A través del caso de Asha, Das muestra la creación sexuada del sujeto a través de la elaboración de un conocimiento que es igualmente venenoso —que el de Antígona—, pero al cual accedemos a través del trabajo cotidiano de la reparación; el planteamiento de Das permite pensar en los efectos no visibles de la violencia, en la manera en que se vive desde lo cotidiano, que es donde los afectados realizan un continuo trabajo de reparación (Das, 2008: 223).

Lo que se pretende mostrar en este texto es cómo estas mujeres mexicanas que han vivido la violencia en distintos contextos rehíben su cotidianidad tras el estallido de la violencia y cómo su sub-

jetividad está marcada por estos mandatos de cómo “ser mujeres”, que se traducen en condiciones de vulnerabilidad.

Se considera que estas mujeres que testimonian la violencia están constituidas por discursos sobre la feminidad que emergen en sus relatos, por lo que al contar sus experiencias de violencia “se narran” y dan también cuenta de la manera en que actúan frente a ella.

De la Peza (2014) usa la noción de murmullo social para caracterizar el discurso que se produce en los espacios de la vida cotidiana de los sujetos, un discurso producido por los sujetos inaudible en el espacio público, oscurecido por los medios de comunicación y las instituciones mediadoras del sentido, el cual circula de boca en boca y donde es posible observar el diálogo polémico y tenso que se produce entre los ciudadanos que no están directamente relacionados con el Estado o la delincuencia organizada. En este discurso puede observarse la manera en que los sujetos están constituidos y atravesados por los discursos de su entorno social y su cultura; de este murmullo social forman parte los testimonios que aquí se analizan.

La guerra contra el narcotráfico: estrategia de Estado y violencia social

Es necesario precisar en qué sentido es entendida aquí la “guerra contra el narcotráfico”. Usamos esta formulación para ubicarnos temporalmente en el sexenio del presidente de México Felipe Calderón (2006-2012), época en que se sitúan los relatos que integran el *corpus* de este análisis. Aunque está claro que la política de enfrentar a la delincuencia organizada no inició con Calderón sino que tuvo precedentes en gobiernos anteriores, es durante dicha administración cuando se implementó abiertamente como una estrategia de Estado.

La declaración de “guerra contra el narcotráfico” de Calderón constituyó un parteaguas al detonar un crecimiento exponencial de la violencia y por eso es fundamental distinguirla de la violencia social generalizada y predominante que ya existía en el país con anterioridad.¹ Como se ha intentado mostrar en un trabajo anterior

1 Como se podrá observar en los contextos que acompañan a los casos de estudio que aquí se exponen, la violencia en todas las localidades referidas era ya un tema constante; lo que se modificó con la declaración de guerra fue fundamentalmente que a los actos violentos antes ejercidos exclusivamente por los grupos delictivos se incorporaron elementos del Ejército y la Policía Federal y que las ejecuciones, enfrentamientos y hechos violentos que antes se reservaban a determinados es-

(Bautista, 2017), esta guerra implicó una transformación importante en algunas localidades del país, que se convirtieron en escenarios de guerra abierta, afectando la vida cotidiana de las personas.

En este trabajo interesa visibilizar cómo la violencia derivada de esta “guerra” se vincula con otras formas de violencia social y condiciones de vulnerabilidad; en este sentido, Javier Ahuyero (2013) plantea la necesidad de pensar no en una, sino en múltiples violencias que se concatenan y entre las cuales se establecen vínculos y relaciones de mucha complejidad, aunque no precisamente causales ya que considera:

Sin una comprensión de las maneras en que las personas involucradas en la violencia le dan sentido a ésta —cómo la utilizan, con qué propósitos, cómo la experimentan y entienden—, nos quedaríamos con un examen bastante limitado y limitante de la violencia, como “causada” por fuerzas macroestructurales (Ahuyero, 2013: 26).

El 11 de diciembre de 2006, a tan sólo diez días de haber tomado posesión del cargo como presidente de la República, con el argumento de resguardar la seguridad pública, Calderón envió a las fuerzas armadas del país a las calles a realizar tareas de seguridad pública (Saviano, 2014: 95).

El resultado de esta guerra ha sido de 70 mil muertos y 26 mil desaparecidos, reconocidos por el Gobierno federal (Torres, 2013), además de al menos 150 mil desplazados según un reporte de Amnistía Internacional. Del primero de enero de 2005 al 31 de julio de 2012, la CNDH recibió 5 mil 568 quejas en contra de diversas autoridades por abusos e irregularidades durante la realización de cateos y detenciones; dicho organismo señaló que durante el sexenio de Calderón la tortura aumentó en un 500 por ciento (Ballinas y Becerril, 2012) (Langner, 2012).

Las mujeres que testimonian la “guerra contra el narcotráfico”

En este texto se incluyen los testimonios de mujeres que han experimentado la violencia en algunas de las ciudades más violentas del país durante el sexenio de Felipe Calderón. Se trata de entre-

pacios y contextos se trasladaron a las calles impactando a la ciudadanía en forma generalizada. Los actos violentos aumentaron exponencialmente, al igual que las violaciones a los derechos humanos por parte de autoridades de todos los niveles.

vistas individuales y grupales en las que se ha intentado reproducir el murmullo social en torno a la violencia en el país. Aunque unas entrevistas son individuales y otras colectivas, en realidad en todas ellas se reproduce la discusión social en la que aparecen voces derivadas de múltiples discursos de los que las entrevistadas son portadoras.

Estos testimonios fueron obtenidos a través de entrevistas en profundidad en las que se pidió a estas mujeres que narraran su vida en la localidad y su experiencia con la violencia. Lo que se obtuvo con esto fueron relatos sobre cómo era su vida antes y después de experimentar la violencia en el lugar donde residen y sobre cómo la enfrentaban cotidianamente. En este texto se retoman únicamente fragmentos de estos relatos.

Las entrevistadas narran sus experiencias de violencia en las ciudades de Matamoros y Reynosa, en Tamaulipas; Ciudad Juárez, Chihuahua; Monterrey, Nuevo León, y en el municipio de Zapata, en Morelos, cerca de Cuernavaca, las cuales tuvieron los índices más altos de violencia durante el gobierno de Calderón.

Mujeres frente a la “cultura del desecho”

La guerra de Calderón contra el narcotráfico llegó oficialmente a Tamaulipas en 2007 a partir del operativo conjunto Tamaulipas-Nuevo León, con el argumento de que era necesario contener la violencia desatada por los cárteles que se disputaban el control de la frontera. La violencia y el narcotráfico no eran una historia nueva en la entidad, ya que se trata de un estado donde el narcotráfico ha penetrado de manera profunda en la vida cotidiana y donde era sabido que el Cártel del Golfo controlaba instituciones de todo tipo y los capos gozaban no sólo de impunidad sino de prestigio social. La condición fronteriza de esta entidad determinó históricamente una bonanza económica que sin embargo nunca ha estado distribuida equitativamente; además, la colindancia con Estados Unidos ha generado que los habitantes se inserten en un modelo aspiracional de alcanzar el estilo de vida norteamericano. Con el ataque frontal al narcotráfico, particularmente con la detención de Osiel Cárdenas, líder del Cártel del Golfo, se generó la ruptura entre este grupo delictivo y su brazo armado, Los Zetas; así, los enfrentamientos hicieron crecer exponencialmente la violencia, dejando a los ciudadanos entre el fuego cruzado de estos grupos que convirtieron las calles en campos de batalla.

En este contexto Berenice, una investigadora de 35 años, narra la experiencia de irse enterando, a través de sus familiares que viven allá, de balaceras, muertes y desapariciones de parientes, amigos y vecinos. Ella migró desde muy joven a la Ciudad de México y relata cómo cada vez que se desplaza al hogar familiar se ve afectada por las cosas de las que se entera y los cambios que observa en la ciudad donde ahora transitan vehículos militares en una especie de estado de sitio.

Te cuento una anécdota rápido, yo me fui a cambiar la imagen a un salón de belleza ¿no?, entonces pues sí quedé muy diferente porque yo casi no me maquillo y no me pinto el pelo, pero en esta ocasión lo hice ¿no?; entonces, cuando me ve una amiga de mi hermana, en cotorreo, yo iba saliendo de la estética y les digo..., y ya era medio noche ¿no?... Entonces volteo y les digo: “Bueno, pero si me secuestra un narco va a ser su culpa ¿eh?, porque ustedes me convencieron”. Y entonces volteo esta muchacha y me dice: “Pero mira Berenice, chingo de billetes ¿no?”.

En este fragmento del discurso de Berenice aparece referido un discurso sobre la feminidad donde se establece como una norma cierta modalidad de arreglo personal que ella considera que no cumple: ella no se maquilla ni se pinta el pelo. En la posibilidad que refiere de que un narco la “secuestre”, como resultado de ir a la estética y cambiar su imagen, la belleza física de la mujer aparece como un peligro. La respuesta de la amiga, sin embargo, coloca la posibilidad en otro lugar: la posibilidad de tener mucho dinero. Frente a lo que Berenice ha definido como una acción en contra de su voluntad, la respuesta de la amiga transforma el peligro en ganancia. La belleza femenina se entiende de forma ambivalente: como peligro o como ventaja. En ese sentido, Berenice hace una crítica a lo que ella define como una cultura donde se toleran las actividades ilegales y se condena la pobreza:

Sí se comenta, gente que dice: “No, sí mira, pero es que anda con un narquillo y todo”, pero que se condene socialmente no; incluso pues mucha gente es respetada, muchas mujeres así que tienen mucho dinero, y cuando su narco, digamos, cae en desgracia y que acaban vendiendo tacos y todo, el comentario es ese: “Mírala, tanto dinero tuvo y ahora está vendiendo tacos”, llegué a oír comentarios así.

Esto se traduce en otra condición de vulnerabilidad para las mujeres, ya que socialmente esta sociedad que condena la pobreza las empuja a involucrarse en relaciones que pueden constituirse después como un peligro para ellas; al ser el dinero un factor de prestigio social, también las coloca en desventaja con los delincuentes. Las mujeres se convierten también en algo desechable.

También el machismo en los hombres, o sea, no te voy a decir aquí en el DF que no sean machistas, pero el machismo es muy arraigado en los hombres de allá ¿no?; con algunos novios que llegué a tener y todo, el machismo es más exacerbado, por mucho ¿no?, hay mucho este sentido de posesión de la mujer con el que yo no puedo estar luchando, metiéndome en ese tipo de situaciones ¿no?

Berenice se refiere al machismo “de los hombres” y a su experiencia con hombres de “allá” y establece una distinción con los de la Ciudad de México; básicamente lo define como un sentido de posesión de la mujer que se suma a la lista de las vulnerabilidades, estas mujeres que se construyen en una cultura del desecho, donde se da más valor al dinero y donde los hombres además se sienten poseedores de las mujeres.

Esta condición de vulnerabilidad femenina que Berenice describe se intensifica con el crecimiento exponencial de la violencia, ella relata la manera en que los integrantes de un cártel “castigan” a una mujer acusada de apoyar al cártel contrario.

Hay una señora que por estar ayudando a Los Zetas a que ingresaran a territorio que es del Cártel del Golfo, que también esta señora digamos que, no lo justifico, pero anda, es más fácil que le pase este tipo de situación a esa gente que está involucrada ¿no?, entonces ella dicen que detonó varias bombas en lugares públicos donde había gente y que cuando la cachan los del Cártel del Golfo lo que hacen es cortarle los brazos, las piernas y los senos y dejarla viva, porque ese era el castigo ¿no?; entonces dicen que por ahí está la señora.

Lo que se puede observar en este fragmento es la marca de la violencia que se ha incrementado exponencialmente con la declaración de guerra del Estado a los cárteles y la consecuente división entre ellos. Estas mujeres que de alguna manera han establecido vínculos estrechos con los integrantes de alguno de estos grupos,

se convierten de inmediato en blanco de sus enemigos y sus cuerpos en el espacio donde con mayor facilidad es posible atacar a los adversarios para evidenciar su superioridad.

Berenice habla del impacto que produce en ella la violencia que le ha tocado testimoniar:

[...] cosas fuertes que están pasando, o sea, te digo, el límite para las distintas modalidades de la tortura es la imaginación ¿no?; yo no sé qué decirte, muchas cosas de repente oímos y eso es lo que me estaba enfermando más, ahora ya oigo que despedazados, que descuartizados, que bolsas negras con miembros de los cuerpos, todo; pero ahorita ya no puedo estarme clavando en checar cada detalle, como llegó un momento en que lo estaba haciendo.

Berenice narra que las cosas de las que se ha enterado la han hecho enfermar y la forma que encuentra para recuperarse y continuar con su vida es no indagar demasiado sobre lo que ocurre, enterarse sin detenerse en los detalles. En sus reflexiones es posible apreciar el trabajo que hace sobre sí misma.

Yo sí te podría decir que en mí estuvo como un sentido autodidacta que me permitió pues ser más ambiciosa en el conocimiento, siempre devoré los pocos libros que había en mi casa y yo buscaba otra cosa, no sabía qué quería pero sí sabía qué no quería ¿no?, y lo que no quería era tener una vida cotidiana, casarme y tener hijos y quedarme ahí, yo eso sí sabía que no quería ¿no? y por eso busqué otras cosas y no sé, yo lo que te puedo decir ahorita es que estoy satisfecha con mi vida porque no me siento frustrada ni atrapada en una situación que no elegí ¿no?

Este trabajo de Berenice no inicia propiamente con los episodios violentos, sino que ella lo ubica en su juventud, en la que va tomando conciencia de las vulnerabilidades y opta por desafiar las normas establecidas para su identidad de género como son el casarse, tener hijos y permanecer cerca de su familia en un entorno que le resulta molesto, a cambio de tener la posibilidad de elegir.

Dejar la vida atrás

Elena habla de la violencia en Reynosa, también en Tamaulipas, de donde tuvo que salir debido a amenazas de grupos armados aso-

ciados con los caciques que controlaban la institución en la que trabajaba. Ella cuenta la historia de su esposo, quien era director de una universidad penetrada por la delincuencia organizada y cuya situación se agudizó al enfrentarse el Cártel del Golfo con su brazo armado, Los Zetas. Ella testimonia la violencia desde la posición de esposa y madre. En principio hay que señalar que Elena cuenta una historia donde su esposo es el protagonista y ella aparece como una espectadora, implicándose tímidamente en el relato a través de algunas aclaraciones y opiniones en las que aparecen también discursos que hablan sobre la vulnerabilidad femenina en diversos ámbitos.

Paulatinamente fue Pepe ascendiendo, la cuestión es que tú sabes que los ascensos generalmente son por relaciones ¿no?, el capital social que tengas, de eso depende si asciendes o no, yo nunca tuve ese capital, pero él era de un grupo de choque de hacía mucho tiempo y el líder de ese grupo pues en el tiempo resultó, yo después de muchísimos años me fui enterando, de que el cuate pues estaba asociado al narco ¿verdad? no sé si vendían, la verdad no sé qué tipo de asociación tenía, pero era un bandido, era un cacique apropiado de la escuela...

En este fragmento Elena describe un mundo donde los hombres tienen acceso privilegiado al poder. Aparece en el relato solamente para señalar que ella no tuvo los ascensos ni el capital social del esposo como para llegar a una mejor posición en la institución donde ambos trabajaban. La consecuencia de este distanciamiento de los espacios de poder es que ella “no se enteró” de cómo operan las mafias en la universidad sino hasta después de mucho tiempo —toda una vida— con el esposo que, desde un puesto directivo, cotidianamente tiene que lidiar y negociar con esos grupos, lo que la coloca en una posición de desventaja, pues ella no puede prever los riesgos que está corriendo sino hasta que las mafias comienzan también a amenazarla. Por supuesto que tampoco elige ser blanco de los ataques sino que es más bien arrastrada por las decisiones del marido.

[...] en ese momento yo pensé que nos querían matar, pero pues si nos hubieran querido matar no le avisan a Pepe ¿verdad?; pero yo no lo procesaba en ese momento así, yo me sentía perseguida y perseguida por un... ¿cómo explicarte?, como por un ser maligno, así como cuando soñaba yo que me

perseguía el diablo, así me sentía, tanto terror me causó que dejé de comer, dejé de dormir; Pepe no se daba cuenta porque él, afortunadamente, como dice: “Yo no debo nada”, y se duerme nada más pone la cabeza...

Este fragmento donde Elena describe cómo se sentía a raíz de las amenazas es muy significativo, ya que ella recupera un discurso que considera que las mujeres son emotivas y los hombres racionales, es interesante cómo a pesar de que ella y su familia han tenido que migrar de la ciudad al ser amenazados de muerte, además de haber presenciado la entrada de hombres armados a la universidad donde trabajaban y haberse enterado de casos de compañeros que fueron levantados, ella parece desacreditar sus propios temores, lo que se hace evidente con la manera en que ejemplifica su miedo, como si se tratar de una emoción ilógica, en contraste con el razonamiento a partir del cual el esposo duerme tranquilo. Elena alude también a condiciones de vulnerabilidad más estructurales y que preceden a la violencia.

No te sé explicar qué tanto terror sentí, pero era tanto el miedo que decía yo: “Mejor pues ya, que nos lleve la fregada”; así, así, porque fue miedo, por supuesto, a esa violencia, miedo a perder el trabajo, que ya no sabía yo qué era peor, porque dices: “Pierdes el trabajo a estas alturas del partido, a esta edad y dónde encuentras”; no sabía, se juntaron muchas cosas.

Elena equipara “esa violencia” con el miedo que le produce perder su trabajo; tiene poco más de cincuenta años y en su discurso aparece claramente la idea de que no encontrará otro empleo por su edad, lo que se traduce también en una condición de vulnerabilidad.

Elena trabaja sobre sí misma frente al hecho de no poder volver a su antiguo hogar, renunciar a todas las cosas que ama, a su vida anterior y adaptarse a nuevas circunstancias.

Yo amaba mi casa, la amo, creo que es lo único que me ata todavía a Reynosa, ya logré desprenderme de amistades, me costó mucho tiempo desprenderme de esos cariños, de esa añoranza, pero de mi casa, digo, no hay derecho, no se vale y la vamos a malbaratar porque no nos van a dar lo que vale, precisamente porque no se vende.

Aquí sí Elena está mostrando cómo trabaja sobre sí misma para cambiarse y desprenderse de sus añoranzas.

El trabajo personal de Elena consiste en “desprenderse”, aunque reconoce que sigue “atada” a su casa, ella asume como una obligación el dejar atrás cariños, amistades y bienes y trabaja sobre sí misma para llevarlo a cabo.

Explotación, feminicidio e indiferencia

En Chihuahua, Felipe Calderón declaró la guerra al narcotráfico en marzo de 2008, con el argumento de que era necesario detener las muertes derivadas de los enfrentamientos entre los cárteles de Juárez y Sinaloa que se disputaban el control de la frontera; dicha guerra inició en medio de fuertes demandas ciudadanas de frenar los feminicidios en Ciudad Juárez, que comenzaron a documentarse en 1993 y que ya habían generado importantes movilizaciones sociales. También entre quejas de grupos empresariales que sufrían pérdidas económicas frente a lo que el Gobierno federal reconocía como una “crisis de violencia inusitada”; sin embargo, la Operación Conjunta Chihuahua no era el primer operativo destinado a combatir al narcotráfico en la entidad; ya desde el gobierno de Vicente Fox el Ejército había sido desplegado sin que la violencia amainara. Para algunos analistas la violencia se desató desde 2004 al romperse los acuerdos entre las élites políticas y los grupos delictivos y la introducción del Ejército, más que reducir la violencia o frenar el narcotráfico, se tradujo en una “guerra de exterminio” con operativos de limpieza social, que tuvo como resultado miles de ciudadanos muertos y desaparecidos (Murillo, en Cansino y Molina, 2011).

Érika, Jimena y Tatiana son jóvenes de entre diecinueve y veintisiete años que forman parte de un grupo musical. A través del hip-hop, ellas se han dedicado —junto con otros colectivos de Ciudad Juárez— a tratar de recuperar los espacios públicos y restablecer los vínculos dañados por la violencia. Con sus canciones intentan concientizar a la ciudadanía sobre la necesidad de hacer algo para detener la violencia. Ellas dan su testimonio sobre cómo amigos y familiares han sido víctimas de abusos de autoridad y cómo a raíz del combate al narcotráfico las calles se han vuelto inhabitables, a la vez que la ciudad sigue siendo una trampa mortal particularmente para las mujeres jóvenes como ellas, que están cansadas de vivir con miedo.

En el relato de estas jóvenes la industria maquiladora aparece como un parteaguas que coloca a las mujeres en la disyuntiva de

tener que trabajar para procurar el bienestar material de sus familias y a la vez cumplir con su rol de cuidadoras, como comenta Érika:

Entonces van cambiando las dinámicas, mi mamá ya no se encontraba en casa, mi papá estaba dormido porque él trabajaba en la tarde, entonces me fui dando cuenta cómo se fragmentaba todo; como iba mi mamá en la maquiladora en la mañana, levantándose a las cuatro, llegando a las seis de la tarde, doblaba turno y llegaba hasta en la noche; mi hermano en la secundaria juntándose con los del barrio, porque se empieza a hacer del barrio, los cholos, las drogas, lo empiezo a ver que se inyecta, lo empiezo a ver que inhala, empiezo a ver muchas cosas y nunca dije nada.

Érika habla de la dinámica familiar. Señala la ausencia de su madre, la necesidad de doblar turno y llegar hasta en la noche; en primer lugar, ella señala los problemas en los que se mete el hermano como resultado de la ausencia de la madre que por ir a trabajar a la maquila no cumple con su rol de cuidadora. Luego, ella misma asume una responsabilidad del cuidado del hermano puesto que ella sí ve lo que ocurre pero “nunca dice nada”. En estas reflexiones de la entrevistada se puede apreciar un “peso” adicional relacionado con el rol de género. La precariedad económica en la familia la enfrentan todos, pero es a las mujeres a quienes se responsabiliza de la falta de atención a la familia; se trata del discurso que culpa a las mujeres de la desintegración familiar.

Pasábamos por la maquiladora en la que trabajaba y luego: “Mira, aquí está tu maquiladora”. Y luego yo: “Y no quiero ir a la maquiladora”; y luego: “¿Estás renegando del trabajo que te da de comer, que te viste y que...?”. Dije: “No, no estoy renegando de eso, estoy agradecida contigo porque lo haces pero yo no quiero ser lo que tú eres ¿no?”; y eso era para ella así como que: “Ah, pero ¿por qué?, si soy exitosa, si tengo dinero...”. Esos parámetros de medir la vida ¿no?, “tanto tienes, tanto vales, tanto tienes, tanto eres feliz” ¿no?, y yo no lo concebía así.

En el diálogo que Érika sostiene con su madre se puede observar un conflicto generacional, la integración al mercado laboral es vivida por algunas mujeres como una obligación orientada hacia el

bienestar económico que, en la opinión de Érika, no es una prioridad; ella cuestiona los parámetros a partir de los cuales su madre se asume como una mujer exitosa: porque tiene dinero; esto contrasta con la percepción que ella tiene de que la madre ha descuidado el hogar, ha fallado en su papel de cuidadora de la familia. Esto se traduce en una condición de vulnerabilidad puesto que las mujeres no tienen posibilidad de abstenerse de salir a trabajar en la maquila, con todos los riesgos que eso implica, pero hacerlo también las coloca en una posición cuestionable, donde no cumplen adecuadamente con su rol de madres y las hace también potenciales víctimas de violencia doméstica; son mujeres que están de alguna manera desafiando su rol tradicional y eso facilita su victimización, lo que se hace evidente en la proliferación de los feminicidios con respecto a los cuales, Érika señala otras vulnerabilidades de las víctimas:

Porque cómo podrían hacerla de pedo sus familiares si no tienen el varo, no tienen el tiempo, no tienen la salud, no tienen quizás para comer, son familias realmente muy pobres, algunas, no todas, pero el perfil es eso, gente que no le puede hacer nada al Estado ¿no?

Sin embargo, el testimonio de Érika también permite ver la transformación que sufre la subjetividad de las mujeres marcadas por la violencia:

[...] y es por eso que la lucha se ha vuelto más férrea y porque es de decir “sí te puedo hacer”, lo hemos visto con cuestiones organizativas, las ONG, las mismas madres que se vuelven casi casi abogadas, peritos, hay madres excepcionales ¿no?; otras madres que han perecido como Marisela, que las han asesinado frente a Palacio de Gobierno, poetisas que han escrito también respecto al caso y sin una mano, asesinadas, niñas de seis años descuartizadas en botes de basura con cemento, bebés, chicas de secundaria, personas también grandes, es general, el pedo es ser mujer ahí, el peligro es ser mujer y estar viva.

Frente al peligro que implica el simple hecho de “ser mujer y estar viva”, Érika narra cómo estas mujeres vulnerables se convierten, en la lucha contra el Estado, en “madres excepcionales”. En contraste, Jimena recupera en su relato las voces que responsabilizan a las víctimas.

A mí me da mucho miedo, sí, yo creo que a diferencia de ellas a mí más que querer reclamar, a mí me da mucho miedo e impotencia porque me pongo a pensar y sí, están desaparecidas pero todo lo que hay detrás de eso, o sea que yo digo, ni siquiera nos alcanzamos a imaginar el grado de marranez y dolor y cosas así, yo pienso que no me alcanzo a imaginar el grado de maldad y yo estoy en medio de entre juntarme con personas así ¿no? que están luchando, reclamando, protestando, resistiendo contra eso, y otro tipo de personas, que lo mencionaba hace rato, que piensan que ya no pasa, que piensan que nunca nos va a pasar, que nunca me va a pasar a mí, que la propia mujer es quien lo ocasiona.

Jimena recupera el discurso de los ciudadanos que piensan que “no está pasando nada”, el que atribuye a “otro tipo de personas” que contrapone a las que luchan, reclaman y protestan, que son los que piensan que no les va a ocurrir a ellos y responsabilizan a las propias víctimas. Es interesante que ella dice estar en medio de juntarse con los que luchan, porque eso la hace sentir miedo e impotencia, o mejor sumarse a los que se muestran indiferentes. Sin embargo también hace una fuerte crítica a los últimos:

[...] o sea, el periódico la polaca.com es uno de los diarios más amarillistas y da acceso a que la gente comente y yo a veces me pongo a leer los comentarios: desapareció una mujer, te pones a leer los comentarios y es así como una tristeza porque el 90% de las personas están diciendo: “Ay, al rato aparece, se fue con el novio”; y dicen cosas totalmente... o sea, culpando a la mujer por lo que le está pasando y negando todo el sistema que está detrás de eso. Y ahí dices: “Ay güey, ¿de esa sociedad soy parte?”.

En este fragmento de Jimena se hace evidente la vulnerabilidad de las mujeres en una sociedad en la que su desaparición carece de importancia, se explica con comentarios banales como que se han ido con el novio o incluso que tienen la culpa de lo que le sucede. Ella señala además que se trata de una postura generalizada, lo cual deduce a partir de los comentarios que lee en el blog de un periódico. Jimena dice que siente tristeza de ver cómo actúan los otros frente a la desaparición de las mujeres y se cuestiona por “ser parte” de esa sociedad. Es interesante cómo ella todo el tiempo se coloca a sí misma en esta ambivalencia de estar con los que luchan

o con los que no, pero que finalmente se siente parte de los que están en “negación”.

A mí nunca me ha pasado algo feo, yo siempre he vivido bien cómoda, o sea, he tenido acceso a casi lo que he querido y también de ahí leí muchos libros de mujeres que habían escrito su historia y que no sé, mi mamá era así la mujer que dice: “El jodido está jodido porque quiere y a la mujer la violan porque en algo andaba”, o sea y todo esto es justificable, entonces sí, yo no adopté esa creencia, pero crecí con eso y hasta cierto punto eso dictaba mi vida ¿no?: “Yo estoy bien, yo estoy chida y así debe ser”. Por ejemplo, leí historias de niños que desde niños están jodidos, están sufriendo, es así de “ay güey, no mamen, qué pedo, ¿pero, qué está pasando en este mundo?”; yo odio al humano por eso.

Jimena se explica su ambivalencia a partir del hecho de que ella ha vivido bien, en este fragmento aparece el discurso de que “el jodido está jodido porque quiere”, en el que se expresa la condena social a la pobreza, que se define como algo elegido, al igual que la violación que aparece como la consecuencia de las actividades de la mujer que la sufre. Aquí Jimena hace evidente el trabajo que hace sobre sí misma para salirse de estos esquemas que han regido su vida, con los que ha crecido y que se reducen a la idea de “yo estoy bien y así debe ser”. Ella expresa el impacto que le produce reconocer que no es así porque hay niños que “desde niños están jodidos”, lo que desmiente su creencia inicial. En todo caso, Jimena deja claro que ella no adoptó esa creencia y eso es la prueba de que ha realizado un trabajo sobre sí misma para cambiar su mentalidad; ella no duda en todo caso de su nueva creencia, sino que su pregunta todo el tiempo es si vale la pena hacer algo en un entorno donde la gente piensa de esta manera.

En el caso de estas tres jóvenes, las inquietudes de las que hablan las conducen a trabajar sobre sí mismas fundamentalmente para contener el miedo y el terror que sienten ante el entorno y organizarse para tratar de hacer algo, como señala Tatiana:

Cuando, yo creo, me decidí también esto que estamos haciendo, yo creo que surge desde mi casa, de entre los pleitos entre mi mamá y mi papá, de ahí porque pues yo oía a mi mamá pues todos sus problemas y veía que estaba mal, pero en contraste también con mi papá que siempre me ha dicho que ten-

ga cuidado y que, si un hombre me hace algo, pues que ahí está él ¿no? pero veía lo que a veces él hacía con mi mamá y esas contradicciones... Dije: “Ay no, si ahí en la casa...”.

Tatiana se refiere a la situación que prevalecía en su hogar como el detonante para decidirse a actuar y su argumento es que la violencia ocurría en su propia casa. Ella evidencia un trabajo sobre sí misma para reconocer esas contradicciones entre el padre que le dice que la protegerá de los hombres pero que a la vez violenta a su madre.

Guerra o precariedad económica

El operativo conjunto con Tamaulipas para combatir el narcotráfico también tuvo efectos negativos en Nuevo León; cuando se anunció, esta entidad ya vivía una escalada de violencia que los analistas de aquella época atribuían a la llegada de Los Zetas a la entidad, promovida por el retorno del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la gubernatura, luego de un periodo de alternancia con el Partido Acción Nacional (PAN). El operativo conjunto, impuesto por el Gobierno federal, estuvo marcado por señalamientos de que el gobernador Natividad González Parás tenía vínculos con el narcotráfico. La entrada del Ejército en 2007 no contuvo la violencia, por el contrario, a partir de ese año se dieron en la entidad constantes enfrentamientos entre grupos delictivos y múltiples atentados como granadazos en las instalaciones de Televisa y el periódico El Norte de Monterrey, el incendio del Casino Royale, además de denuncias de desapariciones de civiles, ataques a ciudadanos en retenes de militares y hallazgos de fosas clandestinas. La ciudad de Monterrey, antes habituada a la tranquilidad, fue prácticamente “sitiada” por los grupos de narcotraficantes, que realizaban bloqueos en las avenidas para evitar el paso de sus adversarios, y por los militares que se desplegaban noche y día realizando constantes cateos en vehículos y domicilios.

Beti es originaria del Estado de México, pero tuvo que mudarse a Monterrey debido a la falta de empleo en su lugar de origen, que afectaba principalmente a su esposo; antes de mudarse, ella trabajaba como profesora universitaria, luego del traslado a Monterrey se dedica a las labores del hogar. En el discurso de Beti se expresan vulnerabilidades que derivan de la situación económica, la posibilidad de que el esposo tenga un empleo la relega a ella a las actividades del hogar y a permanecer en un entorno violento.

[...] estoy en la casa, la oportunidad de que mi esposo tuviera trabajo allá también nos dio el chance de que yo pudiera quedarme en la casa con los niños y eso es algo que también, bueno, se reconoce, bueno, yo lo reconozco y sí me siento favorecida; a veces uno extraña más las cuestiones familiares, se apega uno mucho a las cosas, Monterrey tiene a la mejor un clima extremo, ahorita que está pasando por una situación crítica de violencia, pero yo estoy segura que si no fuera por el clima y si no viviera tanto esta situación habría más gente que tuvieran a la mejor la inquietud de irse a vivir a Monterrey...

La “situación” a la que Beti se refiere la alcanza a ella y a su entorno cercano en forma de presencia continua de militares, retenes, balaceras y, sobre todo, cateos en domicilios de amigos y conocidos.

Una amiga que vive también en Escobedo, a su casa entraron también los soldados ¿no?; no tenían ninguna orden de presentación, no tenían nada, pero entraron a checar porque les dijeron que esa era una casa de seguridad, entonces ella se encontraba sola con su hija de catorce años y su hijo de siete ocho años y entonces entra el ejército y revisa toda tu casa y eso lo hizo en la media noche ¿no?

La vulnerabilidad que se puede percibir es la de las mujeres solas que están en la casa a merced de los soldados que pueden entrar a catear sin una orden, de alguna manera Beti no está aludiendo solamente al caso de su amiga sino a ella misma que está sola en Monterrey, lejos de sus familiares y amigos, mientras el esposo se desplaza al trabajo todo el día.

Cuando ella habla de la violencia que se vive en la entidad como resultado de la guerra contra el narcotráfico aborda el tema con mucha claridad y se muestra consciente de los riesgos que corre la ciudadanía, sobre todo con respecto a la militarización de la ciudad y la posible violación de derechos humanos. La reflexión de Beti parte de la experiencia de lo que le pasó a una amiga cercana y de algo que se va haciendo común en la ciudad, en el entorno en donde realiza sus actividades diarias; no es un relato que ve en los medios sino en la vida cotidiana.

[...] a mucha gente le da mucha confianza el ejército, se siente respaldada, yo no me siento tan segura porque tampoco no sé

si están preparados al cien por ciento para tener una situación de resguardo de seguridad ante la comunidad, porque tantas violaciones de derechos humanos que se han dado es porque son a lo mejor gente que no tiene una preparación para estar cercana a la gente y de ayudar.

En algún momento de la entrevista el esposo de Beti se incorpora a la conversación para expresar un punto de vista contrario al de ella; a partir de ese momento se percibe una tensión entre ellos, que ella está tratando todo el tiempo de matizar, y que estalla cuando les pregunto si se irían de la ciudad a causa de la violencia; ella responde que sí:

Sí, yo muchas veces he pensado irme de ahí, pues a lo mejor es la inseguridad y que en algún momento dado seas, este, que te tocara vivir un secuestro o que a lo mejor el ambiente se vuelva mucho más pesado, sobre todo porque Monterrey está muy cerquita de la frontera, entonces es muy común a lo mejor ver que, pues por ejemplo, el movimiento de los soldados o a lo mejor que se den cosas más rudas...

El esposo responde negativamente:

No, no me movería en este momento, yo creo que después de las elecciones han bajado muchas cosas y yo creo que ahora en el cambio de poder otra vez se van a ocultar muchas cosas, no van a desaparecer pero las van a ocultar y va a haber convenios y van a dejar a la sociedad en paz, a algún sector de la sociedad, hay sectores que siempre están golpeados ¿no?, porque siempre se están metiendo ahí, pero hay otros a los que van a dejar seguir viviendo normal ¿no?

El discurso de ella sobre la violencia en Monterrey es minimizado por las opiniones de él, a pesar de que ella se muestra bastante informada y consciente de los peligros. En el discurso de él en cambio se hace evidente una pasividad elegida, él no quiere pensar en los riesgos sino en las posibilidades que le ofrece la ciudad en donde ahora viven y elige confiar en el discurso del Estado para conservar una posición laboral y económica estable.

Beti se encuentra entre su deseo de estar cerca de su familia y escapar de la violencia de Monterrey y la obligación de apoyar a su esposo; ella es consciente de su vulnerabilidad, pero hace un tra-

bajo sobre sí misma para adaptarse y apoyar al marido, convenciéndose de que es posible vivir con tranquilidad en Monterrey, se dedica al hogar, se organiza con sus vecinos para alertarse sobre los peligros, minimiza sus miedos, aunque deja claro en su relato que no se siente segura. En este caso el mandato de seguir y apoyar al marido aparece como una condición de vulnerabilidad en la que ella, a pesar de tener una conciencia clara del peligro, lo asume priorizando lo que considera el bienestar de su familia y, en consecuencia, minimiza la situación para que sea tolerable.

Arreglarse el miedo

El 28 de junio de 2012, casi al final de su sexenio, Felipe Calderón echó a andar el Operativo Morelos entre acusaciones de ser una medida electorera para que el Partido Acción Nacional (PAN) conservara la gubernatura de la entidad y advertencias de organizaciones civiles de que la militarización acarrearía violaciones a los derechos humanos de los habitantes. Los dos últimos gobernadores panistas de la entidad eran señalados por sus vínculos con la delincuencia organizada pero nunca se emprendieron acciones contra ellos y la entidad no se militarizó sino hasta 2012, esto a pesar de las quejas de la ciudadanía que era víctima constante de secuestros y enfrentamientos en las calles, los cuales se agudizaron cuando elementos de la Marina en 2009 dieron muerte al principal cabecilla del cártel de los Beltrán Leyva, que controlaba la región. Uno de los momentos más críticos de la violencia en la entidad fue la ejecución del hijo del poeta Javier Sicilia, que hizo visible que los municipios aledaños a Cuernavaca eran tierra sin ley, asolados por grupos delictivos.

Fabiola es una joven diseñadora gráfica de 30 años, ella fue “levantada” por un grupo de jóvenes armados en el municipio de Zapata, en Morelos, a donde había asistido a una fiesta de fin de semana. El ataque ocurrió cuando salió con sus amigos, todos estudiantes de clase media procedentes de la Ciudad de México, a comprar cervezas y cigarros. Sus amigos y su novio fueron golpeados y amedrentados y a ella la subieron a una camioneta, amenazando con llevársela a un lugar en donde le advirtieron que tenían a más mujeres. Ella forcejeó con los sujetos y logró salirse de la camioneta y luego escapó de ellos con ayuda de otros jóvenes en motoneta que deambulaban por las calles del pueblo, quienes la escondieron y la devolvieron a casa de sus amigos advirtiéndole que no debían salir por la noche en ese lugar. Más que dar testimonio de la violen-

cia, Fabiola es una víctima, así que su relato se centra por completo en el efecto que esta experiencia ha tenido sobre su vida.

Esto fue en julio, pues prácticamente de julio a agosto yo no quería salir, me volví, si de por sí yo era como que muy sensible, me volví más sensible de lo que era, y algo horrible, porque yo no le podía decir a mi familia, o sea, yo no quería que mi mamá se enterara, ni mi papá, son personas adultas entonces yo decía: “No, si les platico lo que pasó, olvídate, o sea, van a estar preocupados todo el tiempo de que si salgo, si no y como no vivo con ellos, vivo con mi...”; entonces yo decía: “No, estamos aquí, estamos vivos, tuvimos mucha suerte, sólo lo que querían hacer era intimidarnos, a lo mejor ni me querían llevar ¿no?, a lo mejor sólo me querían espantar”.

Lo que se puede observar en este fragmento de su discurso es, además de los efectos de la experiencia traumática, cómo Fabiola intenta proteger a sus allegados guardando silencio sobre lo que le ha ocurrido y cómo trabaja sobre sí misma para sobreponerse a su miedo.

Como se juntaron broncas también con mi pareja, como problemas, de que él sí traía un rollo de “no te protegí, dejé que te llevaran, no estuve ahí”, o sea, en realidad se achacó tanto eso que yo le decía: “No, es que a lo mejor a mí sí me tocaba morir y a lo mejor...”. Entonces, los dos, como nos pasó y los dos no sabíamos cómo manejarlo, sí eran unas peleas horribles, de yo decirle: “Es que me quiero morir, es que ya no quiero vivir y ya no quiero comer”.

Las secuelas de la experiencia traumática compartida enrarecen la relación de Fabiola con su pareja; cabe mencionar que ella en ningún momento asume la posibilidad de acudir a las autoridades en busca de justicia, sino que convierte su experiencia en un asunto que considera que debe resolver por sí misma.

Mi novio una vez se espantó tan feo porque estábamos..., vivo con mi pareja y una noche me levanté y le dije: “Ya no quiero vivir” y me puse a llorar como histérica y a gritar y me dijo: “Oye, te llevo a casa de tus papás, yo no te puedo dejar aquí en la casa sola si tienes ese rollo ¿por qué te pasa eso?”. Le dije: “Es que de verdad siento algo muy feo, siento miedo y siento

temor de todo y me da miedo estar sola y me da miedo”, y como paso mucho tiempo sola porque él trabaja.... Entonces, era como de: ahorita que tengo actividades, pues bueno ¿no?, o sea, de verdad ni me acuerdo cuando ya está él conmigo o ya estoy haciendo yo otras cosas, pero en esos momentos sí fue súper difícil y para él también y le decía: “No le digas nada a mi mamá porque ella padeció de depresión y apenas está saliendo y espérate y no, no les digas nada a mis papás y a mis hermanos, yo estoy bien”.

En el relato de Fabiola pesa claramente la obligación de no causar preocupación a los demás, ella trabaja sobre sí misma para cumplir con esta expectativa: no cuenta lo que le sucedió, acude a terapia, se ejercita, busca superar el trauma por sus propios medios.

Consideraciones finales

Los discursos de estas mujeres sobre la violencia evidencian que así como Asha era vulnerable por su viudez, las entrevistadas eran vulnerables aun antes del estallido de violencia generado por la “guerra contra el narcotráfico” por el simple hecho de ser mujeres. Estas condiciones de vulnerabilidad emergen a manera de afirmaciones sobre el “deber ser” de las mujeres que, por una parte, les exige constituirse como sujetos frágiles, agradables y obedientes y, por la otra, las menosprecia y culpabiliza. Además, en un contexto en donde se sobrevalora el dinero y se condena la pobreza, donde los hombres se sienten dueños de las mujeres, donde ellos tienen acceso privilegiado al poder mientras que ellas son descalificadas por su emotividad, donde tienen que debatirse entre asumir el rol de cuidadoras o buscar el sustento de la familia y donde incluso la preocupación por sí mismas tiene que supeditarse a la preocupación por cuidar a los otros.

Mientras que algunas de estas mujeres trabajan sobre sí mismas para rehabilitar su cotidianidad ante la violencia distanciándose del estereotipo del género, otras trabajan para asumir esas normas y mantenerse dentro del orden que las hace más vulnerables: seguir al esposo, sentirse culpables en vez de víctimas, hacer que no pasa nada.

El impacto de la violencia en estas subjetividades femeninas produce mujeres que cargan con el peso y la responsabilidad de velar por sus familias antes que por ellas mismas, y que se encuentran atrapadas entre muchos fuegos ante los cuales no tienen mu-

cho que elegir. Paradójicamente, también hace emerger otro tipo de subjetividades, las de mujeres que cuestionan y se distancian de las normas establecidas para definir su género, que toman conciencia de lo que ocurre y se transforman en la lucha.

Referencias

- Ahuyero, Javier y María Fernanda Berti (2013). *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbado bonaerense*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Ballinas, Víctor y Andrea Becerril (2012). "Aumentaron 500% los casos de tortura con Calderón: CNDH". En *La Jornada*, 22 de noviembre, México.
- Bautista, Miriam (2017). *El murmullo social de la violencia en México. La experiencia de los sujetos afectados por la guerra contra el narcotráfico*. México: UAM-CESOP.
- Butler, Jidith (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Das, Veena (2008). "El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad". En Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Colombia, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De la Peza Casares, María del Carmen (2014). *El rock mexicano. Un espacio en disputa*. México: UAM-Xochimilco.
- Langner, Ana (2012). "Calderón, la tragedia en derechos humanos". En *El Economista*, 19 de noviembre.
- Mendoza Hernández, Enrique y Rosario Mosso Castro (2012). "El presidente de las 83 mil ejecuciones". En *Semanario Zeta*, 23 de noviembre.
- Murillo, Carlos (2011). "La 'guerra' perdida. Ciudad Juárez entre la violencia y el miedo". En César Cansino y Germán Molina (coords.), *La guerra al narco y otras mentiras*. México: ICI-CEPCOM.
- Saviano, Roberto (2014). *Cerocero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Torres, Mauricio (2013). "26,121 personas desaparecidas en el gobierno de Calderón, reporta Segob". En *CNN México*, 26 de febrero.

Mujeres de calle que enuncian, denuncian y anuncian a través de sus cuerpos

Mónica Orozco Torres

En medio de un sinfín de colores, olores, texturas y sonidos se movilizan cientos de personas en los distintos momentos del día; personas que transitan las calles del centro de la Ciudad de México, caminando y empujándose las unas a las otras, esquivando todo aquello que quieren evitar en el camino, y personas que sólo se ven pasar sentadas detrás del volante de un auto, amontonadas al interior del transporte público o personas en bicicleta esquivando todo aquello que las ponga en riesgo. En este espacio donde todo transcurre precipitadamente encontramos a mujeres que buscan un lugar medianamente tranquilo, pero lo suficientemente cercano a las múltiples posibilidades que ofrecen las calles¹ del centro de la Ciudad de México para hacer de éste su vivienda, su centro de entretenimiento, su espacio de trabajo, entre muchas otras alternativas que les brinda. Es aquí donde inevitable e intencionadamente serán vistas, e identificadas como aquellas mujeres

1 La calle en este contexto implica mucho más que la vialidad y el lugar de tránsito, la calle son las plazas, las banquetas, los parques y espacios residuales. Ésta fue denominada el lugar público por excelencia (CDHDF, 2014: 9), sin embargo “el funcionalismo predominante en el urbanismo moderno descalificó pronto el espacio público al asignarle usos específicos [...]. En ocasiones los procedimientos jurídicos burocráticos han llevado a considerar que el espacio público ideal es el que está prácticamente vacío, donde no se puede hacer nada. O que se lo protege tanto que no es usado por nadie” (Borja y Muxi, 2002: 28).

Es aquí que las mujeres llevan a cabo todas las prácticas que tradicionalmente no se consideran como parte del ámbito público; aquí cuidan, a su manera, de su cuerpo, ejercen su sexualidad, constituyen una familia y entablan relaciones afectivas. Para ellas deja de ser este espacio de orden público, carente de significado e intimidad, y se convierte en el lugar que ha posibilitado su existencia, un lugar que se ha convertido en su hogar.

que viven en la calle; que habitan el centro, el corazón de la ciudad, un espacio lleno de conocimiento, significados, historia, deseos y frustraciones. Éste es el espacio que se convierte en el lugar ideal para establecerse, manifestarse y hacerse presentes; un espacio en el cual no pueden pasar desapercibidas, sin embargo, en ocasiones así es.

Y es de esto último que se quiere compartir en las siguientes páginas, sobre la experiencia aprendida a partir de tomar la decisión de introducirme en las calles de la ciudad para conocer la forma en que viven estas mujeres, y las implicaciones que ésta tiene en su construcción como mujeres. Este acercamiento ha permitido conocer un poco más y entender la importancia que los territorios en que se inscriben tienen en su cotidianidad, en su configuración y la forma en que se enuncian frente a la realidad, siendo éstos los espacios de producción donde se gestan los procesos de subjetivación y desubjetivación que las atraviesan. Y es aquí donde me gustaría no sólo hablar de la calle como territorio de configuración, sino del cuerpo como primer lugar donde se constituyen como mujeres, madres y trabajadoras, un espacio plagado de experiencias que enunciar, anunciar y denunciar.

En un primer acercamiento a un punto² en calle, me percaté de los cuerpos pertenecientes a las mujeres que habitan las calles del centro de la ciudad, ya sea postrados en las banquetas, en una entrada o en una plaza pública, tambaleándose o deambulando por ahí, o perfectamente erguidos mimetizándose con el resto de los transeúntes. En este momento inicial, representaban cuerpos, estructuras óseas y cárnicas habitadas por un alma, cuerpos como muchos otros; sin embargo, con el paso del tiempo, fui consciente de su carácter, su cualidad como territorio de configuración. Entendiendo el territorio más allá de una cosa u objeto, entendiéndolo como “un acto, una acción, una relación, un movimiento concomitante de territorialización y desterritorialización, un ritmo, un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce un control” (Guattari y Rolnik, 1986, en Herner, 2009: 167), y el cual tiene la necesidad de compartir su historia, sus experiencias y relaciones.

A primera vista son cuerpos descuidados, maltratados, dejados, que de una u otra manera reflejan las precariedades que la calle implica. Son estos cuerpos los protagonistas de los procesos de subjetivación y desubjetivación que viven las mujeres en calle. Es

² Nombre que se da a los espacios de reunión/socialización o pernocta de grupos callejeros.

a través de estos que logran materializar la manera de (re)presentarse en un entorno social y entablar relación con los otros, sean del mismo grupo o no. Haciendo alusión a la obra butleriana, “podemos comprender que la materialidad del cuerpo trasciende al mero esquema corporal, a la piel, a la carne. El cuerpo es un centro de significaciones, de correlaciones dinámicas en las cuales inciden y fluyen discursos, deseos y acciones” (Urdaneta, 2013: 26). Por su parte, Gabriel Cachorro se remite a Foucault (1992) para definir el cuerpo como la “superficie de inscripción material de todos los sucesos, el sitio donde se graban todos los desfallecimientos, las felicidades, los placeres” (Cachorro, 2008: 3). Mismos que son dignos de enunciarse, anunciarse y denunciar.

Estos cuerpos, llenos de significación, se convierten en el principal elemento de rechazo, maltrato y exclusión por parte de otros hacia estas mujeres. Se pueden entender como cuerpos “abyectos”³ (Butler, 1996). Es un cuerpo que no se ajusta a la expectativa social, cultural, y evidencia la situación de precariedad en que viven; sin embargo, algunas, por momentos, pueden desprenderse de este cuerpo estigmatizado.

Es importante destacar que el cuerpo que representan no es necesariamente aquel que quieren portar, aquel que quieren que las distinga y aquel con el que quieren vivir. Es un territorio en tensión, que se vive y representa de una manera, en gran medida, determinada por las precariedades a las que está sujeto, pero al mismo tiempo, buscando la manera de expresarse, significarse y producirse de forma distinta a la esperada, a la determinada. Si por ellas fuera, y estuviesen en posibilidad, la condición de su cuerpo sería otra, una más cercana a aquella imagen del cuerpo idealizado, un cuerpo sano, limpio, bien visto, aquel del que los demás no se alejen. Vane, una mujer que ha vivido por más de veinte años en calle nos deja ver cómo, cuándo es posible, se procuran de una manera distinta, evidenciando la tensión y contradicción que viven en sus propios cuerpos:

Yo nunca hago de menos a mis compañeros y a mis compañeras que se quedan en calle, pero sí trato de hacer la diferencia de que la gente pueda ver que también hay chicas en situación de calle, que no por el simple hecho de que vivamos en la calle, andemos mugrosas, sin bañarnos, ni mucho menos. Sino

³ El abyecto “se relaciona a todo tipo de cuerpos cuyas vidas no son consideradas ‘vidas’ y cuya materialidad es entendida como ‘no importante’” (Butler, 1996: 4).

que también tenemos esa parte, y en eso entra pues el maquillaje, el perfume, las zapatillas, la ropa (Vane, 2016).

Esta afirmación no sólo deja ver la tensión que existe entre lo que piensan y lo que reflejan, también permite ver un poco del control que existe sobre los cuerpos a partir de la asignación de un sexo y roles de género determinados; lo que se espera de una mujer y su cuerpo.

La apariencia corporal responde a una escenificación del actor, relacionada con la manera de presentarse y de representarse. Implica la vestimenta, la manera de peinarse y de preparar la cara, de cuidar el cuerpo, etcétera, es decir, un modo cotidiano de ponerse en juego socialmente, según las circunstancias, a través de un modo de mostrarse y de un estilo (Le Breton, 2002: 81).

Son distintas las maneras en que estas mujeres, a través de sus cuerpos, se presentan y representan en el entorno social, enunciando silenciosamente, a partir de actitudes, comportamientos y la propia estética del cuerpo, su posición/postura ante la realidad en que están inmersas.

Los cuerpos sexuales

Las mujeres de calle viven en constante contradicción y la forma en que producen su cuerpo como mujeres no es una excepción. Si bien se afirman mujeres, con todo lo que esto implica a nivel social y cultural, replicando ciertos patrones en el contexto de calle, también podemos ver en ellas una necesidad de alejarse de algunos roles establecidos. Roles donde la caracterización de la masculinidad y del hombre “se asocia con una actitud beligerante, guerrera, sexual, fuerte, activa, dominante, poco emotiva, lógica”, y donde por el contrario la feminidad, relacionada con ser mujer, “se asocia con una actitud sensible, emotiva, dependiente, conformista, tierna, pasiva, instintivamente maternal” (Urdaneta, 2013: 15).

En este sentido, el cuerpo femenino de estas mujeres se va dibujando y transformando en un cuerpo otro, en ocasiones difícil de nombrar. Un cuerpo que se sabe o nombra de mujer pero que, sin embargo, en la práctica, en ocasiones, tiende a verse más masculino que femenino. La actitud y el propio lenguaje corporal se alejan de la ternura y sutileza esperada en la mujer, tienden a mostrarse

fuertes, robustas, rudas, e incluso retadoras. Desde la perspectiva en que lo miro, esto es una manera en que sus propios cuerpos les sirven de estrategia para sobrevivir la calle, específicamente sobrevivir las amenazas a las que están expuestas y las posibles agresiones de las que pueden ser víctimas. Para ello deben mostrarse de la misma manera en que se muestran los hombres al interior y fuera del grupo. Aquellas que se transforman y mimetizan entre los hombres del grupo, pareciera que logran tener una estancia en calle más llevadera que aquellas cuyo cuerpo refleja actitudes mayoritariamente “femeninas” como la delicadeza y debilidad. Este lenguaje y actitud corporal que aprenden y adoptan, y que desde la perspectiva de muchos puede ser una forma de masculinizarse o tornarse marimachas, ha sido una transformación necesaria en su construcción como mujeres de calle.

La expresión verbal es parte de esta reconstrucción, donde a gritos y leperadas se comunican y relacionan entre ellas y con otros. Los movimientos y gestos se tornan incluso agresivos, propios de las tribus o gremios de carácter masculino. Un ejemplo de esto nos lo da Ana, quien ha hecho de las calles su hogar y donde ha tenido que reconfigurar la manera de presentarse y relacionarse.

Ahora sí que, desde que mis padres fallecieron y pasó lo de mis hermanos [también fallecieron], y todo ese pedo, como que me fui haciendo muy dura, me dije: “No, pues a mí la calle no me va a comer”. Me tuve que estar aventando tiros tras tiros porque eso sí, nunca me he dejado, siempre me aventaba mis tiros, hasta que un día yo llegué a mover toda una casa hogar [...] y hasta ahorita de grandes, en el sentido que me respetan. Nunca hubo un abuso sexual, no, nada, nada, nada. Siempre todo fue de vales, sí me llevaba y todo. Hasta que un día dije: “Voy a ser aquella aquí”, y anduve moviendo a los chavos unos años [...]. Me aventaba tiros con los cabrones, y gracias a Dios nunca en la vida me llegaron a dar en la madre, ni las viejas. Entonces pues, ya esos putos ya me respetaban (entrevista a Ana, 2016).

Muchas mujeres inician su vida en calle a temprana edad, entre los doce y dieciséis años o incluso antes, haciendo esto que su construcción en la transición de niñas a mujeres sea a partir de los referentes que tienen en la calle y, en ocasiones, a partir de algunas memorias de su antiguo hogar. Su mayor referencia fueron los hombres callejeros y algunas mujeres pertenecientes a grupos de

ambulantes u organizaciones que brindaban su apoyo a las jóvenes. Si bien han ido construyendo su propia figura como mujeres de calle, alejada de este referente propiamente “femenino”, también es cierto que han replicado patrones de comportamiento socialmente construidos.

Tal es el caso de asumir una figura de poder ante el grupo, que podría incluso leerse como algún tipo de matriarcado, esto sucede principalmente con mujeres de mayor edad, que llevan más tiempo en la calle, y que poco a poco han buscado consagrarse como la cuidadora, incluso proveedora, a quien deben respeto las y los demás integrantes del grupo.

Ganarse este lugar entre los hombres y mujeres del grupo no es fácil y en ocasiones resulta incluso más difícil frente a las propias mujeres, quienes pareciera suelen tener una cierta rivalidad entre ellas. Algunas tienen que demostrarlo a través de acciones de protección hacia otros, pero para otras, ganarse este lugar pasa por mostrar una fortaleza física en peleas que las destaque del resto.

¿Intimidad?

Los espacios de intimidad para ellas y con sus parejas resultan escasos, por no decir que no existen. Las prácticas cotidianas como el descanso, cambiarse de ropa, ir al baño e incluso las relaciones sexuales se ven interrumpidas en todo momento, por las propias personas del grupo o aquellos que transitan por las zonas de estadía y pernocta.

Irene, en un ejercicio proyectivo, plantea cómo una de las cosas que más extraña de su vida fuera de las calles tiene relación directa con este aspecto de privacidad e intimidad. Lo que ella desea a futuro respecto al espacio donde vive, es:

Que sea en un cuarto, en un espacio que yo llegue y me pueda encuerrar. Estaba acostumbrada que llegaba yo, me quitaba los tenis, me sentaba en la cama, fuera pantalón y me ponía un short, fuera todo esto [haciendo referencia al brasier] y me ponía una playera y ya, me lavaba las manos y me ponía a cocinar, pero ya bien cómoda, sin pantalón, sin la blusa. Ya bien cómoda me ponía a hacer quehacer y ponía mi música o prendía la tele y estaba cocinando y estaba así, volteando hacia la tele (entrevista a Irene, 2016).

Esta falta de intimidad tiene implicaciones en los comportamientos desinhibidos y apertura que muestran, los cuales no ne-

cesariamente han sido adoptados al cien por ciento; es decir, no por el hecho de hacerlo están conformes con la idea de hacerlo. Un ejemplo concreto es el relacionado con las necesidades fisiológicas, situación que implica mayores complicaciones para las mujeres en calle. El tener que orinar representa un reto, ya que algunas podrán buscar un espacio menos expuesto al que llaman baño, pero otras no tendrán más opción que utilizar el espacio donde se encuentran, generando nuevamente el rechazo y estigmatización por parte de otros.

En una ocasión, cuando fuimos al punto por Eugenia y otros chicos, en el camino, a bordo del pesero me senté junto a Eugenia y su pierna temblaba sin cesar. Le pregunté qué tenía y su respuesta fue: “Es que me estoy orinando”. Llegamos a la parada en que teníamos que bajar y bajaron todos por delante, para asegurarnos que nadie se quedara y poder ayudarles a bajar, ya que algunos, como es el caso de Ángel y Eugenia, necesitan apoyo porque tienen dificultades para caminar, mantenerse en pie y coordinar movimientos —efectos ocasionados por el consumo de drogas—. Una vez que bajamos se adelantaron todos, y Eugenia, que camina un poco más lento, se quedó al final. Como además necesita algo de apoyo para caminar, ese apoyo fui yo en esta ocasión.

En cuanto dimos vuelta a la esquina, me dijo: “Espérame, tengo que orinar”. Me sacó un poco de onda ya que no veía dónde podría ir, traté de disuadirla ya que no estábamos tan lejos de la organización, sólo teníamos que caminar unas cuatro cuadras; sin embargo, para ella eso representaba mucho más y mi intento fue inútil. Cuando me di cuenta, me había soltado, se estaba bajando los pantalones y con toda tranquilidad —o al menos eso transmitía— orinó a la vista de todos, en pleno eje vial. Hacia nosotros venía caminando una pareja con una niña, así que en cuanto vieron a Eugenia en cuclillas se bajaron de la banqueta y siguieron su camino en otra dirección. Una vez que terminó me dijo: “¿Qué nunca has visto a una chica orinar?”, a lo cual no tuve respuesta, me quedé muda por un momento. Seguimos nuestro camino hacia la organización, se me hizo un trayecto bastante largo, a pesar de que son pocas cuadras nos tardamos unos veinte o treinta minutos en llegar, ahora entiendo por qué no podía esperar hasta llegar (diario de campo, 25 de julio, 2016).

Éste es tan sólo un ejemplo, pero es una práctica recurrente a la que se han ido acoplando por la infraestructura con que cuentan a su alrededor y las prácticas de rechazo que pueden negar incluso su entrada a servicios públicos.

Cuerpos que merecen respeto

Pareciera que es común pensar en mujeres de calle como mujeres promiscuas, “fáciles” e incluso involucradas en actividades de prostitución. Si bien desde una mirada externa podría ser ésta la lectura, es importante destacar que entre ellas identifiqué distintas expresiones y posturas. Aquellas que en su historia narran múltiples relaciones que desde fuera se miran como inestables y promiscuas, pero que desde su mirada no son así necesariamente, ya que promiscuidad sería tener muchas parejas a la vez, o involucrarse con los distintos hombres del grupo y no es así como sucede. Su manera de vivirlo y conceptualizarlo es más natural; si no funcionó una relación, posiblemente buscar otra oportunidad con alguien más pueda funcionar.

Mujeres con esta concepción pueden también conceptualizarse teniendo una relación estable y duradera con su pareja, y con quien, a pesar de la distancia, ellas no pierden la esperanza de reencontrarse y mantener la relación. Esta esperanza les permite estar alejadas de entablar o buscar nuevas relaciones de pareja.

Por otro lado, están las mujeres que de alguna manera identifican en este tipo de relaciones cierta inestabilidad, una evidencia de “no haberse centrado” o “sentado cabeza”, como si esta actitud de tener varias parejas a lo largo de su historia fuese estar en un estado de “valemadrismo” constante, viviendo una especie de “vida loca”. Imagen de la cual algunas tratan de separarse y diferenciarse, demostrando a través de sus actos estar lejos de tales comportamientos. Sin embargo, en ocasiones se queda a nivel discursivo ya que en la práctica sucede lo contrario: cambian de pareja constantemente, tienen hijos de más de una pareja, buscan nuevas parejas, e incluso juzgan a las “otras” mujeres de calle que llevan una vida correspondiente con ésta asociada a una “vida loca”.

Sofía está embarazada, pero su anterior pareja, padre del niño, está en el reclusorio. Ella encontró en Matías a un hombre que la apoya; comparte con ella el trabajo, ganancias y gastos, y por encima de todo le muestra afecto en esta etapa por la que atraviesa. Sin

embargo, esto le ha representado ser fichada por otras personas con quienes conviven.

El propio contexto, la violencia al interior de los grupos, las tensiones ocasionadas por la hostilidad y precariedad, así como las necesidades cotidianas de afecto, proveeduría y soporte, pueden hacer que las mujeres decidan entre una pareja u otra, sin que necesariamente deba leerse como promiscuidad o una búsqueda por puro placer.

La poca intimidad o privacidad que puede propiciar la vida en calle fomenta ambientes donde las mujeres y parejas comparten espacio con otros hombres y mujeres, lo que hace de las relaciones una especie de relaciones abiertas y múltiples; a menos que cuenten con recursos para optar por ocupar otro espacio de manera temporal.

Si bien su cuerpo y sexualidad son fuertemente juzgados por otros al interior del grupo y fuera de éste, también representa un dispositivo para sobrevivir en calle. Las mujeres utilizan su cuerpo y el placer que puede brindar a los hombres del grupo como un mecanismo de control que pueden utilizar a su favor en búsqueda de un lugar en el grupo y en ocasiones negarlo para diferenciarse y ganarse el respeto de otras y otros.

Paulina, en cada momento que podíamos compartir, siempre se mostró fuerte y con una postura muy clara frente a sus relaciones de pareja y su sexualidad. Ella compartía lo siguiente:

Se enojan porque no estás con ellos, y luego dicen que porque eres mujer de calle... eres una callejera... una cualquiera. Me trato de dar a respetar, les pongo un alto cuando son así. Si alguien se me quiere acercar y decir de cosas, les digo que no. Pongo mis límites (entrevista a Paulina, 2016).

Sobrevivir en calle conlleva para ellas luchar por conservar la integridad de su cuerpo, evitar tener marcas visibles e invisibles y las producidas por formar parte de los rituales⁴ de los que pocas se salvan. Su cuerpo se convierte, al interior del grupo, en un objeto de deseo para los compañeros, y una amenaza para otras mujeres y ellas mismas. Por tanto, es aquello que, si logran proteger y con-

⁴ Algunos de los rituales mencionados consisten en pelear a golpes para ganarse la entrada al grupo, demostrar fortaleza física a través de recibir cobijazos o golpes por las y los distintos integrantes del grupo, así como tener relaciones sexuales con los hombres del grupo.

servar íntegro, será una gran señal de haber construido una relación de respeto con y frente a las demás personas que están en el punto. Están expuestas a violaciones y agresiones físicas por parte de compañeros y compañeras del grupo, y por otros que transitan el mismo espacio. Y esto lo corroboró un funcionario con quien tuve oportunidad de hablar. Durante una entrevista, expresó: “Tú sabes que, en una agrupación de ciertas cantidades de chicos, ¿qué es lo que pasa? Lo que pasa es de que las chicas son violentadas, violadas, maltratadas por los mismos líderes. Pasan por ellos y posterior van pasando por todos los demás”.

Si bien es algo a lo que están expuestas, no necesariamente es algo que externen, buscan apoyo entre compañeras a quienes les tengan confianza, pero difícilmente van más allá de eso. Es una barrera fuerte de romper, ya que al final del día regresarán al punto y ahí estarán las mismas personas que en su momento agredieron sus cuerpos e integridad. Sólo aquellas que tienen relación con alguna organización y han sido orientadas buscan algún tipo de ayuda, para sanar las heridas e incluso para llevar algún proceso de demanda.

El cuerpo de una madre

Estar en calle no representa una limitante para que las mujeres cumplan su deseo de ser madres. Lejano a lo que podría pensarse, las mujeres en calle no renuncian a éste, a su cualidad procreadora como mujeres y al deseo de constituir una familia. La necesidad por replicar patrones y constituirse como mujeres de acuerdo con el rol que establece como válido la sociedad está presente. Sin embargo, esta necesidad y deseo, desde la mirada de la sociedad es contradictoria, problemática e incluso inverosímil en el contexto de calle en que se desenvuelven.

Como lo menciona Brito (2012), las mujeres de calle cuestionan los estándares culturalmente establecidos y asumen una postura provocadora frente a pautas socialmente aceptadas. “Una de las principales divergencias que realiza la mujer callejera a los estereotipos de género está en torno a la maternidad, pues la vivencia de un maternaje alternativo e independiente contradice la expectativa de la mujer abnegada y dedicada al cuidado de los hijos e hijas” (Brito, 2012: 46).

Por un lado, son provocadoras y cuestionan los estándares, ya que es impensable que en un entorno hostil y precario como lo es la calle, una mujer pueda y quiera tener y criar a un menor. Sin

embargo, se vuelve a la réplica de ciertos roles que se veían anteriormente, ya que se ven cumpliendo el rol que por antonomasia se asigna a las mujeres. Esto último pareciera algo contradictorio con lo descrito en el apartado anterior; sin embargo, es uno de los contrasentidos que está constantemente presente en sus vidas.

La maternidad representa un aspecto importante en sus vidas, y no es una maternidad obligada o “por accidente”, en algunos casos es planeada y deseada. Las condiciones y dificultades a las que se enfrentan no representan una barrera para conceptualizarse como madres, incluso después de haber vivido experiencias previas que fueran complicadas. Todo empieza con un deseo, una imagen de constituirse como madres, de formar una familia y ser parte de una. Incluso podría leerse como una necesidad por trascender, dejar vida.

Si bien muchas quieren consagrarse como madres, no es así para todas ellas; muchas iniciaron su actividad sexual a temprana edad, por tanto, son mujeres jóvenes con hijos adolescentes que, por la condición de calle en que viven, no los tienen cerca.

Son múltiples las formas de ser madre en y desde la calle, ya sea que los menores vivan en calle con ellas, estén bajo cargo de la familia o de conocidos, o bajo la tutela de una institución. Sea cual sea el lugar desde donde son madres, coinciden en la constitución de un rol de madre difuso. Con esto me refiero a las prácticas y actitudes que caracterizan su ser madres; un ser madre donde tienen hijos e hijas a quienes reconocen y quienes las reconocen como madres, en la mayoría de los casos; sin embargo, la relación es distante, lejana e intermitente.

Muchas no tienen cerca a sus hijos, ya sea porque de manera obligada o voluntaria fueron dejados bajo el cargo de algún familiar, conocido cercano o institución. Esto como consecuencia de la ruptura en la relación de pareja, la decisión de salir de casa y hacer una vida en calle, o las prácticas de alcoholismo o drogadicción en que se involucraron anteriormente y que se han potenciado con su estancia en calle.

El hecho de que puedan cumplir con su deseo o necesidad de ser madres no implica que sean parte del proceso de desarrollo de los menores; y es entonces que viven nuevas contradicciones que tienen fuertes consecuencias a nivel emocional y psicológico para ellas. En su imaginario, cumplieron su deseo o necesidad de procreación; sin embargo, no siempre culminan su labor como madres, ya que el maternaje queda en manos de otros, sean cercanos a ellas o no.

Esto hace que se perciban frente a los menores como madres difusas; con el paso del tiempo su figura de madres se difumina, convirtiéndolas en la mujer que lucha por tenerlos cerca, la tía, la amiga, pero difícilmente conservan su rol y presencia como madres.

Esto no las exime de querer ejercer el rol de madre responsable, protectora, educadora, hasta donde les sea posible, desde la distancia, y en ocasiones buscar ser un referente; incluso parecería que el haber dejado a sus hijos fuera de calle con familiares o conocidos cercanos se percibe como un acto de responsabilidad.

Para algunas, tener a sus hijos lejos resulta doloroso, incluso se aleja de lo que ellas hubiesen deseado en un inicio, ya que fragmenta la noción de familia que tenían, y separa a sus hijos entre sí. En ocasiones cada uno de sus hijos termina viviendo en hogares distintos. Sin embargo, parece conveniente contar con el apoyo por parte de la familia, conocidos e instituciones para atender las necesidades de los menores.

Ana tiene tres hijos, y comparte su relación con cada uno:

A mi hija no la veo seguido, te voy a ser sincera, no la veo casi, pero cada quince días, cada un mes nos vemos. No te voy a decir que estoy ahí del diario, porque sería mentira. Vas a decir: "No manches, ahora sí creó una cadena de mentiras". Sus abuelos la criaron, te voy a ser sincera, y ella nada más la tuve como a los dos años, ya después de los dos años, su abuela ahora sí que es más su mamá. Porque ella es la que ha estado en enfermedades, todo su crecimiento, todo, y está haciendo de ella una buena señorita, que está estudiando, que le está echando ganas, que tiene buenas comodidades que yo, la verdad, no digo que no le pueda dar, pero no va a ser lo mismo. Porque su abuela [paterna] la quiere como ni te imaginas. Y siempre la ha procurado y la ha visto a ella y a mis hijos (entrevista a Ana, 2016).

Cuerpos trabajadores

En una sociedad regida por el capitalismo y masivamente salarial como la nuestra, se espera que los individuos que formamos parte de ella seamos económica y socialmente productivos, ya que de otra manera nos convertimos en una especie de desecho humano, en población sobrante (Bauman, 2005), e inútiles para el mundo, individuos no conectados con los circuitos de intercambio productivos (Castel, 1997).

Esto implica vivir bajo un ideal construido desde la visión capitalista hegemónica. Sin embargo, a lo largo de la historia se han vivido procesos de precarización del empleo y aumento de desempleo que:

[...] constituyen sin duda la manifestación de un déficit de lugares ocupables en la estructura social, si entendemos por “lugar” una posición con utilidad social y reconocimiento público, [...] los “inútiles para el mundo” [...] ocupan una posición de supernumerarios, flotan en una especie de tierra de nadie social, no integrados y sin duda inintegrables, por lo menos en el sentido en que Durkheim habla de la integración como pertenencia a una sociedad formada por un todo de elementos interdependientes (Castel, 1997: 345-346).

De acuerdo con Salvia (2007), a quien hace referencia Barrera (2012), la degradación de la sociedad salarial, productora del desempleo, genera como consecuencia procesos de desafiliación, relacionados con la exclusión social.

Digamos que una formación social está hecha de la interconexión de posiciones más o menos aseguradas. Están “integrados” los individuos y los grupos inscritos en las redes productoras de riqueza y el reconocimiento sociales. Estarían “excluidos” aquellos que no participaran de ninguna manera en esos intercambios regulados. Pero entre estos dos tipos de situaciones existe una gama de posiciones intermedias más o menos estables (Castel, 1998, en Barrera, 2012: 7).

Éste es el caso de las mujeres pertenecientes a poblaciones callejeras y muchas otras personas que habitan la urbe y que en la lucha por permanecer y dar sentido a su existencia están generando una serie de empleos que se vuelven posibles para ellas; se convierten en una forma de vida, y es a partir de éstos que generan una especie de “cultura de lo aleatorio”, a partir de estrategias tipo “cazador”.

Su participación en actividades informales de distinta índole les permite no estar del todo fuera, sino en una especie de constante transición entre el adentro y el afuera. Saben que deben generar recursos a fin de sobrevivir, no bastan las relaciones y los apoyos que puedan recibir, pero están en este constante flujo entre poder generar recursos y conservar cierta libertad que otorga la calle.

La temporalidad con que realizan actividades como charolear,⁵ faqurear,⁶ limpiar parabrisas, vender dulces, hacer diligencias para los puestos ambulantes, se acopla muy bien al modo de vida que llevan, donde el tiempo pareciera alejarse del rigor de horario de trabajo establecido a partir de esquemas capitalistas; resulta una alternativa para quienes no pueden adaptarse a las exigencias de la sociedad salarial (Castel, 1997). Así como pueden trabajar los cinco días de la semana en un horario corrido, podrían decidir trabajar un par de horas por la mañana e incluso sólo un par de días.

Esta decisión no es meramente por capricho, considera otros aspectos como el estado de drogadicción y lucidez en que se encuentren, el estado de ánimo, la motivación y necesidad por generar recursos ese día, e incluso el compromiso con otros compañeros y compañeras del grupo.

El estado de ánimo se vuelve una fuerte barrera para llevar a cabo su actividad; si se encuentran deprimidas por la situación actual, distancia con sus parejas e hijos, difícilmente contarán con una motivación para realizar alguna actividad y se dejarán momentáneamente hasta encontrar un espacio que les incentive. El estado de drogadicción y lucidez puede estar directamente relacionado con el estado de depresión que estén atravesando, ya que éste se puede volver su refugio para mantener distancia momentánea del sentimiento que las aqueja.

Al pensar en mujeres que habitan las calles de una ciudad, no es común que se piense en ellas como personas trabajadoras; sin embargo, lo son y se reconocen trabajadoras; hacen un trabajo honrado y su cuerpo es el principal recurso para entrar al mercado productivo. No me refiero a actividades de prostitución,⁷ me refiero a que su cuerpo se convierte en la herramienta de trabajo. Las actividades reconocidas en este ámbito, como faqurear o charolear,

5 Pedir limosna.

6 Actividad económica que consiste en hacer pruebas de gran peligro que causan dolor sin sufrir consecuencias; específicamente, la persona que lo practica en los vagones de metro o semáforos suele acostarse sobre vidrios rotos.

7 Hago la aclaración, ya que al mencionar que la investigación la realizo con mujeres de calle, una de las primeras preguntas que me hacen tiene que ver con su relación con la prostitución. Pareciera que llegan a involucrarse en dicha actividad en algún momento de su estancia en calle —esto lo intuyo por algunos comentarios aislados que dan—; sin embargo, no es una actividad de la que se hable abiertamente o una que consideren su principal actividad económica. En ninguna de las entrevistas/conversaciones informales fue un tema a tratar.

implican directamente a este cuerpo desgastado, apropiado y explotado. Son actividades donde el cuerpo se convierte en una herramienta comunicativa, que transmite las precariedades y dolor de la persona; y al mismo tiempo sus potencialidades.

Pareciera que sus cuerpos aprenden el oficio rápidamente, y se transforman en aquel cuerpo que se requiera, si bien un día pueden hacerle de faquir, al día siguiente pueden estar charoleando, limpiando parabrisas o vendiendo dulces, todo está en función de los recursos que tengan al alcance y un poco de la visión o proyección de sí mismas. Algunas de ellas se visualizan realizando trabajos formales como pueden ser servicios de limpieza —a través de una agencia— u otros asociados a comercio fuera de calle; en este caso, elegirán llevar a cabo una actividad que las acerque más a esto, como puede ser la venta de dulces. Charolear y faqurear son actividades más cercanas a la proyección de la imagen callejera.

Los cuerpos de estas mujeres no sólo transmiten las carencias que han vivido y siguen viviendo, tienen marcas y cicatrices visiblemente grabadas en lo más profundo de sus brazos y su torso a causa de la labor que deciden desempeñar. Estas marcas, si bien han representado dolor en su momento, tienen otras connotaciones para ellas, son el resultado de un “trabajo honrado”, y al mismo tiempo el constante recordatorio de que la manera de generar recursos y vivir “dignamente” en calle es y debe ser a través del dolor.

Una de las anécdotas que compartieron conmigo durante una de las entrevistas fue respecto a una mujer que solía faqurear y tiempo después comenzó a escribir poemas; sin embargo, a pesar de ser buena con la escritura y lectura de cuentos —una actividad posiblemente de mayor demanda intelectual y por lo tanto mejor percibida a nivel social—, prefirió continuar faqureando debido a que esta es una actividad que le dejaba más recursos. Desde su perspectiva, “el sufrimiento deja más”.

En este sentido, ver a otro cuerpo sufrir, en el caso de aquellas que charolean o faqurean, que si bien lo pueden hacer por falta de otros recursos —la cuña, materia prima para vender, etcétera—, también lo deciden hacer puesto que el mostrarse vulnerables puede causar en otros una mayor disposición a apoyar con algunas monedas; así el sufrimiento que evidencian a través de diversas “técnicas corporales” es retribuido socialmente.

Para Fassin, el cuerpo “enfermo o sufrido, está dotado, en estas situaciones, de una suerte de reconocimiento social que en última instancia se intenta hacer valer cuando todos los otros fundamen-

tos de una legitimidad parecieran haber sido agotados” (Fassin, 2003: 53). Por otro lado, para Juan Pablo Matta “ofrecer un relato de sufrimiento sobre sí mismo, genera una relación de deuda con el receptor de dicho relato” a través de la limosna, ya que logra “movilizar las nociones morales y de justicia” (2010, 3-4).

Tal es el caso de estas mujeres; sin embargo, dicha capacidad comunicativa a la que aquí se hace alusión, el relato del que habla Matta y la capacidad de generar el reconocimiento social como lo plantea Fassin no siempre tienen la fuerza esperada y dicha retribución no sucede, a pesar de estar emitiendo un mensaje claramente demandante y angustiante. Como lo miro, es un grito silencioso que no es percibido por los sentidos de otros, aunque sea estruendosamente evidente.

Cuerpo callejero y estética de la decencia

Otra forma en que los cuerpos de estas mujeres enuncian su transitar por esta ciudad es a partir de su apariencia. La falta de medios para el aseo personal va dejando marcas de suciedad sobre su piel, hasta formarse costras y al mismo tiempo, dejar un olor penetrante, que marca cada uno de sus cuerpos a cada paso que dan⁸, incidiendo directamente en la imagen corporal que construyen de sí mismas y transmiten. Cachorro (2008) plantea que tanto la producción de la imagen corporal, como las apariencias, son relevantes, ya que inciden en la aprobación o rechazo social de los otros, aquellos a quienes llaman observadores.

Paulina ha estado en calle desde que era adolescente y comparte su transitar por las calles, narrando específicamente un suceso asociado a la apariencia que en ocasiones, por cuestiones de trabajo, la acompaña.

Cuando me voy al metro a faqurear, luego también me dicen que ando mugrosa o así. Sí, me enoja y les empiezo a decir de cosas. Como si ellos estuvieran muy limpios o si no que le den gracias a Dios que no tienen un hijo en la calle [...]. Es que los sábados y domingos no se abre ninguna institución, no tengo donde irme a bañar... (entrevista a Paulina, 2016).

⁸ Es importante destacar que en este sentido pude observar distintos niveles de conciencia respecto al aseo e higiene personal, aunado a una mayor o menor cercanía con instituciones que facilitan el acceso a recursos para contar con una mayor higiene en su día a día.

La decadencia del cuerpo no es sólo dada por las carencias materiales a las que se enfrentan, sino que también se consume día con día tras las prácticas cotidianas que llevan a cabo, como son la falta de descanso, la alimentación, el consumo de drogas y el desgaste generado por la actividad económica que realizan.

Específicamente, el consumo de drogas y alcohol va, poco a poco, y al mismo tiempo a paso veloz, constituyendo un cuerpo débil y dejado, que con una extraña fuerza se planta frente a nosotros.

Durante mi primera visita al punto de Juárez, conocí a Noemí, una chica de dieciocho o diecinueve años aproximadamente, bastante alegre, jovial y risueña. En esa época era delgada, tenía el cabello alborotado y un poco de tizne en la punta de la nariz. Se movía a lo largo de la banqueta con agilidad, aunque por momentos algunos de sus movimientos eran atropellados a causa del activo⁹ que consume con frecuencia. Ese día, al ver a las educadoras de la organización que acompañaba¹⁰ llegar, se acercó rápidamente hacia ellas con los brazos extendidos para recibir un abrazo, mostró bastante efusividad. Sin embargo, tres meses después, el 31 de mayo, durante otra visita, Noemí estaba acurrucada sobre una colchoneta y cubierta con una cobija, no era la misma de aquel 23 de febrero. Al saludarla, nos miró con dificultad, pero no articuló palabra alguna y no se movió para nada. Desde que la conocí tres meses atrás hasta este día, había bajado mucho de peso, perdido motricidad y capacidad para comunicarse. Al parecer estaba pasando por una crisis de depresión, que la había llevado a un mayor consumo de activo. Pocos días después, Paulina llegó a las instalaciones de la organización con Noemí, cual bulto sobre la espalda, prácticamente era un cuerpo inerte. Era una llamada de auxilio, buscaban el apoyo de la organización para llevar a Noemí al toxicológico (diario de campo, 2016).

Noemí no es el único caso que ha llegado al extremo de un coma, otras mujeres con quienes tuve oportunidad de interactuar han tenido episodios similares en que han terminado internadas a fin de desintoxicarse y recuperar un estado adecuado del cuerpo para volver a su vida en calle. Esta práctica va dejando en ellas y sus

9 Sustancia química tóxica y volátil que se inhala, es de fácil acceso y comúnmente conocida como la droga de los pobres. Se inhala por la nariz o aspira por la boca, comúnmente utilizando una “mona”, trapo impregnado de aquella.

10 Para la realización de esta investigación fui voluntaria de una organización social dedicada a atender población de calle.

cuerpos marcas visibles y reconocibles, así como otras invisibles con las que sólo ellas lidian día con día, pero que indudablemente emiten un mensaje a todos los otros que tenemos la voluntad de voltear y escuchar.

La imagen de un cuerpo sucio, maloliente y descuidado que han construido a partir de la apariencia y uso poco controlado de sus estructuras corpóreas —a consecuencia de los hábitos alimenticios, consumo de activo y alcohol—, es en parte la que les permite hacerse de recursos —a partir de actos caritativos por parte de algunas personas— y al mismo tiempo la que genera el mayor desagrado y rechazo por parte de otros, pues muchas veces se mantiene alejada a la persona sucia, mugrosa, y se la rechaza. Pareciera que la cercanía con cuerpos como éstos, que rompen con los códigos y convenciones, fuese contagiosa y por ello hay que mantenerse al margen, evitar el contacto físico y hasta visual.

Cuerpos denunciantes

Este acercamiento ha permitido evidenciar las potencialidades detrás del cuerpo como herramienta comunicativa. Una herramienta conocida como tal, pero que en un ámbito como éste ha permitido a estas mujeres externar sus denuncias.

Hemos podido ver cómo su propio cuerpo, este territorio lleno de significaciones e historias, se convierte en la propia voz de la persona, al tiempo que representa su propia historia de vida.

Utilizan el cuerpo y sus extensiones como medio de denuncia, un evidente llamado de atención a todos los otros que no las miran o que al mirarlas les muestran rechazo. Una denuncia a lo que la propia ciudad, su sistema y sus habitantes han generado —pobladores de desecho—. Por otro lado, también es un medio de anunciación, ya que evidencia la vulnerabilidad de la sociedad en sí, aquello en lo que nos hemos convertido y en lo que nos podemos convertir. Son cuerpos que poseen una potencia comunicativa tal, que gritan en silencio. Estos cuerpos tienen tal capacidad para decir y hacer ver a través de su estructura, actitudes y representaciones, la vulnerabilidad a la que cualquiera está expuesto.

Tienen tal poder comunicativo, que incluso aquellas personas que pasan desapercibidas para algunos, en otros generan una fuerte reacción. Dan cuenta del dolor y la precariedad que viven día con día estas mujeres, y logran a través de su mensaje, hacer que otros reaccionen ante su presencia, ya sea con el rechazo, o con alguna mirada atenta para descifrar el mensaje.

Al mismo tiempo, buscan la manera de externar el intento de una construcción digna de sí mismas, donde se muestra a través de éste la honradez que buscan como característica propia.

Aunque parezca contradictorio, visibilizan y enuncian, a través de cuerpos invisibilizados, las consecuencias que el actual sistema político, social y económico tiene en nuestra sociedad y en nosotros mismos. ¿Por qué son invisibles, por qué no miramos, por qué no volteamos? Pareciera que no queremos ver nuestro reflejo en ellas, no queremos que nos evidencien la precaria sociedad de la cual somos parte, y mucho menos darnos cuenta del sujeto que eventualmente podríamos llegar a ser.

Estas mujeres representan una imagen futura —que se ha hecho presente— de nuestras sociedades, aquellas que se visualizan exitosas, ricas, productivas, pero que llevan a sus habitantes a situaciones extremas como las de estas mujeres. Esto por las fracturas que se viven en un primer nivel en los círculos de intimidad y las instituciones que rigen nuestra sociedad, y el efecto resonante que dichas fracturas tienen a una mayor escala, dibujando un panorama poco alentador. Un panorama de deterioro creciente que se va conformando entre entornos desiguales, de mayores carencias —no sólo materiales—, con una menor capacidad de articular ciudadanía, y reconocer las diferencias, llevándonos a sociedades altamente intolerantes y excluyentes. Y sin embargo, no se escucha, no se quiere escuchar.

Al plantear a estas mujeres como metáfora de esta sociedad, vemos los extremos alcanzados y alcanzables, así como la capacidad del modelo y de quienes lo integran por producir seres negados, invisibilizados e “inútiles” de acuerdo con los cánones que lo norman. La presencia de estas mujeres resulta hasta cierto punto un reclamo a la propia sociedad, un reclamo silenciado —pero fuertemente visible— y evitado. Pero que ahí está, día a día, recordándonos la angustiante sociedad en que nos hemos convertido. Y donde sin querer darnos cuenta estamos cayendo.

Pensar al cuerpo como herramienta comunicativa, inevitablemente lleva a pensar en la escucha, en la recepción de los mensajes emitidos y esto hace pensar en Lenkersdorf, quien plantea algo interesante respecto a la escucha y la capacidad para aprender a escuchar. Desde su perspectiva, escuchar no sólo es oír lo que los demás dicen, sino que implica “entender desde la perspectiva de los hablantes” (2008), y para ello hay que hacer un esfuerzo por entender, querer hacerlo, ser empáticos y respetar. La escucha le pone a uno frente a un espejo; por tanto, a veces no existe la disposición o

simplemente no se quiere escuchar. El escuchar implica vulnerabilidad. Este autor destaca el carácter diádico de las interacciones al escuchar, ya que para que una persona sea escuchada debe existir otro que esté dispuesto a recibir lo que el uno tiene que dar.

Si bien Lenkersdorf hace su planteamiento desde la lengua y la escucha, me parece que se puede llevar más allá, y pensar que el habla, esta capacidad de transmitir y compartir, trasciende la lengua, por tanto también la escucha, y ésta va más allá del oído, implicando muchos otros sentidos, como la vista, el olfato y el tacto.

Lamentablemente, en esta ciudad hoy día, no se tiene la disposición por atender el mensaje de estos cuerpos diciendo fuertemente que su historia importa, que su vida es importante.

La invitación es a escuchar —en el sentido más amplio de la palabra—, a través de todos nuestros sentidos, lo que cada cuerpo tiene que decir, ya que “el escuchar puede ser la transformación de nuestra vida en medio de un contexto de sordos” (Lenkersdorf, 2008: 20).

Referencias

- Barrera, Analé (2012). “Población excedente a los fines del capital: estrategias de supervivencia y relación con el Estado en experiencias de economía social. La formulación de un problema de investigación”. Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (1996). “Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler. 1”. En *Antropos Moderno* (Irene Costera Meijer, entrevistadora).
- Cachorro, Gabriel (2008). *Cuerpo y subjetividad: Rasgos, configuraciones y proyecciones*. Jornadas de cuerpo y cultura. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Castel, Robert (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós, pp. 389-398.
- Fassin, Didier (2003). “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia”. En *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 17, pp. 49-78.
- Herner, María Teresa (2009). “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”. En *Huellas*, núm. 13, pp. 158-171.

- Le Breton, David (2002). *La Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Matta, Juan Pablo (2010). "Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de 'técnicas corporales' para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total". En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 2, núm. 2, pp. 27-36.
- Urdaneta García, Héctor (2013). "Revisión de la categoría del cuerpo en la obra de Judith Butler" (Máster Universitario en Estudios Feministas). Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.

Distanciar los cuerpos: el imaginario racializante sobre las trabajadoras domésticas

Andrea de la Hidalga Ríos

Introducción

El trabajo doméstico ha sido históricamente reconocido como un trabajo de mujeres, ya sea remunerado o no. Si bien han existido claras diferencias entre la composición y el papel del trabajo doméstico dentro de las distintas sociedades a lo largo del tiempo, también hay ciertas coincidencias respecto a su estratificación: siempre ha pertenecido a la clase baja según la jerarquización social, siempre ha sido realizado por personas consideradas inferiores —por razones étnicas, de casta o de género— y no ha sido valorado o apreciado por la sociedad (Rollins, 1985). Actualmente, además de su desvalorización en el ámbito social y normativo, las mujeres que se dedican al empleo doméstico son víctimas de discriminación por desempeñar el trabajo que desempeñan, pero también por cuestiones culturales, “raciales”¹ y de clase.

Para efectos de este texto retomo la acepción que proponen Durin, De la O y Bastos (2014), quienes explican que el trabajo doméstico se refiere a las tareas de reproducción de la fuerza de trabajo, incluyendo el cuidado de niños, enfermos y ancianos. El empleo doméstico se entiende como su mercantilización, es decir, es el trabajo doméstico pagado. Este término enfatiza el aspecto laboral y las relaciones que de éste emanan.

Rollins (1985) explica que el empleo doméstico es una actividad económica muy importante en Latinoamérica realizada en un 90% por mujeres, tanto en zonas urbanas como rurales, y que se vincula

1 Si bien se ha demostrado que la “raza” entre seres humanos no existe, se sigue utilizando esta categoría dado que en el imaginario social persiste la creencia de que hay personas y culturas superiores e inferiores (Castellanos, Gómez y Pineda, 2007).

directamente con el fenómeno migratorio interno. En México, el rápido proceso de urbanización durante la primera mitad del siglo XX implicó una redistribución y crecimiento demográfico acompañado de una gran migración proveniente de zonas rurales hacia las ciudades (Adler, 2016). El crecimiento de las urbes y el rezago del campo han orillado a mujeres a migrar a la ciudad en busca de empleo como trabajadoras domésticas de planta.² Mary Goldsmith (1998) explica que ésta es la razón por la que históricamente las trabajadoras domésticas en México han sido en su mayoría de origen rural; pero el servicio doméstico no ha permanecido inamovible a través de los años, y como parte de las transformaciones de éste, la antropóloga señala la creciente incorporación de mujeres de clases populares urbanas debido a la crisis económica que las ha obligado a emplearse como trabajadoras de entrada por salida.³

El binomio empleadora/trabajadora doméstica es un modelo que ilustra muy bien la relación de desigualdad y discriminación que se practica, en este caso, al interior de los hogares, pero que fácilmente se puede encontrar en otros espacios en donde también se reproduce debido a que, aun cuando el trato ocurre de manera privada, el imaginario que lo alimenta es de carácter social. Este imaginario es construido socialmente y expresado en un discurso semipúblico que se articula en la idea de que las “muchachas”⁴ son flojas, mentirosas e ignorantes. Es poco común que se les reconozca como mujeres trabajadoras con derechos y obligaciones.

En este sentido, constituye un ámbito privilegiado que permite observar cómo se construyen los imaginarios desde un determinado grupo social respecto al “otro” que es considerado diferente tanto racial, como culturalmente. Este “otro” es personificado en México por la empleada doméstica, quizás “una de las figuras más racializadas en el imaginario público” (Saldaña, 2013: 82) y cuya experiencia laboral se ve diariamente afectada por ello. Detrás de la diferencia cultural se encuentra una lógica de jerarquización social-racial en donde lo popular o lo indígena es aparentemente

2 Las trabajadoras de planta son las que viven en el hogar donde laboran precisamente porque son migrantes. Generalmente no tienen un horario fijo de trabajo y su jornada laboral se puede extender más allá de ocho horas.

3 Las trabajadoras de entrada por salida no viven en el hogar donde laboran y suelen tener un horario fijo de llegada y de salida.

4 Forma coloquial para referirse a las empleadas o trabajadoras domésticas sin considerar su edad, es decir, si realmente se trata de mujeres jóvenes o de adultas mayores.

inferior frente a la cultura occidental o europea, y es esta última con la que las empleadoras se identifican. La diferencia “racial” se materializa en el cuerpo, elemento sustancial en la articulación del racismo puesto que es éste el medio a través del cual se comunican esas supuestas diferencias. Así pues, toma sentido la importancia atribuida al color de la piel, a los rasgos físicos y a la apariencia.

Por otro lado, el binomio ama de casa-empleada también nos permite observar una compleja relación entre mujeres de distintas clases socioeconómicas debido a las diferencias culturales que la atraviesan y a la jerarquía social. De hecho, estamos frente a lo que podría ser una de las pocas relaciones de dominación —si no es que la única— que tradicionalmente ha sido integrada por dos mujeres. La división de los espacios según la lógica patriarcal ha relegado a la mujer al ámbito “privado” y le ha asignado las labores del hogar y el cuidado de los niños y ancianos. Las mujeres necesitan apoyo para realizar el trabajo doméstico que generalmente se le ha impuesto y en ciertos contextos recurren a otras mujeres a cambio de una paga para delegar esta carga. Para efectos del presente documento, parto de considerar que el empleo doméstico es una fuente de trabajo importante para millones de mujeres alrededor del mundo y por eso es importante seguir estudiando las dinámicas que se desprenden de él. En el caso mexicano se trata de aproximadamente 1.8 millones de mujeres que se dedican a esta labor (ENOE, 2010, en CONAPRED, 2011).

Este texto pretende reflexionar sobre el tipo de relación que se entabla entre estas empleadoras y sus empleadas a partir de la noción de que ambas son sustancialmente diferentes tanto cultural como “racialmente” y el modo a través del cual se refuerza ese imaginario. Para ello, tomaré en cuenta los mecanismos para alejar los cuerpos: los espacios habitables, la importancia atribuida al color de la piel y a cierto fenotipo para reforzar la identidad y la estigmatización del cuerpo. Para explicar esto, repasaré brevemente los conceptos de identidad e imaginario, la *blanquitud* como noción clave para entender el racismo y su vínculo con la modernidad, el mestizaje como eje de la construcción de identidad nacional y la lógica de distinción racial heredada de la Colonia.

El desarrollo de este capítulo emana de una investigación más amplia que realicé para mi tesis de maestría sobre el imaginario que las amas de casa poblanas tienen sobre sus empleadas domésticas y sobre sí mismas, el cual se construye a partir de la racialización de las primeras. En este proceso están en juego la construcción de identidad y la autopercepción —atravesadas por la

jerarquía social—, el maternalismo (Moras, 2013; Rollins, 1985), la dominación, la clase y las diferencias culturales. Las amas de casa, o empleadoras, son mujeres de las capas altas⁵ de la llamada “sociedad poblana”, específicamente mujeres que se consideran descendientes de europeos —principalmente de españoles— o “blancas”. Si bien la investigación está situada en la ciudad de Puebla, la problemática que en ella se aborda está inscrita en un ámbito más amplio que puede encontrar resonancia en otras entidades del país, e incluso, en otras latitudes del mundo (Ray y Qayum, 2009; Rollins, 1985).

Imaginarios, identidades y la relación simbiótica

El imaginario y la identidad son dos conceptos sustanciales que me parecen adecuados para aproximarnos a la realidad que aquí intento analizar. Las relaciones económicas y los entramados culturales que he esbozado forman parte de una configuración estructural y sociocultural que condiciona los imaginarios y las identidades. Éstos, a su vez, favorecen la reproducción de los andamiajes sociales.

El imaginario es un concepto útil para comprender el arraigo de las ideas que se han construido socialmente en torno a las trabajadoras domésticas. El concepto de imaginario tiene muchas acepciones y pertenece a diferentes propuestas teóricas. Algunas de ellas más cercanas al concepto de representaciones sociales de Moscovici (1979) y otras más ligadas a la historia de las mentalidades (Alberro, 1992). El imaginario, pues, podría entenderse como un sitio en donde se acumulan imágenes posibles, pasadas y presentes dentro de un proceso dinámico en el que las imágenes se producen, se retienen y se transforman (Mucchielli y Colin, 1996). El individuo va acumulando imágenes mentales a lo largo de su socialización que se almacenan en un “banco” y que van nutriendo a la sociedad, pero a la vez se nutren de la sociedad, ya que los imaginarios se construyen socialmente y pueden ser duraderos o efímeros, pueden cristalizarse en instituciones formales o en discursos no formales, conformando parte de la cultura y de la identidad de un grupo social. Así, el individuo es entendido como una creación social y que en su conjunto produce sociedad, la cual se cohesiona a partir de instituciones y significaciones (Castoriadis, 1997)

5 Se refiere a la élite social que posee una riqueza superior a la mayoría de la población pero que no necesariamente corresponde a la élite política, aunque ambas pueden tener vínculos oligárquicos (Schröter y Büschges, 1999).

puesto que los imaginarios se arraigan en realidades concretas y en construcciones simbólicas ficticias. Como bien lo ha analizado Castoriadis (1997), el imaginario tiene una función fundamental en el mantenimiento y el cambio de las sociedades. Se trata de significaciones imaginarias sociales encarnadas en instituciones a las que anima.

Sin embargo, el concepto de imaginario resulta insuficiente para comprender el conjunto de ideas, emociones, actitudes y prácticas que encontré en las narrativas de las empleadoras. Ellas hacían referencia a ubicaciones espacio temporales precisas que las distanciaban de sus trabajadoras domésticas y a pertenencias fuertemente arraigadas a círculos sociales delimitados y a historias culturales cuya superioridad era posible gracias a la inferiorización y racialización de sus trabajadoras. Por lo tanto, me pareció pertinente el concepto de identidad entendido como “un proceso constante de ubicación espacio-temporal, cognitiva, emocional y simbólica, que se construye y se reconstruye, a partir del reconocimiento y diferenciación, convirtiéndose en un mecanismo que permite procesar experiencias individuales y colectivas” (Sánchez y Hernández, 2012: 109). Las identidades están atravesadas por relaciones de poder; a veces, son impuestas, a veces son autoasignadas. ¿Cuándo y cómo se construyó la identidad de “muchacha”, “criada”, “sirvienta”? ¿La de “patrona”?

Albert Memmi (1968; 1969) en sus análisis sobre racismo y otras formas de dominación sugiere el carácter simbiótico de la identidad del dominador y el dominado. En este sentido, la relación entre empleadora y trabajadora doméstica pone en juego las identidades de ambas. Memmi también sugiere que cuando se rompe la simbiosis en la relación dominador-dominado, y el dominado se yergue en términos de igualdad, afecta de manera importante la identidad del dominador, para quien el sentimiento de superioridad forma parte fundamental de su autopercepción.

Distanciarse de lo mestizo/indígena: una dinámica colonial

La construcción de la identidad nacional mexicana centrada en la categoría de mestizo desembocó en una identidad con rasgos autodenigratorios, racistas y machistas (Gómez y Sánchez, 2012). La figura del mestizo, casta considerada bastarda durante la Colonia, permitió esconder el racismo que supone la aspiración a la blanquitud que hay detrás de esa categoría. Así, se fue estructurando una identidad colectiva en la que los blancos no se identifican con

el mestizo como prototipo de la mexicanidad ya que esto supondría la presencia de indígenas entre sus ancestros. El mestizaje en México fue, básicamente, el resultado de una desindianización que impuso la aspiración a la blanquitud, convirtiendo al indígena en un extranjero en su tierra de origen que para pertenecer a la realidad nacional se debía de “civilizar” a través de la negación de su propia identidad indígena. Así, la identidad nacional se configura en este complejo entramado en el que subsiste un malestar cultural en el que se mantiene intocada la jerarquía racista histórica. Los blancos son superiores; los morenos, los indígenas, los negros, son seres “inferiores”. En México, esta racialización permanece en las estructuras y en la cultura.

La sociedad racial de castas de la Colonia en la Nueva España desarrollada a través de la diferenciación de rasgos físicos, “sirve para determinar el lugar de cada individuo en la escala social, lo mismo que en el mundo de los oficios y de las ocupaciones” (Gómez y Sánchez, 2012: 33). La división del trabajo por clase y género ya existía, pero con la Colonia se añade el factor racial y desde entonces se designa quiénes serían las mujeres que constituirían el servicio doméstico (Saldaña, 2013). De los grupos “raciales” existentes, las mujeres indígenas y negras conformarían la servidumbre puesto que representaban a las “razas inferiores”.

La ciudad de Puebla fue fundada durante la Colonia con la intención de que peninsulares y criollos intentaran reproducir una vida a la española en donde pudieran establecerse y relacionarse a través del comercio entre ellos. La élite tradicional poblana se constituye como el resultado del cruce de distintos procesos históricos empezando por este carácter español con el que fue concebida la ciudad y el conservadurismo en el siglo XIX, que se expresa en un momento emblemático con la recepción que la aristocracia poblana le hizo al emperador Maximiliano en su llegada a Puebla (Galeana, 2011), el afrancesamiento durante el Porfiriato que modificó costumbres y modos de consumo en las élites poblanas (Pérez Siller y Cramussel, 2004) y el control de la industria textil por parte de la colonia española desde fines del XIX y hasta el declive de dicha industria a mediados del siglo XX (Gamboa, 1999). Estas vetas históricas van formando una cultura burguesa-señorial en ciertas capas sociales de Puebla que aún conservan expresiones de dichos procesos históricos.

La lógica de distinción racial heredada de la Colonia y enfatizada con el racismo científico del siglo XIX, con el afrancesamiento durante el Porfiriato, y reconfigurada en el periodo posrevolucio-

nario (Gómez y Sánchez, 2012), permea hasta nuestra época y forma parte de la configuración actual de las relaciones sociales en México. En este contexto están inmersas las empleadoras poblanas que participaron en esta investigación. El mito del mestizaje ha abonado en la construcción de una sociedad profundamente racista y los mecanismos que ésta utiliza para negarlo, y a su vez perpetuarlo, han sido estudiados por diversos investigadores (Castellanos *et al.*, 2007; Gómez y Sánchez, 2012; Iturriaga, 2016; Moreno, 2010, 2016; Navarrete, 2016; Saldaña, 2013). A través del mito del mestizaje podemos explicar por qué resulta tan importante para estas mujeres el reforzar las jerarquías de clase y de “raza” como una forma para desvincularse de aquello que evoca a lo indígena o mestizo.

El servicio doméstico en el contexto moderno, como bien lo expresan Camus y De la O (2014), es una mezcla entre lo colonial y lo estamental, aunque yo añadiría también lo capitalista. Ellas conciben “lo estamental como la pretensión de una sociedad que busca mantener prebendas y oportunidades basadas en una subordinación naturalizada sobre las capas populares” (p. 147). El enfoque de la colonialidad como sustento de la llamada modernidad tiene sus raíces en los trabajos de Frantz Fanon y Albert Memmi, quienes analizan la forma como se fue estructurando una “zona del ser” y una “zona del no-ser” (Fanon, 1973), a partir de los diversos procesos de colonización. Por un lado, está la zona del ser, es decir, de los seres humanos “verdaderamente humanos”, los europeos, y por el otro la zona del no ser, la de seres humanos inferiores, los no-blancos, habitantes de las colonias, subordinados, sometidos o invisibilizados. Por su parte, Memmi (1969) construye la representación del colonizador y del colonizado al tiempo que sugiere la relación simbiótica que se da entre ambos. Este enfoque ilustra el vínculo que existe entre la conformación de una identidad y la otra.

La servidumbre racializada: distanciar los cuerpos

La relación entre trabajadora y empleadora está mediada por una constante necesidad de distanciarse físicamente, de “marcar líneas”. La naturaleza del empleo doméstico implica una proximidad física y simbólica de cuerpos que son percibidos en el imaginario social como “diferentes”. Esta supuesta diferencia se puede analizar desde la idea predominante de una jerarquía social-racial que está profundamente asociada con la posición socioeconómica y que opera como una escala del color de la piel, en donde las pie-

les más claras son percibidas como deseables y privilegiadas económicamente, mientras que las pieles más morenas o negras son percibidas como poco deseables y “pobres”. Para entender mejor esto quizás podría servir la propuesta que hace Vargas Cervantes sobre el concepto de *pigmentocracia* de Lipschutz adaptándola al contexto mexicano como un:

[...] sistema en el que las tonalidades de la piel son percibidas a partir de intervenciones sociales y culturales, así como vinculadas a un cierto nivel socioeconómico [...]. En la *pigmentocracia*, las tonalidades de piel existen de forma relacional y contextual: el significado social de cada “color” está moldeado a partir de una intervención humana sobre una materia prima biológica (Vargas, 2015).

Es importante enfatizar la complejidad que implica hablar de *pigmentocracia* y tonalidades de la piel, ya que, como bien lo ha expuesto Moreno Figueroa (2010), la manera en que los mexicanos perciben las dinámicas del racismo en el país es muy cambiante y flexible. Claramente se refiere a él como una forma de discriminación que tiene que ver con características físicas, pero también se vincula al estatus económico de las personas. Aunque un cierto conjunto de características físicas no siempre corresponda con una determinada posición económica, es cierto que prevalece en el imaginario social esta idea. Federico Navarrete (2016) lo ha explicado en su libro *México racista* a través de lo que denomina “racismo cromático”, una forma de discriminar y de catalogar a los individuos basándose en la distinción a priori de colores de piel y rasgos fenotípicos a través de la cual se construye una jerarquía que implica belleza y estatus social fundamentada directamente en la ideología mestizante. Asimismo, Navarrete habla de un principio de clasificación social instituyente en donde las “posiciones superiores deben pertenecer a los blancos” (2016: 69) que se valida y legitima cuando observamos los procesos de *blanqueamiento* a los que muchos individuos se someten.

Bolívar Echeverría (2011) distingue entre la *blanquitud* ética y la *blancura* étnica, biológica y cultural y explica que esta última se refiere al aspecto “racial”, a la fisionomía; mientras que la *blanquitud* corresponde a una determinada identidad que debe ser visible a los demás a través de la productividad del trabajo, de actitudes, del lenguaje y de la apariencia física; implica la interiorización efectiva del “*ethos* puritano capitalista”. Así, el racismo se vuelve “toleran-

te” de los rasgos étnicos de todos aquellos que sean no-blancos, siempre y cuando dichos individuos cumplan con los rasgos éticos, o con la *blanquitud*, entendida como “la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una *blancura* racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2011: 62). Sin embargo, la intolerancia ética es tal que, si hay individuos de *blancura* “racial” que no cumplen con el comportamiento del “espíritu capitalista”, su “raza” no les será suficiente para garantizar su estatus de ser humano moderno, mientras que, en otras ocasiones, asumir la *blanquitud* no será suficiente para impedir que la discriminación por motivos étnicos se detone. La *blanquitud* inicialmente no es una identidad “racial” absoluta, aunque sí considera ciertos rasgos étnicos del “hombre blanco”.

El *blanqueamiento*, pues, se puede entender como un proceso que involucra el aspecto físico pero ideológico también. Debido a esto y a la ambigüedad de las categorías “raciales” como blancos, morenos o negros, podemos decir que la clasificación social por jerarquía “racial” no es inamovible. De hecho, el racismo cromático en México es correlacional, como bien lo ha explicado Moreno Figueroa (2010), de tal manera que la identidad “racial” de los mexicanos es vulnerable debido a que es siempre comparativa en relación con alguien más. Una persona puede sentirse más morena o menos morena, más blanca o menos blanca dependiendo de con quién se esté comparando. Esto permite que la misma persona sea discriminada en algunas ocasiones, pero discriminadora en otras. Esto es un factor elemental para entender la necesidad de distanciamiento que experimentan las empleadoras ya que, incluso si sus rasgos físicos corresponden a la idea europea de “blanco”, esa *blancura* es siempre contextual.

En este sentido se vuelve importante y necesario establecer mecanismos que “garanticen” la diferenciación más allá de las identidades “raciales” que terminan siendo ambiguas e insostenibles. Se busca reforzar la diferencia a través de otros mecanismos más complejos que den sustento a la idea de la jerarquía social-“racial”, y así reafirmar la autopercepción de las empleadoras como mujeres con orígenes europeos que distan de lo popular, mestizo o indígena.

Estructuración discriminatoria de tiempos y espacios

El servicio doméstico transgrede de manera abrupta la barrera de espacios y mundos que supuestamente debiera existir entre cuer-

pos que se consideran diferentes y que no debieran mezclarse, generando una constante ansiedad al saber que los cuerpos han transgredido dichas barreras y, por lo tanto, agudizando la necesidad de distanciarse (Saldaña, 2013). En este sentido, la trabajadora doméstica representa un peligro para la identidad de la empleadora puesto que ella encarna a esa mexicana indígena o mestiza de la que tanto se ha esforzado por desvincularse para poder reafirmarse como blanca, descendiente de europeos o *criolla*⁶. Por lo tanto, distanciarse y de esta manera reforzar su autopercepción superior se vuelve indispensable, y hasta cierto punto, legítimo —para ellas— por el temor a “igualarse” o a “contaminarse”. Este temor implícito a contaminarse por el contacto directo con el cuerpo de la trabajadora, que es percibido como “sucio”, impulsa y justifica el uso de mecanismos discriminatorios para impedir que esto suceda. En este sentido, la arquitectura de las casas ha jugado un papel importante:

Las casas de antes eran casas grandes en donde habían esos espacios... En casa de mis papás, de mi abuela, de mi bisabuela... ¿Qué hace el zaguán? Te vienen a visitar de la sierra y no pasan de ese espacio, ese espacio tenía sus banquitas y ahí se queda el novio, o quien sea y no pasa a tu casa, ahí lo ves... La intimidad está resguardada, porque además eran familias extensas en donde tienes ochenta mil ahijados de todos los niveles [...]. Si es necesario que pasen porque vienen de la sierra, pasan al segundo patio y entran por la escalera de servicio o por la cocina (entrevista a Susana, 71 años).

A través de este fragmento vemos cómo es que la arquitectura de las casas coloniales ubicadas en el centro de la ciudad favorecía justamente a los fines de las barreras espaciales. Es interesante el énfasis que hace Susana respecto al resguardo de la intimidad, ya que uno pensaría que la intimidad en la dinámica de esos hogares diariamente se trastoca por la fluctuación del personal de servicio doméstico. Sin embargo, como Goldsmith lo explica, “los espacios privado y público no tienen necesariamente significados unívocos

6 Durante las entrevistas, le pregunté a las participantes con cuál de las categorías coloniales se identificaban mejor y *criolla* resultó ser con la que más cómodas se sentían. A través de esta pregunta se evidenció lo problemática que resulta la categoría de *mestizo*, puesto que las empleadoras buscaban distanciarse de ella aun cuando ésta les parecía la respuesta política e “históricamente” correcta.

para trabajadoras y patrones” (1998: 87), de tal manera que mientras la casa para unos puede representar la fuente de trabajo, para los otros es un espacio de intimidad y descanso.

Susana describe la actividad en casa de sus padres y de sus abuelas y cuenta que había siempre hasta cuatro mujeres, entre cocineras, recamareras y nanas, además de familiares que llegaban a visitar o que los mandaban para ser criados en la ciudad, así como el chofer y el mozo. Asimismo, Regina, de 68 años, cuenta que en casa de sus padres durante su infancia y juventud había tres trabajadoras de planta: dos recamareras y una cocinera, y de entrada por salida había una lavandera, el jardinero, el chofer y la nana.

Las habitaciones de las muchachas estaban en la azotea, a la que se llegaba por una escalera de caracol al aire libre. Su baño estaba abajo en una azotehuela y su calentador era de leña; el de mi familia era de gas. Comían todos los sirvientes en la cocina, comida diferente y después que nosotros, pero no había agua caliente para lavar los platos porque mi mamá decía que se gastaba el gas. Había un refrigerador y podían guardar sus cosas... A veces mi mamá les pedía probar un poco de sus guisados como un gesto de buena onda, pero no comían lo mismo que nosotros porque estaba justificado que ellas comían otras cosas... No se les preguntaba si querían calamares o filete [risas].

Hemos visto a través de estas dos participantes cómo se ha usado la comida, la arquitectura, la designación de espacios habitables y hasta el uso de la tecnología, como el gas y la leña, para reafirmar la distancia entre, en este caso, las familias de las empleadoras y las trabajadoras. Saldaña (2013) habla de “rituales de separación” motivados por la preocupación social de la transgresión y por el peligro de contaminación implicado. La noción que subyace en el imaginario es efectivamente la de la contaminación y la suciedad y ésta se evidencia a través de las prácticas que involucran un mayor contacto físico: el baño, el área de lavado, los utensilios de cocina, cubiertos y vasos. Durante una de las conversaciones informales Paty, de 45 años, dijo: “Mi muchacha no lava mi regadera, prefiero yo lavarla a que entre con sus pies, ¡quién sabe si se quita los zapatos para limpiar o qué cosa!” (diario de campo, mayo de 2016). Esta frase es muy potente ya que probablemente no hay un espacio en el hogar que represente mejor la higiene y la vulnerabilidad del cuerpo que el baño y la regadera. Una paradoja se asoma: el cuerpo de la

trabajadora doméstica representa un “peligro” de contaminación al nivel más básico y corpóreo y, sin embargo, su trabajo implica en gran medida el contacto con las vías más fáciles de contagio, como lo son la comida y todo lo relacionado con la limpieza. He ahí la figura temible pero imprescindible de la trabajadora doméstica.

Soco nunca comería con nosotros en la mesa, no, no, no, ¡por supuesto que no! Yo extraño eso de casa de mis papás porque es muy cómodo [...]; era enorme mi casa, tenía una cocina enorme y una despensa atrás con un antecomedor... Entonces ¿qué me pasa?, que vienen mis antiguas nanas a visitarme y, a mí no me importa, las siento acá, pero sería mucho más cómodo si hubiera un espacio en donde yo pudiera recibir... Luego vienen con sus parientes, a mí no me importan ellas, pero... (entrevista a Susana, 71 años).

Susana enfatiza en dos ocasiones que “no le importa” que sus nanas se sienten en su sala o su comedor, pero preferiría tener otro espacio para poder recibir, sobre todo, a los parientes de sus nanas. Esto deja ver que el tránsito en el tipo de arquitectura de las casas antiguas a las más modernas y a la vivienda vertical, obliga a las empleadoras a modificar ciertas prácticas y a aproximarse espacialmente, aun en contra de su voluntad. Este proceso de cambio y “adaptación” a las nuevas formas del espacio fue muy notorio en el caso de las adultas mayores, quienes identificaron claramente que la arquitectura de las casas “de antes” favorecía la división de los espacios y regulaba satisfactoriamente la cercanía/lejanía que debía haber entre ellas y las trabajadoras —y su mundo—.

En este sentido es que el espacio se convierte en un factor fundamental para modular la distancia, pero también para transgredirla. Es así como, a falta de una gran cocina para recibir a las “visitas incómodas”, Susana se ve obligada a hacer algo que en casa de sus padres era impensable: sentar a Soco y a sus parientes en la sala. De esta misma manera, Adriana de 58 años comenta:

¡El hermano de Marisolita llegaba con toda la gente del pueblo! Ahí fue cuando me sentí aliviada: “Yo nada más para comer”, ¡pero ella tenía que quedárselos a dormir! [...]. Pero vuelvo a decirte, comieron y se fueron [...]. A mí lo que me pasaba con estos chavos es que yo me iba para allá de voluntaria y como ahí trabajas, ahí estás y ahí [en la comunidad] éramos todos iguales, pero llegan a la ciudad y dices: “No, ¡no somos iguales!”.

En este fragmento vemos cómo el campo y la ciudad operan como lugares geográficos y simbólicos antagónicos que modulan la separación. Es importante notar que cuando Adriana se encuentra lejos de su contexto, su autopercepción como superior, como “diferente” a ellos, se modifica y por un momento se olvida de las barreras que determinan la diferencia y se siente “igual” a ellos. Sin embargo, una vez que ella ha vuelto a su contexto y que ellos han transgredido la barrera espacial que determina que su lugar de pertenencia es *allá* en su pueblo, entonces vuelve a tomar su distancia y su lugar como no-iguales.

La configuración del espacio puede, entonces, modular el tipo de relación y la distancia que se establece entre ambos sujetos. Aunque hay situaciones en las que el contexto obliga a transgredir las barreras del espacio y de la distancia, la cercanía “forzada” no deja de ser incómoda. En esta narrativa se hace visible también el discurso paternalista e infantilizante hacia la población indígena y rural, en donde se estipulan los modos “correctos” de ser, y los espacios que ellos “deben” ocupar —en este caso, el campo o su comunidad—.

El cambio en la arquitectura de las casas ha repercutido también en el tránsito de las trabajadoras de planta a las de entrada por salida. Todas las participantes que entrevisté crecieron con trabajadoras de planta en casa de sus padres, pero actualmente no todas tienen trabajadoras de planta porque los espacios en sus casas no se lo permiten. Algunas de las que viven en departamentos no tienen cuarto de servicio y otras, que sí tienen cuarto de servicio, han decidido emplear de entrada por salida porque consideran que el espacio del departamento no es lo suficientemente grande como para que vivan ahí. “Después de las cinco de la tarde ¿qué haces con ella? Te la topas por todos lados” (Susana, 71 años).

Goldsmith explica la relevancia que ha tomado el trabajo de entrada por salida frente al de planta a partir de la década de los noventa debido también a “la ya más restringida capacidad adquisitiva de los sectores medios que difícilmente pueden erogar el dinero y los bienes de consumo que forman parte del salario de una trabajadora de planta” (1998: 89). La restricción en la capacidad adquisitiva quizás se ha visto reflejada también en el tipo de residencias que pueden financiar, obligándose a vivir en casas o departamentos más pequeños que dificultan la disposición de una trabajadora de planta.

Otro aspecto a destacar es el de la intimidad como algo que se sacrifica al tener trabajadoras de planta; incluso, Diana, de veintinueve años, lamentó la pérdida de su privacidad:

Hoy por hoy preferiría de entrada por salida porque a veces me gustaría que estuviéramos solos en las noches, o sea no por nada, pero a veces quieres platicar o bajar en calzones por un vaso de agua, pero Gloria vive súper lejos, entonces no puede ir y venir... Y en algunos aspectos también es más cómodo, y de cierta forma luego dicen que es más difícil para ellas porque no ven a su familia, pero también así ahorra mucho más.

Uno de los valores que están en juego o a consideración cuando se emplea de planta o de entrada por salida es justamente el de la privacidad de la familia, pero casi no se considera la privacidad de la trabajadora ni las dificultades personales o emocionales que esta modalidad le implica a ella. Otro es el del temor por la seguridad de la familia, probablemente alimentado por la crisis de inseguridad y de violencia que atraviesa el país. Esto resultó ser un tema preocupante para varias empleadoras. Maribel, de 31 años, comenta: “Las muchachas y los choferes saben todo de nosotros, si te quieren hacer algo saben perfecto tu vida, lo que haces y lo que no haces. Yo siempre que vamos con el chofer le digo a mi esposo: ‘No digas nada enfrente de él’” (Diario de campo, marzo 2016).

La estigmatización del cuerpo

Bajo la misma lógica de contaminación en que se estructura el espacio y el tiempo es que se configura la estigmatización del cuerpo de la trabajadora doméstica. El temor a “contaminarse” por el contacto directo con el cuerpo tiene un profundo efecto, no solamente sobre una mujer o un cuerpo en particular, sino que abona a construir un imaginario sobre este grupo social estigmatizado que es dotado de un conjunto de características que lo deshumanizan y discriminan.

Goffman dice que es la misma sociedad quien se encarga de establecer categorías con determinados atributos que son considerados como “naturales”, pero cuando una persona presenta algún atributo que lo convierte en diferente a los demás y esto produce un descrédito en dicha persona, nos encontramos frente a un estigma. Él habla de tres tipos de estigmas distintos e identifica las deformidades físicas, defectos del carácter y “los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia” (2012: 16). Un estigma es una “indeseable diferencia” que

orilla a los “normales” a discriminar a la persona estigmatizada bajo el supuesto de que dicha persona no es totalmente humana. Goffman dice que cuando estamos frente a una persona con un estigma, construimos “una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias, como, por ejemplo, la de clase social” (2012: 17).

Una idea recurrente entre algunas de las participantes es la del contacto de los pies descalzos con la tierra como símbolo de la suciedad, de la pobreza. Como Paty exclamó, imaginar que su empleada se quitara los zapatos para limpiar la regadera es algo que la perturbaba lo suficiente como para preferir hacer el trabajo ella misma. Diana en varias ocasiones hace referencia a esta asociación entre tierra y suciedad:

La hija de Gloria sí tiene zapatos, pero igual y ella está acostumbrada a correr en la arena; la veo que se tira en el pasto y pone la cara y le vale, o cuando entra a la casa y tiene arena, o sea están acostumbradas a vivir eso [...], o como mi ingeniero, o sea estudió una carrera y todo, pero él es de que estuvo descalzo, ¿ya sabes? Y ahora ya es el ingeniero (entrevista a Diana, 29 años).

Dos cosas llaman la atención: primero, la suposición de que *ella* está acostumbrada a vivir descalza y a tener los pies sucios, lo que me lleva a pensar en el imaginario que se construye en torno al contexto de su trabajadora como uno donde la tierra abunda y en donde a los niños no les “importa” estar sucios porque ya están *acostumbrados*, entendiéndose como que la suciedad es algo normal o inherente a ellos. Vivir en contextos rurales evidentemente implica un contacto cercano con la tierra, con el campo, con los recursos naturales y esto no es ninguna revelación. Simplemente es un modo de vida más y efectivamente es, en muchos sentidos, diferente al contexto urbano, pero hay un prejuicio implicado en el hecho de convivir con tanta naturalidad con la tierra. Segundo, la transición entre “andar de pies descalzos” a convertirse en ingeniero; esto justamente refuerza la primera idea que sutilmente asoma el prejuicio de la convivencia con la tierra. “Haber estado descalzo” es entonces símbolo de la pobreza, del origen popular —y un tanto salvaje—, y Diana mira como algo destacable y deseable el dejar atrás los días de andar descalzo para convertirse en un ingeniero; “ahora ya es *el* ingeniero”.

El otro día la veo y llevaba unos tacones que cada vez que subía y bajaba las escaleras se iba a dar un trancazo, y yo nada más la veía chancleando y en eso la veo que decide quitarse sus zapatos y empezó a trapear toda la cocina descalza, cosa que no me pareció tan *cool*, pero ya no le dije nada (entrevista a Rocío, 28 años).

Pareciera que los pies son motivo de mucha ansiedad: su desnudez, el chancleo, los peligrosos tacones, su contacto con la tierra. ¿Por qué tanto énfasis en esta parte del cuerpo?, ¿será porque frecuentemente está en contacto con el suelo, con quién sabe qué cosa que pisas a diario? El sentimiento de repulsión en el ser humano está motivado por un deseo de alejarse o de rechazar nuestro aspecto animal que se hace evidente en la enfermedad, la suciedad y los fluidos corporales, al que subyace el miedo a contaminarse (Nussbaum, 2006, en Saldaña, 2012). Es por eso que los pies representan una de las vías más fáciles para contaminar, para entrar en contacto con cuerpos, elementos, e incluso, lugares, que no debieran de ser tocados. La incomodidad que le causa a Rocío ver a su empleada trapeando el piso sin zapatos es muy ilustrativa, pues simboliza justamente ese miedo al contagio en otro de los espacios más vulnerables de la casa como lo es la cocina, dado que allí es donde se preparan los alimentos que la familia ingiere.

Conclusiones

En este texto hemos visto que la identidad de las empleadoras que pertenecen a un grupo social específico en la ciudad de Puebla está directamente vinculada con la construcción que ellas mismas elaboran sobre la identidad de la empleada doméstica. Ésta se construye a partir de un imaginario alimentado por una representación racializada de la servidumbre que tiene sus orígenes en las lógicas coloniales y otros procesos históricos propios de la ciudad de Puebla que se siguen reproduciendo hasta nuestros días. El imaginario de las amas de casa racializa a las empleadas y de esta manera se justifica una relación servil de dominación y explotación en donde las amas de casa refuerzan su superioridad y su identidad como tal, mientras que las empleadas son invisibilizadas y discriminadas debido a su origen popular o indígena. Esta percepción forma parte de su propio imaginario y se reproduce tanto en el seno familiar como en el grupo social, perpetuando una cultura de dominación.

A través del enfoque de la modernidad/colonialidad se buscó explicar el sentimiento de superioridad “racial” y cultural que manifiestan las empleadoras, y que se evidencia en la necesidad de distanciarse física y simbólicamente de sus empleadas, al tiempo que ilustra la relación vinculante que existe entre la conformación de una identidad y la otra.

El cuerpo constituye un elemento central en el proceso de distanciaci3n, dado que es en el cuerpo donde se materializa el racismo por medio de su estigmatizaci3n. En este sentido el cuerpo es entonces portador de aspectos biol3gicos, pero tambi3n culturales y sociales. En esta misma l3nea es pertinente mencionar que tiene una facultad comunicativa si se mira como un medio que aporta informaci3n.

El tiempo y el espacio fungen como elementos que establecen barreras pero que tambi3n pueden modular la distancia y acercar a ambos cuerpos, aun en contra de su voluntad. Los cambios en la arquitectura de los hogares dan cuenta de ello. Con la transgresi3n de tiempos y espacios, el empleo dom3stico logra cuestionar la dicotom3a de lo p3blico y de lo privado y hace posible el habitar simult3neamente ambos espacios, aun cuando el pensamiento tradicional indique que se trata de un fen3meno que transcurre en lo privado.

La cercan3a que supone el empleo dom3stico desencadena el miedo a “contaminarse” de aquellas que pretenden alejarse de lo mestizo y lo ind3gena porque se consideran a s3 mismas *blancas*. En un pa3s donde supuestamente “todos somos mestizos” esto cobra especial relevancia y comprueba una vez m3s que el mestizaje no es m3s que un intento fallido de homologaci3n que, por el contrario, logr3 acrecentar el racismo, la aspiraci3n a la blanquitud y el miedo a “mezclarse” con lo ind3gena. Esto explica tambi3n por qu3 resulta tan importante reforzar las jerarqu3as de clase y de “raza” y perpetuar una relaci3n servil que da cuenta de ello.

Referencias

- Adler de Lomnitz, Larissa (2016). *C3mo sobreviven los marginados*. Ciudad de M3xico: Siglo XXI Editores.
- Alberro, Solange (1992). “La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas”. En *Historia Mexicana*, vol. 42, n3m. 2, octubre-diciembre, pp. 333-351.

- Camus, Manuela y María Eugenia de la O (2014). "El encanto de la colonialidad tapatía: notas sobre la cultura de la servidumbre". En Durin Séverine, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (comp.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: CIESAS/Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Instituto Tecnológico de Monterrey.
- Castellanos Guerrero, Alicia, Jorge Gómez Izquierdo y Francisco Pineda (2007). "El discurso racista en México". En Teun Adrianus van Dijk (comp.), *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius (1997). "El imaginario social instituyente". En *Zona Erógena*, núm. 35, pp. 1-9.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación [CONAPRED] (2011). *Encuesta nacional sobre discriminación en México. Enadis 2010, resultados sobre trabajadoras domésticas*. México: OIT/ONU Mujeres/CONAPRED. Disponible en <<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-TD-Accss.pdf>>, consultado el 28 de enero de 2018.
- Durin, Séverine, María Eugenia de la O y Santiago Bastos (coords.) (2014). *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*. México: CIESAS-Escuela de Gobierno y Transformación Pública, Instituto Tecnológico de Monterrey.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Fanon, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Ediciones Atraxas.
- Galeana, Patricia (2011). *Impacto de la intervención francesa en México*. México: Siglo XXI Editores.
- Gamboa, Leticia (1999). "De 'indios' y 'gachupines'. Las fobias en las fábricas textiles de Puebla". En *Tiempos de América*, núm. 3-4, pp. 85-98.
- Goffman, Erving (2012). *Estigma. La identidad deteriorada*. 2ª edición. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldsmith, Mary (1998). "De sirvientas a trabajadoras: la cara cambiante del servicio doméstico en la ciudad de México". En *Debate Feminista*, vol. 17, año 9, abril, pp. 85-96.

- Gómez Izquierdo, Jorge y María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (2012). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales*. 2ª edición. Puebla: ICSyH/BUAP y UIA Puebla.
- Memmi, Albert (1968). *Dominated Man*. Nueva York: Orion Press.
- Memmi, Albert (1969). *El retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Moras, Amanda (2013). "The Role of Maternalism in Contemporary Paid Domestic Work". En *Sociology Mind*, vol. 3, núm. 3, pp. 248-256. Disponible en <https://file.scirp.org/pdf/SM_2013062809291511.pdf>, consultado el 27 de noviembre de 2017.
- Moreno Figueroa, Mónica (2010). "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism". En *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401. Disponible en <http://eprint.ncl.ac.uk/file_store/production/164310/4E12271A-41FD-49A5-9EFE-FF6F9836BB83.pdf>, consultado el 27 de noviembre de 2017.
- Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Mucchielli, Alex y Armand Colin (1996). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris.
- Navarrete, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Pérez Siller, Javier y Chantal Cramussel (2004) (coords.). *México Francia: Memoria de una sensibilidad común. Siglo XIX y XX. Vol 2*. México: BUAP/CEMCA/El Colegio de Michoacán.
- Ray, Raka y Seemin Qayum (2009). *Cultures of servitude. Modernity, domesticity and class in India*. Stanford: Stanford University Press.
- Rollins, Judith (1985). *Between women. Domesticity and their employers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Saldaña Tejeda, Abril (2012). "'Why Should I not Take an Apple or a Fruit if I Wash Underwear?' Food, Social Classification and Paid Domestic Work in Mexico". En *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, núm. 2, pp. 121-137. Disponible en <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07256868.2012.648325>>, consultado el 27 de noviembre de 2017.
- Saldaña Tejeda, Abril (2013). "Racismo, proximidad y mestizaje: el caso de las mujeres en el servicio doméstico en México".

En *Trayectorias*, vol. 15, núm. 37, julio-diciembre, pp. 73-89. Disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/607/60728973004.pdf>>, consultado el 27 de noviembre de 2017.

Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia y Luis Hernández Rojas (2012). *Como las mariposas monarca. Migración, identidad y mé-todos biográficos*. Puebla: UIA Puebla.

Schröter, Bernd y Christian Büschges (1999) (coords.). *Beneméritos, aristócratas y empresarios: identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana.

Vargas Cervantes, Susana (2015). “La pigmentocracia perfecta”. En *Horizontal*, 2 de junio de 2015, Comunidad. Disponible en <<http://horizontal.mx/mexico-la-pigmentocracia-perfecta/>>, consultado el 27 de noviembre de 2017.



**Prefiguraciones desde lo
común y en tiempos inciertos**

De artefactos político-estéticos, performatividad y comunicación en la acción colectiva contenciosa por Ayotzinapa

Cristina Híjar González

Y que mis venas no terminan en mí
sino en la sangre unánime
de los que luchan por la vida, el amor,
las cosas, el paisaje y el pan,
la poesía de todos.

(Roque Dalton, *Como tú*)

Los acontecimientos no sólo interrumpen el continuo histórico sin más, en el mejor de los casos constituyen también un punto de arranque para situarse frente a ellos y emprender acciones alrededor de aquél. En el caso que nos ocupa, el 26 y 27 de septiembre de 2014 se produce la desaparición forzada de 43 estudiantes, el asesinato de tres y las graves lesiones infligidas a dos más: uno que logró recuperarse parcialmente tras dolorosas cirugías y otro que permanece en coma desde entonces. Todos miembros de la Escuela Normal Rural Raúl Isidro Burgos en Ayotzinapa, Guerrero. No es un asunto menor, la magnitud del acontecimiento hizo palidecer a las peores dictaduras latinoamericanas.

Al inicio, fue la Escuela Normal y los familiares de los estudiantes quienes emprendieron acciones inmediatas para su localización, presentación con vida y justicia para los caídos en la acción represiva emprendida por las policías municipales de Iguala, Huitzucó y Cocula, la policía estatal, la federal y el ejército del 27 Batallón de Infantería, cómplices del crimen organizado operante en la zona. La incipiente movilización permitió la difusión de los hechos y el 8 de octubre se realiza la Primera Jornada de Acción Nacional e Internacional por Ayotzinapa; desde entonces, cada día

26 se realizan marchas y acciones conmemorativas que refrendan la exigencia de verdad y justicia. A más de tres años de los hechos y a pesar de la intervención de organismos internacionales como el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), formado a raíz de la intervención de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, quienes realizaron investigaciones científicas independientes que evidenciaron un cúmulo de irregularidades y omisiones —dando lugar a dos informes pormenorizados del GIEI sobre el caso con las recomendaciones precisas—, no hay avances sustanciales en la investigación, no se ha localizado a los 43 detenidos-desaparecidos ni ha habido castigo a los responsables.

Este breve e insuficiente resumen nos permite localizar y advertir el acontecimiento histórico que ha dado lugar a una movilización social importante a nivel nacional e internacional. Las consignas enarboladas en y por esta movilización sirven para estructurar y orientar el desarrollo de este texto cuyo objetivo es explorar la articulación de los recursos estéticos y los medios artísticos a la protesta, atendiendo y procurando comprender las formas y medios creativos de acción social colectiva constitutivos de una praxis político-estética que contribuyen al entendimiento de lo político en los escenarios contemporáneos de protesta alrededor del acontecimiento Ayotzinapa.

La primera consigna —“Fue el Estado” — resulta fundamental porque no sólo señala una responsabilidad sino que en la acusación, lo caracteriza. Un Estado que implementa el terror como estrategia de control y disciplinamiento, que da la espalda a la nación que lo constituye y es su razón de ser, que se ha coludido con el narcotráfico y el crimen organizado y que es el ejecutor, por comisión u omisión, de los peores crímenes y violaciones a los derechos humanos. Estas características explican el concepto de desaparición forzada en el que, de acuerdo con la caracterización de organismos internacionales, se implica al Estado. Importa mencionar que los crímenes y violaciones a los derechos humanos, individuales y colectivos, afectan no sólo a las víctimas y a los sobrevivientes sino a sus entornos inmediatos: familias y comunidades que se erigen, a partir de una condición biológica relacional, en actores y agentes sociales en la reclamación por verdad y justicia. Este es el caso de los Padres y Madres de los 43, vanguardia en la lucha por la presentación con vida de sus hijos.

Sin embargo, la dimensión de la movilización social desplegada no podría entenderse sin la segunda consigna —“Ni una sola lucha

aislada más” —, enarbolada por los jornaleros del Valle de San Quintín en Baja California, orientadora de solidaridades y alianzas populares, que apunta a la responsabilidad compartida en un mundo común.

Por un lado, existe el sentimiento de agravio social generalizado por la precariedad imperante y creciente, por la inseguridad, por la impunidad manifiesta, por la falta de confianza en los gobiernos y sus instituciones, es decir, existe un estado de la situación que es caldo de cultivo, aunque no de las dimensiones que algunos quisiéramos, para la inconformidad y la indignación social. Por otro lado, y en el caso Ayotzinapa, existe una dimensión afectiva y emocional por tratarse de jóvenes, estudiantes normalistas campesinos e indígenas, y por la contundencia del número de desaparecidos en un solo hecho represivo. El 43 importa, no sólo porque se refiere a un número o cantidad sino porque a lo largo de las protestas se ha erigido como argumento tanto de una cuenta, cuando se grita para culminar con la exigencia de justicia, como porque da cuenta —de contar, de narrar, de relatar— de una historia (Rovira, 2015). Su simple manifestación y expresión refiere un acontecimiento histórico.

En la misma dimensión simbólica se encuentran los rostros de los 46 muchachos detenidos-desaparecidos y asesinados en septiembre de 2014 —incluyendo los tres jóvenes masacrados— que han recorrido un itinerario expresivo en su transformación en emblemas¹ de esta lucha. Del retrato de credencial a las campañas gráficas realizadas con sus retratos, existe una apropiación colectiva de personas concretas con nombre y apellido, una necesidad de nombrarlas y re-presentarlas con sus características únicas. Cuenta el hecho de que los Padres y Madres los incorporaron, desde el primer día, a sus personas e individualidades en lucha, son parte de sus atavíos cotidianos, son los 46 marchando, gritando, exigiendo justicia al lado de sus familiares. Ambos, el 43 y los rostros, se han erigido en los principales artefactos político-estéticos de este proceso de lucha. Esto tiene que ver con procesos comunicativos. El sinsentido vivido sólo puede cobrar sentido a partir del reconocimiento social, a partir de la mirada y el cobijo del otro, y cuando ocurre, asumimos nuestra interdependencia como característica humana y como orientación ético-política.

Ayotzinapa somos todos es una consigna que nos sitúa en la confrontación política. Lo político hoy se concibe cada vez más

¹ Lucía Gómez Lvoff (2012: 154) los define como aquellos que permiten “sustituir el cuerpo del desaparecido con una cadena de referentes”.

como la “dimensión del quehacer humano que asume que la vida es un problema común” (Garcés, 2013: 14). Esto conduce a situar el ámbito de lo político al alcance y como responsabilidad de todos, fuera de la rígida política programática e institucional. Baste una rápida mirada a lo vivido en los ya no tan recientes movimientos sociales a nivel mundial en donde los protagonistas, los actores y agentes colectivos, son los “desertores de la indiferencia” de Lipovetsky, “los nadie” de Galeano, los “sin parte” y los “cualquiera” de Ranciere, los “sin voz y sin rostro” zapatistas, unidos por contagio, por reconocimiento, por los agravios compartidos que nos constituyen, por lo pronto, en una comunidad sensible ante el dolor, la injusticia y la indiferencia propias de tiempos infames. Ese es el nivel de responsabilidad que tenemos para, entre todos, generar un “nuevo clima social” (Fernández, 2015) que libre y abra oportunidades políticas para la acción social; una marea que genera espacios de subjetivación política y hace crecer la dimensión común y el Nosotros, el ser-con, mucho más allá del estar juntos, del yo-tú, entendiendo la continuidad de cada uno de nosotros en el otro, para construir, además de un sujeto social nuevo, un ser social colectivo con todo lo que ello implica.

Esto define al ámbito de lo político y de la “acción colectiva contenciosa”² alrededor de Ayotzinapa. Lo político nace y se sitúa, de esta manera, en el vínculo establecido; las acciones concertadas y el discurso todo crean un espacio relacional entre las personas participantes y transforma el campo de aparición de un sujeto colectivo que no existía antes y que está conformado no por una sola identidad sino por una pluralidad de identidades. Este espacio de aparición e interacción tiene que ver con un proceso de construcción de identidades sociales y políticas. Los cualquiera van despojados de identidades clasificatorias rígidas e inamovibles para insertarse, en primer lugar, en una dimensión afectiva y solidaria que los unifica por la empatía frente al dolor del otro y por el imperativo de actuar políticamente rebasando, por mucho, los “canales institucionales de representación política” (Zires, 2008).

2 Resulta importante el calificativo que la distingue de otras formas de acción colectiva a partir de la definición de Sidney Tarrow (2004, citado en Rovira, 2017: 83): “Las formas contenciosas de acción colectiva son diferentes de las relaciones de mercado, de las presiones con fines políticos y de la política representativa porque confrontan a la gente común con adversarios, élites y autoridades. Tienen poder porque desafían a sus oponentes, despiertan solidaridad y cobran significado en el seno de determinados grupos de población, situaciones y culturas políticas”.

Ante la urgencia de la denuncia y la exigencia que requieren ser compartidas, las formas para la comunicación rebasan a la palabra oral y escrita, se habla y se dice de muy diversas maneras y en variados lenguajes. El objetivo es político y sus formas de interpe-lación han de ser creativas. “La construcción social de la realidad incluye una lucha por las diferentes maneras de ‘fijar’ sentidos” (Mumby, 1997: 18). De esto se trata, de proponer los sentidos que orienten una lectura concreta de la realidad y construyan un relato histórico lo más cercano a la verdad; todos los medios y recursos comunicativos tienen que orientarse a este propósito. Es una lucha por la significación de un acontecimiento histórico trágico que no acaba de acontecer. Es en esta lucha en donde se ubican tanto los artefactos político-estéticos erigidos en la movilización por Ayot-zinapa como su dimensión performativa, es decir, sus puestas en acción, su operación, sus formas variadas de expresión.

Definimos lo estético, que atañe a la sensoriedad y a la senti-mentalidad, como un modo específico de apropiación de la rea-lidad que enriquece los lugares de conocimiento; como espacio y dimensión en donde sucede la constitución de una lógica otra de conformación del sujeto. La dimensión estética, en tanto afecta-ción de la experiencia a partir del conocimiento sensible, no con-trapuesto a la razón sino como indispensable complemento de ella para la realización plena del sujeto. Procede entonces desentrañar las formas de significación estéticas con recursos artísticos y sus itinerarios que proponen, más que un significado preciso, un sen-tido. Un sentido que desborda a la imagen, al objeto, que es colecti-vo, que es comprensión de la realidad que exige su transformación; que es memoria, que es construcción de un relato y una narrativa histórica otra.

Tanto lo político como lo estético erigen un nuevo discurso opuesto al hegemónico, entendiendo el discurso no como un lugar de irrupción de la subjetividad pura, sino como un espacio de po-siciones y de funcionamientos diferenciados de los sujetos, como una arena de lucha. Cada manifestación, cada grito, cada palabra, cada imagen, cada acción colectiva, nos sitúa en la batalla. La pra-xis estética, por todo lo anterior, es fuerza y potencia política. Esto explica la cantidad y variedad de expresiones en el repertorio de la protesta; la acción social colectiva no sólo moviliza recursos, tam-bién los crea a partir de una necesidad imperante de comunicación. Todo lo realizado con este propósito considera al otro, al que está afuera, al testigo o al espectador, en ese sentido también se ubican como actos perlocucionarios que buscan provocar una reacción.

Judith Butler (2017) establece la relación insoslayable entre los “cuerpos aliados” y las luchas políticas contemporáneas. “No somos uno, no somos cien, pinche gobierno cuéntanos bien” podría haber sido una consigna coreada en más de una movilización social en el mundo, como el 15M de los Indignados españoles o el movimiento Occupy,³ como lo es en la acción colectiva por Ayotzinapa. Cuerpos en alianza, autoconvocados por la indignación frente a una realidad injusta que nos agravia a todos; reunidos alrededor de otros cuerpos que no están, no porque desaparecieran sino porque fueron desaparecidos y esta es una condición política. De las “multitudes conectadas” (Rovira, 2017) a la acción colectiva contenciosa y a las acciones concertadas hay un paso importante que pasa por la autoorganización.⁴

La “conducta performativa” se produce en momentos de crisis y drama social como campo de acción socio-estético que impacta las esferas y formas de autoconocimiento, desplaza la autoconcepción y produce sus propias formas y medios de expresión y afirmación (Diéguez, 2009). Poner el cuerpo resulta significativamente importante en más de un sentido. En términos individuales presupone un compromiso activo, en tanto soporte y medio de una reclamación política, más allá de las declaratorias solidarias o la empatía sin consecuencias. El proceso reflexivo que el acontecimiento político detona, conduce, en el mejor de los casos, a la constitución de lo que Rossana Reguillo (2015) denomina “sujetos sociales en su fase política” y que define como “actores visualizados en sus vínculos con proyectos en disputa y fundamentalmente a través de la

3 El 15M es también conocido como el Movimiento de los Indignados. Tuvo lugar en España en mayo de 2011 y abarcó varias ciudades. Destacó la acampada realizada en la Puerta del Sol en Madrid realizada por ciudadanos comunes con demandas democráticas y contra la clase política. El Movimiento *Occupy*, inspirado en el español, se realizó en más de 50 ciudades en Estados Unidos de Norteamérica, siendo el más importante el *Occupy Wall Street*. Ambos forman parte de lo que se ha denominado “movimiento de movimientos”, iniciado con las protestas en Seattle, en 1999, contra la OMC y sus políticas económicas depredatorias a nivel global, movimiento que tuvo un nuevo impulso a partir de la Primavera Árabe que en enero de 2011 culminó con el derrocamiento del gobierno de Túnez, extendiéndose con protestas en varios países del mundo.

4 “Multitudes conectadas” es un término acuñado por Guiomar Rovira para definir tanto a los actores sociales como a la acción colectiva en la era de Internet en la que “la gente habla por su propia voz, sin requisito identitario ni programa previo”. “Multitudes no marcadas por categorías sociales sino por un ejercicio de algo que podemos nombrar como democracia en acto o ciudadanía performativa, puesta en escena, toma de la ciudad, ciudadanía no concedida por el Estado, sino activada, apropiada y desprivatizada, situada y local, singular e intransferible...” (2017: 18-19).

acción que los constituye en actores”, con procesos organizativos y estrategias concretas para poder así consolidarse en agentes por la movilización de recursos, es decir, por la acción concertada. Por otra parte, en la dimensión colectiva, la sola reunión de cuerpos dispuestos en y para la movilización social, “pone en juego significantes políticos más allá del discurso” (Butler, 2017) que rebasan el tiempo-espacio de la manifestación en la esfera pública. La acción colectiva permanece, se fotografía, se documenta, se graba, se comparte y se comunica a través de muy diversos medios y esto amplía su campo de aparición incluyendo, por supuesto, al espacio virtual. La performatividad plural y colectiva se produce a partir de mínimos acuerdos. En primer lugar, es consecuencia de la solidaridad y empatía que nos convoca y reúne, uno a uno, y produce una relacionabilidad social respetuosa y afectiva; en segundo lugar, produce la organización y disposición de los contingentes, la ruta de la movilización, los tiempos para la movilidad y para permanecer quietos, las consignas coreadas por todos, y todo ello erige a un enunciador colectivo que construye su discurso a través tanto de las palabras y las frases escritas como de todos los actos performativos llevados a cabo al calor de la movilización. La significación es entonces producto tanto de los sentidos propuestos, entendidos como la creación o aprehensión de una realidad dada, como de los significantes puestos en acción, lo cual incluye a los cuerpos coordinados.

El Nosotros que nace de la situación descrita es una emergencia en su doble acepción: en tanto urgencia que exige ser atendida como por el sentido de irrupción; “no es un acto mío ni tampoco tuyo, sino algo que ocurre en virtud de la relación existente entre nosotros” (Butler, 2017), es el vínculo producido a partir de una coincidencia que nos instala en el campo político en el que conformamos un sujeto social —autoconvocado, autodeterminado y autoconstituido— dotado de una identidad colectiva concreta —que construimos en ese momento y por todos—, que puede ser coyuntural o permanente, pero de considerable fuerza expresiva al momento de su aparición en el escenario y en el espacio públicos. A este aspecto nos referimos cuando se plantea que las acciones corporeizadas en la performatividad, en tanto actuación y acción política, hablan y dicen cosas, transmiten mensajes, interpelan, impulsan y establecen procesos comunicativos.

La reclamación social colectiva a la que hemos aludido tiene entonces dos fundamentos que, aunque diferenciados, se encuentran necesariamente unidos en una relación indisoluble: la dimensión

ética y la dimensión política. La primera, más allá de lo evidente entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo tolerable y lo intolerable, tiene que ver con una concepción de lo común que importa mucho en este planteamiento. Lo común se erige sobre el individualismo exacerbado y promovido en todos los ámbitos como necesidad capitalista y, en particular, sobre la idea de que sólo tenemos responsabilidad con nosotros mismos. Frente a ello, la dimensión común del mundo (Garcés, 2013) implica la asunción de una responsabilidad compartida y cooperativa con el otro, un ser-con, sobre la base de la conciencia de nuestra finitud individual y por ello, de la continuidad de uno con y en otro; la conciencia plena de nuestra interdependencia con todo lo que ello implica en términos de una vida digna y vivible para todos. Ésta plantea rebasar el encuentro de lo común a asumir la construcción de lo común y esto conduce a la dimensión política de la vida, entendiendo lo político como una forma específica de vínculo social “presente en el tiempo cotidiano de la vida social” (Echeverría, 1996), como el poder-hacer, como ámbito y tarea de cualquiera que asume su ser social y que puede tener diversos alcances, desde generar un clima social nuevo hasta conducir a una revolución como sinónimo de un cambio político estructural radical.

Con todo lo anterior, y por lo pronto, podemos afirmar que lo generado a partir del acontecimiento de Ayotzinapa es una movilización social intermitente. Los Padres y Madres de los 43, la vanguardia moral y política, son quienes han asumido de manera activa el largo plazo exigido por esta lucha. A su alrededor, y a partir de sus convocatorias, se movilizan recursos humanos y materiales con diferentes intensidades.

En este contexto, importa tanto la praxis, entendida como las acciones prácticas con el objetivo de transformar un estado de cosas, como la *poiesis*, es decir, todo lo que tiene que ver con los procesos creativos, los modos y los medios para el decir. Esto último resulta un asunto de importancia si atendemos la situación enunciativa del caso que nos ocupa que exigió canalizar el dolor y la indignación en acciones de protesta y resistencia para su transformación fecunda dentro de una comunidad de acogida que sigue creciendo. “Quisieron enterrarnos pero no sabían que éramos semilla” remite no sólo a una expresión poética sino a la renovación y al renacimiento de 43 jóvenes estudiantes en cada una de las acciones colectivas realizadas en la movilización social por su presentación con vida. Esto nos conduce a la dimensión estética, que a la par de la dimensión propiamente política de la demanda, concreta

la indignación moral de la multitud que requiere ser comunicada y transmitida a través de diversos medios y recursos expresivos. En este sentido, “la emoción es al mismo tiempo una realidad vivida y una forma significada” (Reyna, 2016: 13).

Hemos comentado ya la importancia del reconocimiento social en la mirada del otro hacia el sufrimiento experimentado ante un acontecimiento trágico de estas dimensiones, sólo así se explica la tenacidad y la fuerza de los familiares para continuar la lucha hasta que haya verdad y justicia. Por ello importan las formas y medios significantes, por ello el tema Ayotzinapa sigue siendo materia que alimenta los procesos creativos de documentalistas, fotógrafos, artistas visuales, productores gráficos, coreografías, canciones, actos escénicos, intervenciones urbanas, mantas, etcétera. “La sensibilidad respecto a lo que acaece es una función y un efecto de la vulnerabilidad, tanto si supone una apertura a la historia que nos han contado como si se trata de la receptividad a lo que otro cuerpo padece o ha padecido, aun cuando ya esté muerto” (Butler, 2017: 212). Es la dimensión común puesta en marcha, asumida como responsabilidad compartida. Todas las formas de lucha es una consigna propositiva que incluye la poética construida al calor de Ayotzinapa.

Revelarnos y rebelarnos; abrazar y abrasar en resistencia propone Araceli Zúñiga (2017) en un elocuente juego de palabras que, a nuestro parecer, da en el clavo porque tiene que ver con el propósito de la extensa y variada producción significativa en la que destacan dos artefactos político-estéticos: el numeral 43 y los rostros de los normalistas detenidos-desaparecidos y asesinados.

El diccionario de la Real Academia Española define el artefacto como un objeto “construido con una cierta técnica para un determinado fin” y recupera su raíz latina de *arte factum*: hecho con arte. Sin duda importan, para efectos de este texto, los recursos, medios y soportes de estas producciones, pero lo que nos importa destacar es la consideración de que constituyen la materia de un acto comunicativo inserto en una situación enunciativa concreta que ya hemos descrito y contextualizado brevemente: quiénes los producen, cómo, para qué y para quiénes, qué situación comunicativa pretenden establecer. Si bien hay artefactos con autor, la fuerza enunciativa de esta producción reside en su condición colectiva y en el énfasis dado a los sentidos propuestos por su conducto en tanto actos de comunicación. Esto contribuye a su potencia como argumentos visuales o auditivos, tanto por los procesos de producción como, fundamentalmente, por sus ámbitos de circulación y sus puestas en acción.

Hay dos nociones más que ayudan a completar esta propuesta. La primera sería una noción instrumental de dispositivo que apunta al funcionamiento y a la operación de los artefactos político-estéticos. Marcelo Expósito (2013) ha desarrollado esta noción a la luz de las reflexiones teóricas realizadas en su observación participante en distintos procesos y momentos de la acción social colectiva en diversos países. En ella destaca su función comunicativa, la dimensión colectiva presente y la relación establecida entre poética, estética y política. Los dispositivos serían, entonces, integradores y articuladores de propósitos políticos, estéticos, simbólicos y comunicativos para dar lugar a ideas, sentimientos y prácticas con sentidos precisos que develan y ubican el carácter histórico de los signos.

Por su parte, Amador Fernández-Savater (2015) propone la noción de transformadores asociada con la anterior, es decir, dispositivos transformadores que activan sensiblemente otra geografía de lo posible al afectar el deseo y la afectividad. La energía colectiva es afectada a la par que afecta su entorno y el espacio-tiempo que la contiene pero que lo desborda. Transforma, —en el sentido de impulso, de generador— tanto a los individuos como al sujeto colectivo constituido a partir del despojo de identidades rígidas y clasificatorias, para dar lugar al nacimiento de una nueva identidad plural: el Nosotros y, en este proceso, la acción colectiva y los cuerpos en alianza cobran una fuerza que se materializa en las marchas, en los plantones y en las acampadas, en todas y cualquier acción colectiva afirmativa del Nosotros.

Resulta necesario precisar que la significación es un campo de lucha constante en la proposición de sentidos concretos para construir un relato histórico, una lectura particular de la realidad. Es una arena de disputa dispareja porque los oponentes cuentan con todos los recursos técnicos, tecnológicos y financieros, con todas las instituciones, con el acceso a los medios de comunicación masivos e incluso con el acceso irrestricto al espacio público. De este lado, contamos con el imperativo moral, con el requerimiento ético, con la solidaridad y la empatía, con el deseo colectivo de transformar la realidad. Sin duda éste es el motor que mueve cualquier expresión significativa alrededor del hecho histórico: el propósito político con la mediación de lo estético. Resulta necesario afectar a la sensibilidad y a la sensoriedad, a esa otra forma de conocimiento y aprehensión de la realidad, propia de la dimensión estética, que no se reduce al dato duro y a la demanda concreta. Los recursos artísticos son eso: recursos y posibilidades de expresión a través de

técnicas y medios específicos para establecer una comunicación. Actos y situaciones comunicativas emprendidas por una variedad de actores: desde el individuo que a través de una cartulina expresa y refrenda su posición política y la razón de su participación en la acción colectiva contenciosa, hasta las campañas gráficas emprendidas por grupos de artistas plásticos y gráficos que descubren no sólo la dimensión común sino la necesidad de realizar un aporte significativo al margen de autorías y criterios mercantiles, como “Ilustradores por Ayotzinapa” y “43 Rostros 43 Nombres”,⁵ los retratos realizados por veinte artistas visuales de Guerrero, los dos proyectos más conocidos y de mayor circulación. Hay al menos otros dos, como el impulsado por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez y el de la Asamblea de Mexicanos en Argentina.⁶

Las campañas gráficas mencionadas comparten propósitos con otras expresiones, como algunas mantas o los pendones que portan los Padres y Madres y que provienen, la mayoría, de los retratos elaborados por la escocesa Jan Nimmo desde octubre de 2014.⁷ Todos son artefactos político-estéticos, en el sentido antes mencionado, que utilizan medios y recursos artísticos para concretar un aporte significativo que no tiene que ver con estetizar sin más una demanda política sino con restaurar, en toda su humanidad, a los 43 jóvenes sujetos de desaparición forzada. Se trata de re-presentarlos y en este propósito se encuentra inmersa la memoria. No olvidamos, no perdonamos implica un compromiso a largo plazo que exige acciones concretas que involucren la construcción colectiva de la memoria histórica.

Una demanda permanente de los familiares de los sujetos de desaparición forzada es la integración de registros y bases de datos completas que personalicen los casos para evitar que ocurra la doble desaparición: además de la física, la documental, indispensable para su localización y para los procesos judiciales emprendidos. Los desaparecidos y desaparecidas no son cifras y frías estadísticas, son

5 En cuanto a la primera, la convocatoria puede consultarse en <<http://www.ilustradoresconayotzinapa.org>>. Las imágenes recopiladas se encuentran reunidas en <ilustradoresconayotzinapa.tumblr.com>. Respecto a la segunda, se recomienda consultar: Columba Vértiz de la Fuente, “Pintores de Guerrero retratan el rostro de los 43”, disponible en <<http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=389406>>.

6 Centro Prodh: <<https://www.facebook.com/prodh/?fref=ts>> y Asamblea de Mexicanxs en Argentina: <<https://www.facebook.com/asambleamexarg/?fref=ts>>.

7 <<http://centroprodh.org.mx/43xayotzinapa/index.php/project/jan-nimmo/>>.

vidas humanas con sus historias y existencias particulares. Esta ha sido una batalla larga desde la década de los años setenta del siglo pasado, cuando la desaparición forzada se instaló como práctica represiva del Estado ahora incrementada con la participación del crimen organizado que también utiliza esta estrategia de terror.

“Hasta la pronunciación de un nombre puede llegar a ser una forma de reconocimiento extraordinario cuando uno se ha visto privado de su propio nombre o este ha sido sustituido por un número o no se le nombra en modo alguno” (Butler, 2017: 204).

Desde 2005 y previo al arranque de La Otra Campaña, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional invitó a “nombrar a nuestros muertos”; el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad hizo lo propio al plantearlo como una de sus demandas al Gobierno federal y al instalar placas con los nombres y la descripción breve de los casos en el zócalo de Cuernavaca y en la Estela de Paz, así renombrada en sustitución de la fallida Estela de Luz; lo mismo han hecho todos los grupos, colectivos y comités en búsqueda de sus desaparecidos a lo largo y ancho de México y lo mismo ha ocurrido con los muchachos de Ayotzinapa. Frente a los “relatos sin historia” contra los que advierte Marcelo Brodsky (1997) de aquellos que existen sólo a partir de su muerte, se impone no sólo la recuperación de los nombres propios sino la reivindicación de sus vidas abruptamente suspendidas: qué hacían, qué les gustaba, cuáles eran sus características particulares, etcétera. Muchos de los retratos de los 43 y de los jóvenes asesinados incluyen referencias a todo ello y otorgan otra dimensión a la pérdida y al vacío generado por sus ausencias. Así, sabemos que, por ejemplo, a Abel García Hernández le gusta ayudar a su papá en la milpa en Tecoanapa o que a Julio César Mondragón le apodaban “El Chilango”. “Memoria literal” necesaria, de ahí los nombres, los rostros, el 43, pero también “memoria ejemplar” (Todorov, 2000), esa que opera en el presente pero que es patrimonio para el futuro, para el nunca más. Procesos de memoria en donde no se trata de un duelo sino de un hecho vivo en el que conviven el pasado con el presente impactando la vida social cotidiana que erige una memoria herida (Ricoeur, 2013) construyéndose en y con una pluralidad de significantes: campañas gráficas, antimonumentos, documentales, canciones, poemas, etcétera, que dan forma también a un activismo comunicativo indispensable para la permanencia de la movilización social.

Los rostros y el 43 transitan, en este proceso, de la fisonomía particular y el numeral matemático, a ser signos sociales políticamente advertidos. Ambos, símbolos de un hecho y de un momen-

to histórico que ocupa un lugar social y comunitario, que fueron contruidos colectivamente y que materializan sus presencias en poéticas; signos que plantean espacios de interlocución y aportan a un conocimiento concreto de la realidad, además de mantener vigente la protesta en su invocación colectiva. Los ausentes están re-presentados y por ello presentes en los pases de lista, en el acto de portar los retratos, en el conteo de los 43, en todas y cada una de las puestas en acción de los artefactos político-estéticos en su condición de emblemas de un hecho histórico. La performatividad política que sustenta y corporeiza la demanda política, activa al mismo tiempo, la dimensión afectiva de lo social.

Este excedente de sentido constituye su condición simbólica. Hay una densificación semiótica en los artefactos referidos por los diversos sentidos depositados, acumulados y erigidos por y en ellos, por su producción, por sus puestas en acción, por sus apropiaciones físicas, materiales y afectivas. En este proceso, los retratos son signos de los normalistas que, con sus nombres propios, dejan de ser sólo un nombre civil de identidad jurídico-política para ubicarse en un lugar de pertenencia social y comunitaria, una dimensión de la que fueron expoliados, peor aún, desaparecidos (Híjar, 2016: 171).

Todo cuenta, todo significa, incluidas las ritualidades laicas en las que se ubican y llevan a cabo las prácticas y acciones colectivas políticamente motivadas y afirmativas del Nosotros: el grito de consignas, las ordenadas marchas conmemorativas, las paradas en el Antimonumento +43 o el mitin que refrenda las demandas en voz de quienes son reconocidos como los agentes sociales convocantes alrededor de los cuales hay que cerrar filas. “No están solos” es una consigna que, al ser asumida plenamente, nos convierte a todos en replicantes para erigir otra narrativa frente a la “verdad histórica”.⁸ Los “dispositivos colectivos de enunciación” (Piccini, 1993) son, por definición, intersubjetivos y polifónicos, entre todos los construimos y todos somos afectados en el mismo proceso de querer afectar a quienes aún se encuentran ajenos o fuera de la comunidad construida. De ahí la importancia de la creatividad, de la constante innovación en el repertorio de la protesta,

⁸ El 27 de enero de 2015, el procurador general Murillo Karam da a conocer las conclusiones de las investigaciones de la PGR y afirma que los 43 estudiantes fueron asesinados y calcinados en el basurero de Cocula por el grupo criminal “Guerreros Unidos” al ser confundidos con miembros de un cartel rival. A esto lo denominó “la verdad histórica”, desmentida por el acucioso proceso de investigación del GIEI.

de la imaginación puesta al servicio del movimiento que da lugar a expresiones estéticas en donde la motivación política impulsa la búsqueda de la técnica artística y el soporte, más adecuados y pertinentes para la mayor fuerza expresiva.

La instalación del Antimonumento +43 marca un hito relevante en esta historia. El 27 de abril de 2015, a siete meses de la desaparición forzada de los 43, se coloca sorpresivamente en la esquina de avenida Reforma y Bucareli, en la Ciudad de México. Inaugura una forma nueva en el repertorio de la protesta social, un hecho concreto de origen anónimo que implicó una estrategia de realización inédita. Cuenta con la contundencia y la espectacularidad de una acción objetual-espacial concreta cobijada por la comunidad comprometida en la lucha por la aparición con vida de los 43 normalistas, como señala la placa colocada al pie con la consigna: “¡Porque vivos se los llevaron, vivos los queremos!” Busca dejar una huella física y simbólica, constituirse en un símbolo ciudadano, fundar un lugar de memoria y construir el espacio público a partir de un objeto monumental, escultórico, simbólico y de color rojo. El numeral pasó de 43 a +43 para incorporar así a todos los desaparecidos en México. El 43 estalla con el signo matemático agregado.

Afectar todo el proceso fue una consigna enarbolada por los grupos de artistas visuales de los setenta en México que resulta vigente. Se trata de afectar tanto los procesos de producción artística, por ejemplo, con la apuesta por el trabajo colectivo, como de afectar también la circulación, considerando las puestas en acción y la valoración no mercantil de los objetos u obras realizadas. Resulta difícil la caracterización de las prácticas y objetos con medios y recursos artísticos articulados a la movilización social cuando lo que atestiguamos es una profusa producción de expresiones de la colectividad con distintas cualidades. En este sentido, me parece muy atinada la propuesta de Roberto Amigo (2008: 213), quien habla de “acciones estéticas de praxis política” para describir “este tipo de intervenciones donde los manifestantes transforman estéticamente la realidad con un objetivo político sin ser conscientes del carácter artístico de su práctica”. En ellas, tanto la dimensión política como la estética son constitutivas; se privilegia el poder-hacer, el poder-decir, la función y el objetivo comunicativo, el ensayo de otras maneras de interpelación que se realizan en y con una dimensión colectiva con el objeto de transformar la situación a través de una afectación concreta en un espacio-tiempo determinado que, como ya dijimos, puede rebasarse a través de las redes sociales. Importa tanto la demanda y el reclamo como

las formas en que éstos se plantean y se presentan; esto es lo que va conformando una poética que no es otra cosa más que las formas y los medios del decir a partir de la elección de ciertos recursos discursivos —enunciativos, argumentativos, retóricos— para la construcción de vehículos de sentido (Todorov, 1991). En la movilización social por Ayotzinapa los retratos y el 43 son los símbolos privilegiados en esta poética, abrazados por la comunidad constituida que los reconoce y asume como significantes colectivos en una práctica discursiva polifónica e intersubjetiva. “La imagen liga en forma intrínseca y radical la imaginación, la emoción y la cognición. La conciencia argumentativa de la imagen es la conciencia de algo para alguien [...]. Todo ello, en el marco de la interacción argumentativa concreta, social, cultural, dialogada” (Reygadas y Velasco, 2013: 228).

Susan Buck-Morss (1993) señala atinadamente que en los tiempos que corren hay una “inversión estética”, hay una tendencia a anestesiar los sentidos, a “reprimir la memoria” y a volvernos invulnerables a lo que ocurre a nuestro alrededor. Ello apunta a la necesidad de contribuir a generar estímulos desanestésiantes para evitar la cancelación de nuestro comportamiento político. La *okupación*⁹ del espacio público tiene que ver con esta necesidad, de ahí la insistencia en las acciones políticas performativas en las jornadas de lucha realizadas por los Padres y Madres y sus acompañantes. Mostrarse, poner el cuerpo doliente por delante, siempre acompañados por el retrato del hijo desaparecido y por las diversas expresiones materializadas en mantas, carteles, cartulinas, estenciles, camisetas, danzas y cantos que significan y comunican por la función conativa del lenguaje visual y corporal. Así se construye el espacio público que de esta manera rebasa la condición física de calle, de espacio abierto al tránsito; como noción política (Delgado, 2011) el espacio público se construye por los vínculos e interacciones sociales que se generan a partir del ejercicio del derecho de aparición, de reunión y de expresión ciudadana.

Ayotzinapa como acontecimiento histórico produjo y delimitó agentes y actores políticos identificables en la contienda, abrió oportunidades políticas y también espacios inéditos de enunciación. Se habla y se dice de muy variadas maneras para dar forma a un discurso social que se va abriendo camino, no sin dificulta-

⁹ Refiere al movimiento *okupa* de inmuebles y espacios vacíos y desocupados para dar albergue a proyectos sociales alternativos. Esta acción tiene un carácter político y se lleva a cabo en varios países desde la década de los ochenta del siglo pasado.

des, en el escenario público. Como un elemento importante en este asunto, y retomando el tema que nos ocupa, los artefactos político-estéticos re-presentan, develan, proponen y han recorrido un largo itinerario expresivo para significar y mantener vigente el acontecimiento histórico detonante. Son artefactos en términos de sus condiciones de producción, dispositivos simbólicos por su manera de operar y funcionar, transformadores por sus propósitos. También son testimonios históricos en un doble sentido: tanto por ser producciones que dan cuenta y proporcionan información sobre un momento histórico particular como por constituir muestras y ejemplos de la poética erigida al calor de la acción colectiva. Son actos comunicativos, en tanto “imágenes sensoriales” (Leach, 1993), que rebasan su puesta en acción para permanecer en nuestros pensamientos y en nuestra imaginación, en nuestras ideas, como referentes emblemáticos del acontecimiento Ayotzinapa. Son significativamente relevantes porque son puntos de unión y de conformación de lo común. Coincidimos con Sidney Tarrow (1993: 215) cuando plantea que los símbolos de la acción colectiva no pueden leerse como “textos”, sino que hay que atenderlos en su puesta en acción y en su interacción; sólo así podrán constituirse en “marcos para la acción colectiva” que subrayan y acentúan “la gravedad y la injusticia de una situación social”. Este es el objetivo político y el propósito comunicativo que busca rebasar, a través de una interpelación estética, el ámbito social de las comunidades a las que naturalmente pertenecen para provocar y generalizar “un cambio de piel”, como bien plantea Fernández Savater, como consecuencia del afectar y dejarse afectar por asuntos urgentes que nos competen a todos. Esto tiene que ver con la dimensión común, y ahí reside la fuerza y la potencia de una poética de estas características en donde “lo estético potencializa lo político haciéndolo creíble-necesario y lo político potencializa lo estético haciéndolo social-existente” (Esquivel, 2000: 43).

Por todo lo antes dicho, no se trata de una simple estetización de lo político sino de una praxis político-estética que se propone la transformación material y estética de la realidad, lo que implica asumir activa, crítica y responsablemente nuestra relación con los otros, con la naturaleza, la memoria y la cultura: el mundo común. Sobre esta base, resulta indispensable asumir lo político todo el tiempo porque en ello se juega nuestro futuro.

Ayotzinapa es un crimen de Estado impune que se suma a la larga lista de agravios infligidos contra toda la sociedad. La dura batalla contra la indiferencia, el descomprometimiento y la des-

esperanza exige todas las formas de lucha, dar un paso adelante y rebasar la constelación de protestas, intermitentes y coyunturales, para dar forma a un movimiento social sostenido hasta encontrarlos, hasta que haya verdad, hasta que haya justicia.

Referencias

- Amigo, Roberto (2008). "Aparición con vida: las siluetas de los detenidos-desaparecidos". En Ana Longoni y Gustavo Bruzzone (comp.), *El Siluetazo*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Brodsky, Marcelo (1997). *Buena memoria*. Argentina: La Marca.
- Buck-Morss, Susan (1993). "Estética y anestésica. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte". En *La balsa de la Medusa*, núm. 25. Madrid: Visor.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Delgado, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Diéguez, Ileana (2009). "Escenarios y teatralidades liminales. Prácticas artísticas y socioestéticas". Disponible en <<https://inquietando.wordpress.com/textos-2/escenarios-y-teatralidades-liminales-practicas-artisticas-y-socioesteticas/>>, consultado en noviembre de 2017.
- Echeverría, Bolívar (1996). "Lo político y la política". En *Chiapas 3*. México: IIE/ERA.
- Esquivel, Miguel Ángel (2006). "La crítica del EZLN al Estado y sus formas políticas de existencia: indicios de marxismos en una estética que la montaña deconstruyó". En Marco Antonio González Pérez (coord.), *La política más allá de las urnas. Una lectura multidisciplinaria*. México: Casa Juan Pablos/ITESM-Campus Estado de México.
- Expósito, Marcelo (2013). "Desobediencia: La hipótesis imaginativa". En Lorena Méndez, Brian Whitener y Fernando Fuentes, *De gente común. Prácticas estéticas y rebeldía social*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Fernández Savater, Amador (2015). "Pequeña economía libidinal de un proceso político llamado 15M". Conferencia dictada en

la maestría de Comunicación y Política, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 25 de noviembre de 2015.

Fernández Savater, Amador (2012). "Política literal y política literaria (Sobre ficciones políticas y el 15-M)". En *Interferencias*, 30 de noviembre de 2012. Disponible en <http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html>, consultado en septiembre de 2016.

Híjar, Cristina (2016). "El retrato y el numeral 43: artefactos político-estéticos en la acción colectiva por Ayotzinapa en México". (Tesis de maestría en Comunicación y Política). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Híjar, Cristina (2014). "Repensar el arte público". En *Inventar el futuro. Construcción política y acción cultural. Memoria del V Encuentro de Investigación y Documentación de Artes Visuales del CENIDIAP*. México: INBA. pp. 387-396. Disponible en <<http://www.cenidiap.net/j/es/201-cenidiap-principales/372-biblioteca-memorias>>.

Híjar, Cristina (2013). "Espacio público: territorio en disputa". En revista *Discurso Visual*, núm. 22, julio-octubre. Disponible en <<http://www.discursovisual.net/dvweb22/agora/agocristinahijar.htm>>.

Garcés, Marina (2013). *Un mundo común*. España: Edicions Bellaterra.

Gómez Lvoff, Lucía (2012). "Ausencias presentes: los casos de tres mujeres familiares de desaparecidos políticos mexicanos en el marco de la organización política. Reconstrucciones, transformaciones y continuidades" (Tesis de maestría en Antropología Social). México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Leach, Edmund (1993). "Objetos, imágenes sensoriales, conceptos" y "Señales e indicadores". En *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. España: Siglo XXI.

Mumby, Dennis K. (1997). *Narrativa y control social. Perspectivas críticas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Piccini, Mabel (1993). "La sociedad de los espectadores. Notas sobre algunas teorías de la recepción". En *Versión 3*, abril. México: UAM-X.

Reguillo, Rossana (2005). "Ciudad, riesgos y malestares. Hacia una antropología del acontecimiento". En Nestor García Canclini, *La antropología urbana en México*. México: Conaculta/UAM/FCE.

- Reygadas, Pedro y Pablo Velasco (2013). "La argumentación visual". En Adrián Gimete-Welsh y Julieta Haidar (2013), *La argumentación. Ensayos de análisis de textos verbales y visuales*. México: UAM-I.
- Reyna, Margarita (2016). "El dolor, la indignación y la fe. Las emociones como impulsoras del MPJD". En Marina Ariza (coord.), *Emociones, afectos y sociología: diálogo desde la interdisciplina*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Ricoeur, Paul (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Argentina: FCE.
- Rovira, Guiomar (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*. México: Icaria editorial/UAM-X.
- Rovira, Guiomar (2015). "Abrazar a México: política y sensibilidad estética del #YoSoy132". En Guiomar Rovira, Margarita Zires, Reyna Sánchez Estévez y Adriana López, *Los movimientos sociales desde la comunicación. Rupturas y genealogías*. México: INAH/ENAH.
- Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. España: Alianza Editorial.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Todorov, Tzvetan (1991). "La poética de Jakobson". En *Teorías del símbolo*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Zires, Margarita (2008). "Nuevas subjetividades políticas y estrategias de visibilidad. El Movimiento Social de la APPO. Oaxaca 2006". En María del Carmen De la Peza (coord.), *Comunidad y desacuerdo*. México: Fundación Manuel Buendía/CONACYT/UAM.
- Zúñiga, Araceli y César Espinosa (2017). *La mirada transgresora*. México: Museo Universitario del Chopo, UNAM.

México un país *levantado*. Resistencias frente a los megaproyectos neoliberales y sus consecuencias después de los sismos de 2017

Reyna Sánchez Estévez

Este trabajo rebate la idea de que en México “no pasa nada”, de que hay en la población una apatía y un rechazo generalizado a la política; al contrario, México es un país levantado permanentemente, con una gran cantidad de colectivos sociales que defienden sus derechos, pero que enfrentan a un Estado que con las más variadas estrategias legales e ilegales los somete y acalla sus voces. Por ello es un objetivo mostrar un panorama de algunas de estas luchas sociales, las que se oponen a los estragos causados por los megaproyectos neoliberales; interesa mostrar estas problemáticas, los obstáculos, así como las afectaciones que experimentan y que se han agudizado después de los sismos del 6, 7 y 19 de septiembre de 2017, y en general la situación que atraviesan considerando el momento histórico que nos está tocando vivir. Este drama, situación que vive todo el país, es particularmente grave en los estados del centro y sureste por los daños que generaron los terremotos; sin embargo, es resultado del proceso de urbanización que se implanta con el neoliberalismo en México a partir de los años ochenta. Ese modelo económico-político acrecienta la vulnerabilidad y el riesgo de las poblaciones, disminuyendo la posibilidad de que estos grupos prevengan, resistan o se recuperen del impacto de fenómenos naturales. Hasta antes de los sismos de septiembre, una gran cantidad de grupos sociales

en todos los estados del país se encontraban en procesos organizativos para oponerse a diversos megaproyectos que forman parte del avance del neoliberalismo. Estos colectivos de muy diversa índole resistían con variadas estrategias legales, políticas y de organización social a la construcción de presas, carreteras, aeropuertos o proyectos inmobiliarios que les afectaban directamente. Los sismos hacen más patente que la voracidad, la corrupción y la mezquindad de las élites del poder generan daños mayores que representan ahora un escollo más que enfrentar, y que amplifican los perjuicios ya de por sí generados por los megaproyectos que estos grupos sociales padecían.

La lucha contra los megaproyectos antes de los sismos de septiembre

En el contexto nacional actual, los intereses del Estado, privados y sectoriales, establecen relaciones de poder muy desiguales. Los pobladores se encuentran inermes frente a las decisiones que toman las instancias gubernamentales o los grupos de poder de carácter privado que se disputan toda clase de recursos de la nación. Para Gilly y Roux el neoliberalismo es:

[...] más que un “modelo económico” [...] es una forma de dominación, despojo y apropiación privada tanto del producto social excedente como del patrimonio social [...] [es] una nueva fase histórica del despojo universal de los bienes comunes, la privatización de lo que era de todos, la redistribución mundial de la renta de la tierra y del plusvalor generado por el trabajo vivo (Gilly y Roux, 2015: 13).

En México es mucho más profundo y dramático ese despojo y se lleva a cabo cada vez con métodos de mayor violencia que incluyen, como perpetradores, ya no sólo a los intereses privados nacionales e internacionales, sino también a grupos militares, paramilitares y delincuenciales ligados a diversas esferas del Estado, que actúan sin freno porque no existen en el país instituciones que funcionen al lado o en defensa de la sociedad. El poder ejecutivo y el judicial en sus diferentes niveles están al servicio de estos grupos, por lo que la sociedad se ve en la necesidad de organizarse y luchar para preservar, con medios muy limitados y en un estado de acoso permanente, los bienes sociales a los que tienen derecho; el capital, dice Bartra (2016: 12), “expropia, privatiza, concentra, extranje-

riza; desmonta bosques, selvas y manglares; ensucia ríos, lagos y mares; arruina familias y diezma comunidades”.

Así, en las ciudades y poblaciones se llevan a cabo proyectos hidroeléctricos, de energía eólica, turísticos, de comunicaciones y transportes, de desarrollo inmobiliario, en general llamados “megaproyectos”; coincido con Ibarra y Talledos (2016: 13) en que estas acciones generan “una reestructuración del espacio geográfico con nuevos procesos políticos, económicos y sociales, en los niveles local, regional y nacional, y mediante nuevas formas y estructuras espaciales [...]”. Ahondan los autores citados en que estas transformaciones espaciales “implican desplazamientos de población, cambios radicales en la economía local, modificaciones sustanciales del paisaje, degradación ambiental, despojo de agua, tierra, playas” (Ibarra y Talledos, 2016: 13), y sobre todo un daño incalculable a las personas, en sus aspectos esenciales: la vida y la dignidad.

La característica actual de los megaproyectos es su multiplicación, y que siguen la más absoluta lógica neoliberal; en su instrumentación contravienen todo tipo de derechos establecidos, tanto nacionales como internacionales; estos proyectos mantienen la política de excluir a los directamente involucrados, así como invisibilizar la vulnerabilidad, los perjuicios y, sobre todo, los conflictos que se generan con los cambios en el hábitat. Esta grave situación en el país, que lleva más de tres décadas, se hizo muy evidente con el proyecto de construcción de un nuevo aeropuerto para la Ciudad de México en la población de San Salvador Atenco en 2001 y que culminó con una “suspensión” que duró casi 12 años, pero que fue revertida por el Estado, primero con la instrumentación de una estrategia de criminalización y una represión brutal contra el pueblo de San Salvador Atenco el 3 y 4 de mayo de 2006, y luego con la reactivación del proyecto en el sexenio de Enrique Peña Nieto, quien ocupó el cargo de gobernador del Estado de México de 2005 a 2011 y fue responsable de los hechos de mayo, lo que aceptó de manera pública.

En este caso también se hizo patente el tipo de estrategias que serían la constante en el país para implantar una lógica de despojo, exclusión, criminalización y represión contra los grupos sociales que se opusieran a los megaproyectos y que ahora es recurrente en cada uno de los casos que se presentan; dicha estrategia culmina con la aprobación de una ley ilegítima que, con el pretexto de la seguridad interior, da elementos para una militarización del territorio nacional. La acción de aprobar leyes a modo no es nueva y acompa-

ña el despojo de los bienes nacionales, como de manera dramática se demuestra en el apartado del desvío de poder legislativo que se presentó ante el Tribunal Permanente de los Pueblos, Capítulo México, y que expone cómo se ha llevado a cabo:

Una transformación jurídica sin precedente, que apuntó a la destrucción de los contenidos sociales y los principios nacionalistas de la Constitución de 1917 y a la consiguiente reconfiguración del Estado a espaldas del interés público, todo ello con el objetivo de favorecer y garantizar la satisfacción de intereses privados (en su mayoría de empresas multinacionales respaldadas por el imperio norteamericano) en detrimento del interés público y de los derechos fundamentales de las y los mexicanos (2016: 198).

Esta transformación de las leyes del país sólo beneficia a unos cuantos y sirve para “legalizar” el despojo, y la impunidad con la que se comete, que ha socavado y continúa limitando los derechos fundamentales de millones de mexicanos.

Voy a presentar dos casos como botón de muestra de poblaciones¹ que, previo a las afectaciones que sufrieron varios estados del

1 Estas comunidades son sólo una pequeña parte de la gran cantidad de territorios afectados en todo el país. Este recuento, que para nada es completo, incluye en el Estado de México a: Cuautitlán Izcalli, Xochicuautla, Amecameca, Chimalhuacán, San Pedro Tlanixco, Tenago del Valle, Tepetlaoxtoc, San Pablo Tecalco, Huitzizilapan, Zonacatlán, Otzolotepec, Temoaya, Chalco, San Gregorio Cuautzingo, San Pablo Atlazalpan, San Salvador Atenco, Acuexcómec, Cautlalpan, Nexquipayac, San Cristóbal Tezoyuca, Coyotepec, Villa Nicolás Romero, Santa Cruz Ayotuxco, San Francisco Magú, San Mateo Atarascuillo, Lerma, Xalatlaco, Santa María Tlamimilolpan, San Pedro Tultepec, Jilotzingo, Comalac, Texcalyacac, Ixtapaluca, Tecamac, Texcoco, San Juan Zitlaltepec, San Francisco Tepojaco, Zumpango, entre otras poblaciones, que enfrentan problemas de precarización, despojo de viviendas de clases populares, privatización de espacios públicos, devastación ambiental y destrucción del patrimonio colectivo, despojo y destrucción del medioambiente por la construcción de autopistas y proyectos de infraestructura como presas, basureros, el nuevo aeropuerto de la Ciudad de México, etcétera. En Morelos se encuentran: Tlatenango, Cuernavaca, Teltama, Tepoztlán, Alpuyeca, entre otras comunidades, que están sufriendo despojo y destrucción de tierras comunitarias y privadas por la construcción de proyectos carreteros, devastación ambiental y destrucción del patrimonio colectivo. En la Ciudad de México —prácticamente en toda la ciudad, pero de manera destacada— delegaciones como: Benito Juárez, Coyoacán, Tlalpan, Miguel Hidalgo, Xochimilco y colonias como San Nicolás Totolapan, Las Granadas, Irrigación, Anáhuac, Roma, Condesa, Vallejo, entre otras, padecen el despojo de espacios públicos, daños a la infraestructura urbana y al medioambiente, incremento arbitrario e ilegal de la densidad habitacional, cambios ilegales en el uso de suelo y construcciones

centro y sureste del país por los sismos, enfrentaban situaciones de despojo de sus territorios o de daños a su entorno: en el Estado de México las comunidades de Xochicuautila, San Lorenzo Huitzizilapan, Santa María Atarasquillo, Ayotuxco (Peña, 2018), entre otras, mantienen un movimiento de resistencia desde hace ocho años contra el proyecto carretero Toluca-Naucalpan; estas comunidades otomíes...

[...] y otros pueblos originarios también afectados por la destrucción del Gran Bosque Otomí, organizaron en mayo del 2011, la primera “Cumbre de los Pueblos Originarios de la Zona Protegida Otomí-Mexica”, para exigir un alto a la destrucción y las amenazas en contra de su naturaleza y cultura, [...]. Entre los mensajes que se emitieron fue “vamos a luchar como los guerreros de quienes descendemos, porque la tierra, bosques y agua son nuestros...”, “no a la carretera Toluca-Naucalpan”. Dentro de esta cumbre, [...] se conformó el “Frente de Pueblos Indígenas en Defensa del Medio Ambiente” (Peña, 2018).

Las afectaciones de este megaproyecto son enormes, no sólo para estas poblaciones, porque el proyecto afecta al Gran Bosque Otomí —también conocido como el Gran Bosque de Agua—, el cual es una de las principales fuentes de oxígeno y agua en la zona me-

violatorias de las normas establecidas para la edificación, afectaciones y expropiaciones a la propiedad privada por la construcción de vías de comunicación, plazas comerciales y complejos inmobiliarios. En el estado de Puebla: Tetela de Ocampo, Puebla, Izúcar, entre las más visibles, enfrentan problemas por la devastación ambiental y destrucción del patrimonio colectivo debido a los megaproyectos mineros. En Oaxaca las poblaciones de Ocotlán, San José del Progreso, Vergel, Rancho del Toro, Los Ocotes, son de los más afectados por diversos megaproyectos. En Chiapas prácticamente todas las zonas del estado, como documentan muy puntualmente Arellano, Cornejo y Olivera (2016), sufren daños las regiones Altos, Fronteriza, Sierra, Norte y Norte-Selva; o municipios como Venustiano Carranza, Las Rosas, Socoltenango, Teopisca y Amatenango del Valle (Henríquez, 2017: 28) se oponen al despojo de sus bienes colectivos, a la devastación del medioambiente, sobre todo por el aprovechamiento de sus cuerpos de agua y por la extracción de minerales y en general de los bienes naturales. Una parte de los datos aquí presentados forman parte del extenso recuento de casos que fueron presentados ante el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), Capítulo México, en la Segunda Audiencia Temática: Devastación Ambiental y Derechos de los Pueblos en la Ciudad de México, del 15 al 17 de septiembre de 2013, y en la Audiencia Final del TPP que se llevó a cabo del 12 al 15 de septiembre de 2014, en la misma ciudad.

tropolitana del valle de México y Toluca; este proyecto devastaría casi un millón de metros cuadrados de un bosque que provee servicios ambientales al país, fundamentalmente la provisión de agua; además de las afectaciones a la flora y fauna y lo que a futuro es nefasto, el “florecimiento” inmobiliario que acompaña a este tipo de desarrollos de vías de comunicación. Uno de los daños que por lo general no son considerados en los desarrollos neoliberales es el que se ocasiona a los bienes culturales. En este caso este bosque significa para las comunidades indígenas de la zona un sitio sagrado donde están establecidos lugares de veneración —algo semejante ocurre con el territorio huichol, también amenazado por diversos megaproyectos— y rutas sagradas en las que se llevan a cabo diversas ceremonias religiosas (Peña, 2018).

Estas comunidades han sufrido toda clase de acoso y represión, incluyendo la detención de más de veinte personas, la violación de sus derechos como comuneros y pueblos indígenas, por lo que han mantenido una resistencia con estrategias que a nivel legal, político y social buscan impedir la construcción de esta autopista (Peña, 2018).

El segundo caso que presento es el del pueblo de Xoco, y las colonias Santa Cruz Atoyac y General Anaya que se ubican en las delegaciones Coyoacán y Benito Juárez de la Ciudad de México, una de las zonas más golpeadas por los sismos de septiembre de 2017; ahí sus habitantes llevan varios años luchando contra varios proyectos inmobiliarios. Entre ellos, el más grande es el denominado “Ciudad Progresiva Mitikah”, que incluye siete torres, una de ellas de 60 pisos y que tendrá uso mixto: habitacional, comercial, oficinas y hotel; en otra se prevé una clínica de 12 pisos; las otras cinco de 21, 32, 11, 18 y 26 niveles, serán para uso habitacional y comercial (Díaz, 2013).

Según el testimonio recabado por Díaz (2013), el pueblo de Xoco tiene 3500 habitantes y con el nuevo proyecto se calcula que en la zona se construirían más de 2500 departamentos, por lo que habría un aumento poblacional de 10 000 personas, con los incrementos en las necesidades de servicios, ya de por sí insuficientes en la zona, así como el cambio radical en las formas de vida del pueblo, en detrimento de las relaciones comunitarias.

Además de a este enorme proyecto, se oponen por lo menos a otros diez, como las torres Agatha Popocatepetl, Atmósfera Coyoacán, City Tower Park Grand y Green Tower. Entre sus principales preocupaciones, que ya externaban en 2013, estaba también la sobreexplotación de los mantos freáticos que, combinados con las fallas geológicas que existen en la zona, podrían ocasionar tragedias. En septiembre de 2017 presenciamos cómo las exigencias

de estos vecinos estaban más que fundadas, precisamente en estas colonias —y cerca de dichos proyectos, en marcha o terminados— se derrumbaron o dañaron completamente numerosos edificios.

Además de estas áreas que ahora padecen no sólo los daños y perjuicios ocasionados por los megaproyectos que estaban en curso y que habían afectado a las comunidades, en todo el país las políticas, tanto de las esferas públicas como de las privadas, siguen el mismo patrón: construir destruyendo, violando todas las normatividades, pasando por encima de los derechos más elementales para obtener ganancias a toda costa. Menciono a continuación algunos de los estados, además de los ya mencionados, que de manera más organizada y durante periodos más extensos, se han opuesto a megaproyectos de todo tipo que los agravian: Hidalgo, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Durango, Guerrero, Nayarit, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tlaxcala y Veracruz.

En México hay por lo menos 170 focos de lucha tanto en zonas rurales como urbanas; coincido con la interpretación que hace López Monjardín (Coronado y López, 2014: 30–33) de que se pueden identificar en estas luchas contemporáneas “seis ámbitos de conflicto en las comunidades rurales que no son excluyentes y a menudo se sobreponen”: la resistencia de los pueblos originarios, la resistencia de los pueblos al despojo en nombre de un desarrollo que sólo sirve a los poderosos, la dimensión ambiental en la defensa de las tierras y los territorios, la lucha por el agua, la lucha de las mujeres, la resistencia de las comunidades contra programas gubernamentales que los dividen, como el Procede. Y no son sólo las comunidades del ámbito rural las que sufren los embates de este neoliberalismo depredador; no hay lugar del país que no se vea afectado por los megaproyectos y sus nefastas consecuencias.

Las luchas contra los megaproyectos después de los sismos

La situación que ya vivían los pobladores de la República Mexicana, y sobre todo del centro, se ha agravado de manera drástica por los daños que se generaron con los sismos. Las poblaciones más afectadas por estos desastres son: Oaxaca, la Ciudad de México, el Estado de México, Puebla, Chiapas y Morelos. Innumerables poblaciones están devastadas, tanto en la infraestructura habitacional como en los sistemas de servicios del agua o las vías de comunicación. Esta situación profundiza las ya de por sí precarias condiciones de sus pobladores que, además, se encontraban en procesos de

lucha y resistencia contra proyectos de todo tipo, que afectaban su vida cotidiana y que vulneraban sus derechos.

Como se pudo observar en septiembre, los terremotos dejaron al descubierto, sobre todo en la Ciudad de México, que los mayores daños se concentraron en delegaciones que tenían múltiples acusaciones por un desarrollo inmobiliario sin freno y que no acataba las normas existentes: se construyen pisos de más que no son legales, no se cuidan los entornos, se afecta a las construcciones cercanas sin importar el tipo y tamaño de la afectación, se infringen las normas o incluso se hacen modificaciones a éstas sin ningún tipo de estudio y a pesar de las oposiciones de los vecinos, de académicos o estudiosos del fenómeno urbano; las consecuencias se evidenciaron, por ejemplo, con los múltiples derrumbes y con la gran cantidad de daños a más de 3846 inmuebles en la Ciudad de México, 1600 viviendas en el Estado de México, más de 3000 en Puebla, 70 167 en Oaxaca y 58 365 en Chiapas (Solís, 2017: 13). Eso tomando en consideración las “cifras oficiales” porque, como denunciaron grupos organizados de damnificados, hay muchos otros inmuebles que no se contabilizaron; a eso hay que agregar las afectaciones a la infraestructura urbana: escuelas, hospitales, calles y avenidas, tuberías de agua, electricidad, etcétera, todos ellos cuantiosos daños económicos, pero sobre todo aquellas afectaciones que no pueden pagarse con dinero: los muertos y heridos que se ocasionaron. Según los urbanistas Ricardo Daniel Coronado Altamirano y Sergio Chua Torres, en un “diagnóstico exploratorio e hipótesis preliminares de las causas y acciones postsismo”, de las 228 personas que murieron el 19 de septiembre, al menos 89 fallecieron en diez edificaciones donde hubo corrupción (Servín, 2017: 30).

Los terremotos que las autoridades insisten en llamar “fenómenos naturales” tienen estos graves efectos en las poblaciones que son vulnerables, susceptibles a sufrir daños, pero estas debilidades se acrecientan porque, como señala Ruiz (2012: 13), deben entenderse como una condición, circunstancia o predisposición resultado de una susceptibilidad, unas fragilidades y una falta de capacidad para recuperarse, es decir, existe una predisposición a causa de la irresponsabilidad, la impunidad, la corrupción de los funcionarios y por la pobreza y precariedad de las condiciones de vida de muchos de los ciudadanos. En el caso de estos estados afectados de manera extrema por los sismos, la predisposición estaba dada por las características de las construcciones que se vinieron abajo, por haber permitido que se construyeran de esa manera y no siguiendo protocolos que impidieran su colapso. Coincidió plenamente con la manera en la

que Ruiz define los desastres naturales: “no son eventos anormales e impredecibles, sino que son características físicas normales de las áreas donde ocurren” (Ruiz, 2012: 16). En esta apreciación están de acuerdo cada vez más especialistas, como lo señaló Alejandra D’Hyver, coordinadora de acción humanitaria de la organización Oxfam México, al enfatizar que:

Los daños por los sismos están relacionados directamente con las “vulnerabilidades estructurales” que ya existían desde antes de los sismos y que no pueden considerarse “naturales”, puesto que afectan en mayor medida a quienes sufren de condiciones de desigualdad económica y, por tanto, carecen de oportunidades que otros sí tienen (Camacho, 2017: 6).

México se encuentra en una zona sísmica, entonces ¿por qué se permite edificar construcciones que pueden sufrir graves afectaciones con un temblor?, ¿por qué se otorgan permisos para modificar áreas destinadas a otros usos sociales?, ¿por qué se alteran los entornos sobredensificando barrios y colonias tradicionales?, si existe el conocimiento suficiente para “predecir” que los sismos se van a presentar de manera constante. Muestro a continuación sólo algunos ejemplos que ilustran esta vulnerabilidad creada a partir de la ineficiencia y la corrupción, y que forma parte de estos patrones de conducta que van a transformar un “fenómeno natural” en un desastre o una tragedia:

1) Se autorizó a dos constructoras en Cuautitlán Izcalli la construcción de mil 418 viviendas de interés social que presentaron en los primeros días de ser ocupadas, fisuras, goteras y diversos daños (Chávez, 2017: 5).

2) Se encontraron diversas irregularidades en un dictamen sobre el estudio de impacto urbano que emitió la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda/Seduvi para la construcción de 409 viviendas en la calle de Rubí 38 en la Delegación Tlalpan; entre las irregularidades destaca que el estudio correspondía a otro conjunto habitacional, así como varios requisitos que no cumple la obra (González, 2017: 29).

3) Se identificaron al menos 32 inmuebles que sobrepasan el número de pisos permitidos en varias delegaciones de la Ciudad de México, algunos de ellos fueron demolidos por las autoridades (Romero, 2017: 20).

4) En Tlalpan la delegada denunció la existencia de 120 desarrollos inmobiliarios ilegales, entre ellos uno ha sido clausurado en diez ocasiones (Bolaños, 2017: 28).

5) En el mes de mayo, los vecinos de las colonias Roma y Condesa “formaron un frente de lucha contra la violación a normas ambientales y de desarrollo urbano y la depreciación del suelo por el llamado ‘cártel inmobiliario’ que ha destruido edificios catalogados y/o edificado más niveles de los permitidos en por lo menos 15 casos” (Gómez, 2017: 25).

6) En el mes de abril, “organizaciones civiles y vecinales del sur de la capital convocaron a todos los movimientos en contra de la vorágine de desarrollos inmobiliarios en la ciudad a hacer un frente común” (González, 2017: 34).

7) El 6 de septiembre se dio a conocer un estudio realizado por Silvia García Benítez, investigadora de la Subdirección de Estructura y Geotecnia del Instituto de Ingeniería de la UNAM, que daba cuenta de graves riesgos en la colonia Agrícola Oriental debido a la “incorrecta atención a deformaciones en el suelo, deficientes reparaciones en la infraestructura hídrica y posible presencia de oquedades bajo las calles y construcciones”; en el mismo documento se recomienda no permitir edificaciones de más de dos niveles (Bolaños y Ramírez, 2017: 32).

8) “Semanas antes del temblor, habitantes de la colonia Zacahuitzco denunciaron ante las autoridades de la delegación Benito Juárez que se realizaban trabajos irregulares en el edificio de Bretaña 90, que colapsó con el sismo” (González, 2017: 15).

Éstos son sólo algunos ejemplos de lo que es una constante en el país, pero que, como señalé antes, no se queda en simples incidentes, sino que tienen graves consecuencias. El colmo de la situación es que estas informaciones, así como múltiples alertas, con estudios y dictámenes diversos, como el del Instituto de Ingeniería de la UNAM que desde 2009 alertó al gobierno del Distrito Federal de fallas en las edificaciones, como “la separación entre inmuebles o plantas bajas débiles por privilegiar locales de comercio” o los límites en los pisos para edificar y que mostraban problemas en la mayoría de los edificios de vivienda de tres a nueve niveles erigidos a partir de 2004 (Navarro, 2017: 07), incluido el Atlas de riesgo elaborado

por la UNAM y el CENAPRED, eran conocidos por las autoridades y fueron, por lo menos ignorados, si no es que ocultados, como señala Enrique Galván, “para que el *pulpo* inmobiliario prosperara” (Galván, 2017: 6). Entonces se puede afirmar que las condiciones de vulnerabilidad son resultado de la mala planeación, de las políticas públicas inadecuadas, de la corrupción y colusión de las autoridades y de los poderes públicos y privados; incluso se puede observar que cada que ocurre otro “desastre natural” se presentan nuevas oportunidades para el saqueo de los recursos públicos, para nuevos y grandes negocios de aquellos que participan en los salvamentos, las reconstrucciones, y las obras de “beneficencia” para las víctimas, como señalan damnificados de diecisiete zonas afectadas en la Ciudad de México quienes denunciaron que “la reconstrucción y/o rehabilitación de inmuebles dañados por el sismo significará un ‘gran negocio’ para las inmobiliarias, auspiciado desde el gobierno capitalino mediante la redensificación de edificios y el ofrecimiento de créditos que implicará ‘pagar casi dos veces más lo prestado, por una vivienda de 50 metros’ (Gómez, 2017: 31).

Ahora, a las luchas previas contra los megaproyectos se suman las nuevas demandas por una reconstrucción que tome en cuenta las necesidades de los afectados, y que no siga la lógica previa de despojo. Sin embargo como se puede observar, las autoridades gubernamentales tienen en mente una reconstrucción que exprima los ya de por sí exigüos recursos de los damnificados. En la Ciudad de México, por ejemplo, la Ley del Programa para la Reconstrucción, Recuperación y Transformación de la ciudad de México que propuso Miguel Ángel Mancera, Jefe de Gobierno, plantea otorgar “créditos” a los damnificados que se quedaron sin casa, que los obligaría a pagar mensualidades de 15 000 pesos durante 15 años, estos pagos supuestamente sólo cubren los intereses de un crédito para volver a edificar sus viviendas. En una entrevista (Villamil, 2017: 21) Dolores Padierna señala que los préstamos pueden ser hasta de dos millones de pesos y que a una tasa del 10% tendrían que pagar 17 000 pesos mensuales. Esta cantidad para un “préstamo” es excesiva, sobre todo considerando que el salario mínimo en el país no llega ni siquiera a cien pesos diarios y que muchos de los damnificados son jubilados y perciben una pensión miserable.

En los estados más afectados, se proporcionan algunas dádivas sobre todo a aquellos que previamente estaban inscritos en padrones gubernamentales de ayuda, como el Progresas, ahora Prospera, Programa de Educación, Salud y Alimentación, o el Procede, Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares

que “pastorean” a los ciudadanos otorgándoles recursos míseros a cambio de sus votos en épocas electorales, mientras que a grupos opositores al régimen o en zonas de mayor conflicto social no se proporciona ningún tipo de ayuda.

Por ejemplo, en el municipio de San Francisco Ixhuatán, en la costa del Istmo de Tehuantepec, donde quedaron prácticamente destruidas las comunidades de Cerro Grande, Río Viejo, Chahuities, Los Morros y La Integral, la primera “ayuda” llegó cuatro días después del sismo y a cuentagotas (Olivares, 2017: 13). Lo mismo sucedió en múltiples comunidades de Oaxaca, Chiapas, Puebla y el Estado de México, que han recibido míseras despensas por tiempos limitados.

Frente a la emergencia, de manera precaria y con múltiples dificultades, en el mes de noviembre los damnificados comenzaron a agruparse en organizaciones. Surgió una Coordinadora de Damnificados Regional en Oaxaca y una en la Ciudad de México que aglutina a varios grupos de afectados de la urbe. Aquí podemos establecer una diferencia con lo ocurrido en 1985, cuando las víctimas de los sismos se unieron con mayor rapidez y además pudieron plantear una agenda común, sobre todo porque en las zonas afectadas ya existían organizaciones previas; por ejemplo, los habitantes de los cuartos de azotea de Tlatelolco, muchos grupos de inquilinos en el centro, Tepito y las colonias Guerrero y Morelos, el sindicato de las costureras, entre otros; estos grupos, desde los primeros momentos de la tragedia, se organizaron para los rescates y al paso de los días unificaron sus demandas para hacer frente a los planes gubernamentales para la reconstrucción, logrando que, por ejemplo, el Programa de Renovación Habitacional Popular, que tenía la intención de desarticular y detener al movimiento, diera soluciones por lo menos parciales a las demandas. Destacan las expropiaciones de predios a favor de las víctimas, la agilización de trámites y las reparaciones de las viviendas menos dañadas; también se evitó en gran medida el manejo discrecional y corporativo de los programas gubernamentales. Además, esta primera organización de damnificados fue el inicio de movilizaciones sociales más amplias en demanda de vivienda y de condiciones más dignas para habitar en la Ciudad de México y de la constitución de agrupaciones que lograron la edificación de miles de viviendas en los siguientes años con créditos de interés social que beneficiaron a las familias pobres de esta ciudad (Sánchez, 2004).

En el momento actual, transcurrieron casi dos meses después de los sismos cuando los nuevos damnificados comenzaron a poner en práctica algunas acciones conjuntas, aunque se encuentran

de todas maneras fragmentados, se hacen intentos por una organización mayor, con resultados aún inciertos.

En este mismo lapso los gobiernos de la Ciudad y Federal presentan diversas estrategias para contenerlos, desactivarlos y acallarlos: desde el inicio de la emergencia se incita a tratar de volver a la normalidad en el menor tiempo posible, se hacen llamados para restablecer el orden cotidiano, en los trabajos, en las calles, incluso desde las instancias de educación como las universidades; pero cómo volver a la normalidad, mientras miles de familias permanecen a la intemperie, sin hogar, sin bienes, sin espacio, los niños sin escuelas, los trabajadores sin empleo, sin lugar de trabajo, aún ahora hay muchas personas que ofrecen sus servicios, ya de por sí precarios: el peluquero de barrio, el tintorero, tienen que ejercer sus oficios en la calle. Al referirse a las cifras de la tragedia, tratan de minimizarlas, se ocultan datos, la información se proporciona de manera parcial y se cambia con frecuencia, o no se presentan censos completos de los daños.

En cuanto a la gente que perdió su casa, al principio se permite la instalación de campamentos, que a los pocos días comienzan a ser hostigados para que desaparezcan o por lo menos que no se hagan permanentes y que no estén a la vista de los transeúntes, con el argumento de que se les proporcionan 3000 pesos para irse a rentar en lo que se soluciona el problema de la vivienda, pero la ayuda se limita a tres meses, en diciembre de 2017 ya se acabó la “ayuda” y la gente continúa sin lugar para vivir; a las pocas semanas se desalojan también los albergues; todas estas acciones con el fin de evitar que los afectados se encuentren juntos, obligando a que se dispersen y se alejen de los sitios dañados, a fin de cuentas su propio lugar, su patrimonio, sus bienes, exigiendo una “normalización” de la vida cotidiana.

Otra acción que se lleva a cabo en un segundo momento es derribar y limpiar para borrar toda evidencia de la corrupción, de las incompetencias, de los cochupos que se hicieron para obtener licencias de uso de suelo, de construcciones con documentación falsa, de firmas compradas a “responsables de obra”, de autoridades voraces que otorgan permisos de todo tipo sin que medie estudio alguno de impacto ambiental, de riesgo, de previas condiciones de los subsuelos y de las posibles afectaciones a las construcciones aledañas, mucho menos de los impactos a las poblaciones circundantes.

El 3 de octubre se presentó una denuncia penal en la Procuraduría General de Justicia de la Ciudad de México que solicita inves-

tigar “a quienes pudieron haber cometido los delitos de homicidio doloso, fraude específico y uso ilegal de atribuciones en la emisión de licencias de uso de suelo y construcción” (Gil, 2017: 20). Esta demanda la encabeza el abogado Luis Manuel Pérez de Acha y un grupo de escritores, arquitectos, académicos y activistas sociales. Pero son pocas las denuncias que pueden prosperar; según Edmundo Garrido Osorio, Procurador de Justicia de la Ciudad de México, las delegaciones sólo cuentan con documentos oficiales de dos inmuebles que servirían para indagar los colapsos (Díaz-González y Valdez, 2017: 6), a pesar de que, según datos de la Procuraduría General de Justicia capitalina, se abrieron 163 carpetas de investigación (Gómez, 2017: 31). Por lo que, como la experiencia indica, muy poca justicia llegará a los afectados.

En estas breves pinceladas no se alcanza a expresar el verdadero y profundo significado que tienen para los seres humanos los daños que se generaron con los sismos o las afectaciones que ya sufrían con los megaproyectos y sus nefastas consecuencias. Sin embargo la gente, las comunidades, los colectivos siguen sus procesos organizativos. A continuación, también de manera breve, proporciono algunos elementos para entender las dificultades de estas luchas.

Justicia y derecho a saber

La organización comunitaria no solamente tiene costos en cuanto a los daños “materiales” que sufren las comunidades, en los procesos de lucha muchos de los ciudadanos organizados son víctimas de acoso, persecución, represión y muerte; los organismos defensores de derechos humanos han contabilizado cientos de agresiones contra defensores de derechos humanos o contra diversos líderes sociales o personas pertenecientes a grupos que realizan protestas y son violentados de muy diversas formas; en un diagnóstico presentado por la Red Nacional de Defensores de Derechos Humanos en México en sólo tres años, de 2012 a 2014, se contabilizaron 615 agresiones que se dividen en intimidación y hostigamiento psicológico, calumnias, señalamientos y campañas de desprestigio, amenazas, advertencias y ultimátums, restricciones a la libertad de expresión, detención ilegal y arresto. Esta problemática no sólo no ha variado, sino que se ha recrudecido en los últimos años. 2017 ha sido reconocido como el año más violento en todos los sentidos y particularmente en cuanto a las agresiones contra los periodistas, lo que nos pone en igualdad de circunstancias que países que viven una guerra abierta, como Siria.

Quienes acompañan estas luchas desde el ámbito legal, como abogados, defensores de derechos humanos, o desde el área de la información, como periodistas o comunicadores —que informan sobre las organizaciones y sus movilizaciones o luchas— sufren esta sistemática y organizada persecución.

Por eso, contribuir a la construcción de la memoria y a la visibilización, y por otra parte conocer los modos de operación de estas dinámicas, es fundamental en los procesos de resistencia.

El despojo de los bienes públicos es un proceso continuo, expansivo y cada vez más profundo, que se lleva a cabo de una manera más voraz y acelerada en el país, y por lo tanto es un evidente retroceso en la procuración de justicia y básicamente en los derechos humanos. Reflexionando sobre lo más elemental, según la Declaración Universal de los Derechos Humanos,² entre los derechos fundamentales se encuentran el artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona. Artículo 17: Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad. Artículo 19: Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión. Artículo 20: Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación. Artículo 25: Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales.

En resumen, estos derechos implican que las personas tengan una vida digna, un espacio que proporcione los satisfactores necesarios para la subsistencia del ser humano. Y, como resulta evidente, estos derechos no tienen pleno cumplimiento en México, tampoco aquellos que se consignan en la Constitución y en diversas reglamentaciones vigentes en el país, mucho menos en la gran cantidad de tratados internacionales que los mandatarios firman, sin darles ningún cumplimiento, por lo que es importante pugnar no sólo por mantenerlos y hacerlos vigentes, sino por extenderlos, ampliar sus rangos, porque aquellos derechos que están res-

2 Disponible en <<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>>, consultado el 15 de diciembre de 2017.

tringidos, que son limitados, abarquen aspectos que no han sido considerados. Hay dos ámbitos que están invisibilizados y también forman parte del conjunto de derechos que son empujados para minimizarlos o desaparecer; se trata del Derecho a Saber y el Derecho a la Resistencia, particularmente en el caso de los daños y afectaciones que sufren las personas y comunidades por los megaproyectos.

Una de las primeras estrategias que siguen las esferas gubernamentales y privadas que tienen intereses en los megaproyectos, o ahora con la atención a damnificados y la reconstrucción, es el ocultamiento o dosificación de la información a los interesados y a la sociedad en general; también se suele acompañar de la propagación de versiones falsas, rumores y tergiversación de datos y un cúmulo de estrategias como el tortuguismo y la burocratización de cualquier petición o trámite para que la gente no tenga acceso a la información real que atañe a su problemática.

En cuanto al Derecho a Saber, se le conoce, en su versión restringida, como el derecho a la información, y en nuestro sistema político la institución que se encarga de su observancia es el IFAI, Instituto Federal de Acceso a la Información. Su acción se limita a hacer “transparentes” las gestiones gubernamentales y a ofrecer información, claro, siempre a petición de los ciudadanos. Según la senadora Laura Rojas (2015), en 1977 se realizó la primera reforma a la Constitución que estableció el acceso a la información como un derecho. Esta reforma no logró cambios sustantivos, porque estaba limitada “a que los ciudadanos fueran informados sobre los programas y plataformas políticos, a manera de garantía electoral”. Hasta 2002, a partir de un proyecto de iniciativa de ley presentado por un grupo de expertos denominado Grupo Oaxaca, durante el Seminario Nacional “Derecho a la Información y Reforma Democrática”, se establece la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental.

En esta ley se reconoce que “el DAI [Derecho a la Información] es un derecho humano universal, ya que es inherente a las personas la necesidad de conocer información sobre los asuntos que les competen. Además, es un derecho indispensable para ejercer las libertades de pensamiento y de expresión” (Rojas, 2015).

Otros conceptos fundamentales de la materia impulsados por el Grupo Oaxaca son: que toda la información pública le pertenece a las personas; como norma debe haber siempre una máxima apertura de los poderes del Estado; es necesario

establecer y cumplirse la obligación de publicar y entregar a las personas la información que posee el Estado; los procedimientos para dicha publicidad y entrega deben ser ágiles, sencillos y a costos mínimos; debe haber mínimas excepciones a la norma de máxima apertura; debe seguirse la pista del dinero; debe haber consistencia jurídica, promoverse el federalismo y es necesario contar con un organismo autónomo para promover la apertura de la información (Rojas, 2015).

Pero ¿cómo va a solicitar información un ciudadano si no se ha enterado de que algún tipo de acción gubernamental que se está fraguando puede ocasionarle daños o afectaciones? Parece un sinsentido, pero en la realidad esto es lo que sucede. En la mayoría de las ocasiones, la gente no tiene la posibilidad de solicitar información que le permita saber con claridad las características de los proyectos y mucho menos cuáles pueden ser las afectaciones para su persona o comunidad. Ahora, con los sismos, señala Margarita Favela, especialista del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades de la UNAM:

Las burocracias federales y local barajan posibilidades (con diversos planes y programas), califican necesidades, proponen garantías, juegan con montos y cifras y programas siempre pasajeros, cuya intención principal es desconcertar, distraer, confundir, no sólo a los afectados sino a todos los ciudadanos (Arellano, 2017: 12).

En la investigación que actualmente realizo,³ y que versa sobre los despojos por megaproyectos, en la mayoría de los casos las comunidades o los ciudadanos no se enteraron de los proyectos hasta que ya estaban en marcha. La opacidad, la mentira y el ocultamiento de la información es una constante, parte de la estrategia para que la gente no se organice ni proteste; sobre todo, porque también en casi todos los megaproyectos hay violaciones de todo tipo a las diversas legislaciones nacionales e internacionales. Mientras el proyecto está en marcha en cualquiera de sus etapas, los colonos, ejidatarios, pueblos indígenas, vecinos, comerciantes y afectados en general comienzan un proceso de organización. Llevan a

3 Algunos de los datos aquí expuestos forman parte de la investigación titulada *Análisis de las múltiples acciones de protesta social contra los megaproyectos y las consecuencias de la urbanización salvaje en México*.

cabo protestas de diversos tipos dependiendo de la capacidad de los grupos, estrategia que consume los muchas veces ínfimos recursos de sus participantes. Cuando los grupos tienen experiencia previa o alguna asesoría por parte de otras organizaciones sociales, civiles o de derechos humanos, comienzan otra vertiente de lucha que es la estrategia legal, que también tiene vericuetos que pueden durar años o décadas y tener desenlaces imprevisibles; comienzan con peticiones, interponen amparos, juicios de diversa índole según el tipo de propiedad, de daño o de comunidad de la que se trate y ante las más diversas autoridades: tribunales agrarios, jueces de todos los distritos, locales y federales, Suprema Corte de Justicia de la Nación, hasta tribunales internacionales, estrategia que también consume recursos, sobre todo económicos, de los colectivos y que no siempre tiene resultados positivos porque requiere en especial de la habilidad de algún equipo de apoyo legal.

Otra línea en la lucha de los afectados es llevar a cabo una política de alianzas, así como de visibilización de su problemática, sobre todo en medios de comunicación y ahora en las redes sociales. Por último, dedican también mucho esfuerzo y recursos a la defensa, porque en todo este trayecto su lucha es criminalizada y sus participantes son hostigados, amenazados, perseguidos, encarcelados e incluso asesinados por iniciar o persistir en las reivindicaciones.

Es evidente que el Estado mexicano en sus diversos niveles viola sistemáticamente los derechos de las poblaciones afectadas por los proyectos y las políticas públicas, no sólo en lo que se refiere a ser consultadas al respecto, sino también a ser informadas de dichas iniciativas, incluso cuando suponen el despojo y la destrucción de sus hogares, sus territorios, sus espacios de trabajo y sus tierras de cultivo. En muchas ocasiones se alude al pretexto de que las obras, las expropiaciones o los desalojos se realizan por el bien común, como en el caso de las carreteras o las presas, pero estas obras, pagadas por el erario, en realidad benefician al capital privado ya que en su mayoría se concesionan a particulares.

Regresando a los daños generados por los megaproyectos, y ahora por los desastres que dejaron los terremotos, éstos son incontables e incalculables, pero podemos mencionar por ejemplo: afectaciones a la salud y a la vida en general; las modificaciones del lugar en que se habita cambian la forma y ritmos de vida; lo que nos rodea, las relaciones humanas, afecta totalmente el entorno social; se ocasionan cuantiosas pérdidas económicas; se invierte más tiempo y esfuerzo para realizar las labores cotidianas, como transportarse de un lugar a otro, visitar a los amigos o

familiares, socializar con los vecinos, hacer las compras; con los cambios se afectan los vínculos sociales que la familia había establecido, sus redes económicas y de apoyo y en general su modo de vida.

Una de las afectaciones más importantes que ocasionan los megaproyectos y por supuesto los “desastres naturales” es el daño patrimonial; la familia lo pierde todo, no sólo la casa y el lugar en que se habitaba, sino todos sus bienes. Los “apoyos” gubernamentales, cuando los hay, ya sea por desastres o por expropiaciones, nunca cubren de manera equitativa, ni compensan el costo real de las afectaciones, mucho menos consideran los daños intangibles que señalé antes. Y cuando el Estado no brinda ni siquiera esa mínima compensación, el esfuerzo de la familia para recuperar lo perdido es incommensurable y puede llegar a afectar la salud física y mental y hasta la vida misma.

Desde antes de los terremotos una gran cantidad de grupos defendían sus viviendas, sus pueblos, sus territorios, varios de estos colectivos atraviesan por situaciones límite, a punto de ser expulsados de sus territorios o hábitats, padeciendo enfermedades mortales, viviendo en entornos destruidos, contaminados hasta niveles tóxicos para la vida, enfrentando juicios y demandas infundadas, etcétera. A ellos se les suman las miles de familias que lo perdieron todo y que viven en la calle o en situaciones muy precarias, cuyas viviendas están a punto de derrumbarse, que perdieron sus lugares de empleo, que se encuentran en “limbos” jurídicos por no contar con documentación que les pudiera servir para cobrar seguros o defender un patrimonio, etcétera.

Pero no bastan los números para medir estos agravios e injusticias, hay que ponerle nombre a los afectados y a los responsables; ya mencioné antes comunidades, colonias, barrios y estados, ahora voy a mostrar algunos ejemplos que permiten acercarnos a la magnitud del daño que estos agravios e injusticias ocasionan en todos los aspectos de la vida de las personas: en la colonia Villas Centro-americanas, de la delegación Tláhuac, una fractura partió en dos veinte departamentos y diez casas; ahora treinta familias viven en la calle, en carpas o con familiares; varios de estos damnificados habían comprado sus departamentos con créditos hipotecarios y ahora no saben si podrán recuperar su patrimonio, no sólo porque las viviendas están inhabitables y será necesario derrumbarlas, sino porque el suelo de una gran parte de la delegación Tláhuac está fracturado. Los estudios que se han realizado son contradictorios, tanto en el problema como en las posibles “soluciones”; a

esta dramática situación habrá que agregar que los conflictos políticos en la Ciudad de México ralentizan los “apoyos” que pueden brindarse a los afectados. La mayoría de estas familias de recursos bajos viven ahora en condiciones de extrema precariedad y es imposible predecir cuándo y cómo puede cambiar su situación (Reza, 2017: 16).

Un segundo caso en donde se puede mirar la dimensión de la tragedia es el del señor Lauro Cantú de 79 años, que perdió su departamento en Patricio Sanz 73 (López, 2017: 14), pero que por su edad ya no es sujeto de crédito; y entonces ¿cómo podrá acceder siquiera al “Programa de Reconstrucción”? Ese departamento era su único patrimonio y lo que le permitiría subsistir los últimos años de su vida; el edificio será demolido, él no tenía seguro ni tampoco pensión, no está casado y no tiene hijos, ni siquiera podemos imaginar a dónde irá a parar; tal vez le suceda lo mismo que a la señora Conchita Preciado, maestra de piano, de más de 80 años de edad, habitante de un edificio en el Centro de la Ciudad de México, quien tras sufrir el desalojo de la vivienda en que había vivido por décadas, tuvo que ser trasladada a un asilo, debido a que quedó en total desamparo (Ramírez, 2015: 41). Este hecho fue producto del terremoto, pero es también un efecto de la negligencia, la corrupción y la injusticia que viven a diario muchas familias en México.

Los casos de este tipo que se padecen en el país son interminables y se incrementan día con día; hay problemáticas que llevan años o décadas sin resolverse, como la de las poblaciones de Temacapulín, Acasico y Palmarejo que están condenados a desaparecer, pues con el proyecto de la construcción de la presa El Zapotillo se pretende inundarlos y reubicarlos en otra zona. La mayoría de los megaproyectos se realizan sin considerar las graves afectaciones que ocasionan a los grupos humanos; este caso implica, por ejemplo, cambiar a la población completa de tres pueblos, sin pensar en la modificación total de sus formas de vida. Y no son sólo estas comunidades las que están afectadas por la construcción de presas, otros casos similares son los de la Presa La Parota, en donde las organizaciones de la Asamblea Popular del Pueblo de Guerrero se oponen a su construcción y los afectados por la presa La Yesca en Jalisco y Nayarit.

Muchos otros pueblos sufren devastación por proyectos mineros o energéticos, entre los más graves están los de las familias nahuas de Jalisco y Colima que fueron despojadas por el “Consortio Minero Benito Juárez Peña Colorada S.A. de C.V., filial de la multinacional minero ítalo-argentina Ternium” (Concha, 2016:

15) y que resisten desde 1985 a pesar de sufrir acoso, amenazas, asesinatos y encarcelamientos totalmente injustos y contrarios a los derechos humanos; o la comunidad de Salaverna en Zacatecas, acosada por la compañía minera Frisco-Tayahua que comenzó a demoler sus casas para la extracción de cobre y oro.

No se puede dejar de mencionar a los habitantes del pueblo de San Salvador Atenco que resisten una segunda embestida para imponer la construcción de un aeropuerto para la Ciudad de México. Las comunidades o familias que padecen estos problemas, y quienes se han organizado en este tipo de luchas, plantean que las relocalizaciones, expropiaciones, y ahora la reconstrucción de las zonas afectadas por los terremotos o los cambios drásticos en el hábitat de los seres humanos, deben ser producto de un trabajo que tome realmente en cuenta a todos los involucrados —familias, instituciones, organizaciones comunitarias y gobierno local—, en donde se llegue a acuerdos consensuados para definir por qué, cuándo y cómo llevar a cabo estas acciones gubernamentales. Este proceso de concertación debe ser respetado y tiene que considerar muchos aspectos; mientras esto no cambie, se seguirá causando dolor y sufrimiento y, como consecuencia, la gente buscará organizarse.

Estas luchas no pueden criminalizarse y sus actores no deben ser tratados como delincuentes; hay que rescatar la memoria y considerar que el Derecho a Resistir, a oponerse a los actos de autoridad que se consideren nocivos o perjudiciales, está plasmado en la constitución y forma parte del “constitucionalismo moderno”. Según Leonel Rivero (2016), quien retoma a Roberto Gargarella, el Derecho a la Resistencia fue considerado uno de los derechos centrales y se plasmó en la Declaración de Independencia de Norteamérica, en la Declaración de los Derechos del Hombre y en la misma Constitución de Apatzingán en su capítulo cuarto, por lo que negar los derechos de la población, excluirlas de decisiones que les afectan, invisibilizarlos y criminalizarlos contraviene normatividades nacionales e internacionales. Como señalé, el estado de derecho en México sufre un grave retroceso, no solamente con la aprobación de la Ley de Seguridad Interior, sino también con una nueva ley mordaza que considerará como hecho ilícito la comunicación, a través de cualquier medio, de un hecho cierto o falso que pueda causar deshonor, descrédito, perjuicio o exponer al desprecio de alguien, con lo cual se cancelaría de facto el derecho a la libertad de expresión de cualquier ciudadano. Es increíble que no se pueda “comunicar”, incluso hechos que son verdaderos; ¿dónde

va a quedar el papel, por ejemplo, del periodismo de investigación, que se ha encargado de mostrar graves delitos que no son investigados por las procuradurías, o incluso el papel de los investigadores en la academia? Con este grave desvío de poder, que ya había sido demostrado en el profundo análisis realizado en el Capítulo México del Tribunal Permanente de los Pueblos, es cada día más evidente que es una tarea fundamental enarbolar, defender, recordar y hacer valer los derechos de las personas y que su defensa debe ir más allá de lo “legalmente” establecido para ampliar el derecho hacia lo legítimo, hacia lo justo, hacia un verdadero respeto de la dignidad de los seres humanos.

Referencias

- Arellano, César (2017). “Como en 1985, los gobernantes buscan impedir la organización ciudadana”. En *La Jornada*, publicado el 24 de octubre de 2017. Política, p. 12.
- Arellano, Mauricio, Amaranta Cornejo y Mercedes Olivera (2016). *Organizaciones campesinas y de mujeres en Chiapas: Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir*. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Bartra, Armando (2016). *Goethe y el despojo. Los costos del progreso, el Sur, la incertidumbre, los demonios...* México: Ítaca/UAM-X.
- Bolaños, Ángel (2017). “En Tlalpan existen 120 desarrollos inmobiliarios ilegales: Sheinbaum”. En *La Jornada*, publicado el 18 de julio de 2017. Capital, p. 28.
- Bolaños, Ángel y Bertha Teresa Ramírez (2017), “En riesgo, colonos de la Agrícola Oriental por fallas en el suelo”. En *La Jornada*, publicado el 6 de septiembre de 2017. Capital, p. 32.
- Calderón, Georgina y Efraín León (coord.) (2011). *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*. México: Ítaca.
- Camacho, Fernando (2017). “Daños por sismos no son naturales; muchas veces son producto de negligencia: Oxfam”. En *La Jornada*, publicado el 15 de octubre de 2017. Política, p. 6.

- Capítulo México Tribunal Permanente de los Pueblos (2011-2014). (2016). *La Audiencia Final (12 al 15 de noviembre de 2014). Sentencia, Fiscalías y Relatorías*. México: Ítaca.
- Chávez, Silvia (2017). "Casas Krea entrega inmuebles en mal estado en Izcalli". En *La Jornada*, publicado del 23 de julio de 2017. Estados, p. 25.
- Concha, Miguel (2015). "Resistencia indígena en Jalisco contra la minería". En *La Jornada*, publicado el 25 de enero de 2016. Opinión, p. 15.
- Coronado, Marcela y Adriana López (2014). *Comunidades en movimiento*. México: Conaculta/INAH/ENAH/Ítaca.
- Díaz, Gloria Leticia (2013). "El DF paraíso de la inmobiliarias". En *Proceso*, publicado el 25 de abril de 2017. Disponible en <<http://www.proceso.com.mx/340079/el-df-paraíso-de-las-inmobiliarias>>, consultado el 13 de enero de 2018.
- Domínguez, Pedro e Ilich Valdés (2017). "Solo hay papeles para indagar dos colapsos". En *Milenio*, publicado el 1 de noviembre de 2017. Política, p. 6.
- Galván, Enrique (2017). "Dinero". En *La Jornada*, publicado el 23 de octubre de 2017. Política, p. 6.
- Gil, José (2017). "La corrupción mata". En *Proceso*, publicado el 8 de octubre de 2017, p. 20.
- Gilly, Adolfo y Rhina Roux (2015). *El tiempo del despojo. Siete ensayos sobre un cambio de época*. México: Ítaca.
- Gómez, Laura (2017a). "Desarrolladores inmobiliarios, únicos ganones con la reconstrucción: vecinos". En *La Jornada*, publicado el 7 de noviembre de 2017. Capital, p. 31.
- Gómez, Laura (2017b). "Crean en la Roma-Condesa frente contra el cártel inmobiliario". En *La Jornada*, publicado el 2 de mayo de 2017. Capital, p. 25.
- Gómez, Laura (2017c). "Inicia PGJ pesquisas por fraudes de constructoras". En *La Jornada*, publicado el 12 de octubre de 2017. Capital, p. 31.
- González, Rocío (2017a). "Vecinos denunciaron riesgos por obras en edificio caído en Benito Juárez". En *La Jornada*, publicado el 1 de octubre de 2017. Política, p. 15.

- González, Rocío (2016b). "Convocan organizaciones a formar un frente común contra la vorágine inmobiliaria". En *La Jornada*, publicado el 27 de abril de 2016. Capital, p. 34.
- González, Rocío (2017c). "Tribunal anula dictamen de Seduvi para edificar 409 casas en Rubí 38". En *La Jornada*, publicado el 3 de mayo de 2017. Capital, p. 29.
- Henríquez, Elio (2017). "Cientos repudian megaproyectos en Chiapas". En *La Jornada*, publicado el 3 de septiembre de 2017. Estados, p. 28.
- Ibarra, María Verónica y Edgar Talledos (coord.) (2016). *Megaproyectos en México. Una lectura crítica*. México: Facultad de Filosofía y Letras/UNAM/ Ítaca.
- Iglesias, Susana (2014). "Nos siguen pegando abajo". En *Milenio*, México, publicado el 8 de noviembre de 2014. Disponible en <http://www.milenio.com/df/nos_siguen_pegando_abajo-desalojos-desalojo_violento_en_colonia_Doctores_0_405559479.html>, consultado el 10 de abril 2016.
- López, Jannet (2017). "'He sobrevivido dos veces; las dos lo he perdido todo'". En *Milenio*, publicado el 30 de octubre de 2017.
- Navarro, Israel (2017). "Desde 2009, UNAM alertó de fallas en construcciones". En *Milenio*, publicado el 20 de octubre de 2017. Política, p. 7.
- Olivares, Emir (2017). "Las pequeñas comunidades de la costa de Oaxaca estamos olvidadas". En *La Jornada*, publicado el 13 de septiembre de 2017. Política, p. 13.
- Peña, Alejandra (2018). "¡Vamos a luchar como los guerreros de quienes descendemos, porque la tierra, bosques y agua son nuestros!". En *Somos el medio*. Disponible en <<http://www.somoselmedio.org/article/xochicuautila-historia-de-un-pueblo-en-resistencia>>, consultado el 10 de enero de 2018.
- Ramírez, Bertha Teresa (2015). "Desalojan a los moradores de un edificio que habitaron por décadas". En *La Jornada*, publicado el 23 de noviembre de 2015. Capital, p. 41.
- Redacción (2017). "Se unen vecinos de la Benito Juárez contra mega-construcciones". En *Aristegui Noticias* [En línea]. Disponible en <<https://aristeguinoticias.com/0804/mexico/se-unen-veci->

- nos-de-la-benito-juarez-contramegaconstrucciones/>, consultado el 12 de enero de 2018.
- Reyes, Carolina y Eduardo Cabrera (2013). “Vecinos en fuga; crece el número de casas abandonadas”. En Periódico Excelsior, México, publicado el 16 de diciembre de 2013. Disponible en <<http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/12/16/934011#imagen-2>>, consultado el 13 abril de 2016.
- Reza, Abraham (2017). “‘Casitas del Terror’ en Villas Centroamericanas”. En *Milenio*, publicado el 6 de octubre de 2017.
- Rivero, Leonel (2016). “El derecho a la resistencia ante la opresión del Estado”, publicado el 12 de julio de 2016. Disponible en <<https://desinformemonos.org/el-derecho-a-la-resistencia-ante-la-opresion-del-estado>>, consultado el 15 de julio de 2016.
- Rojas, Laura Angélica (2015). “Transparencia y derecho a saber en México: tercera generación (I)”. En *Excelsior*, México, publicado el 15 de marzo de 2015. Disponible en <<http://www.excelsior.com.mx/opinion/laura-rojas/2015/03/15/1013559>>, consultado el 10 de noviembre de 2015.
- Ruiz, Emma Leticia (2012). Antropología de los desastres, el caso de las inundaciones de agosto y septiembre de 2010 en la ciudad de Tlacotalpan, Veracruz (Tesis de maestría en Antropología Social). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Servín, Mirna (2017). “La corrupción mató a 89 personas cuando menos, señalan urbanistas”. En *La Jornada*, publicado el 10 de octubre de 2017. Capital, p. 30.
- Solís, Wendy (2017). “Reconstruir México”. En *Milenio*, publicado el 2 de octubre de 2017. Suplemento semanal, p. 13.
- Villamil, Jenaro (2017). Un plan que “endeudará a los damnificados”. En *Proceso*, publicado el 8 de octubre de 2017, p. 21.

Discurso sobre la violencia de género desde las voces de mujeres indígenas: una mirada feminista y descolonial

Juan Vicente López Rodríguez

Introducción

Este texto está basado en la tesis que presenté en abril de 2017 en la Universidad Iberoamericana Puebla como parte del proceso de titulación de la maestría en Comunicación y Cambio Social que inicié en agosto de 2014. El objetivo era analizar el discurso sobre violencia de género de las mujeres que laboran y participan en la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) Yoltika en Tlaola, Puebla, así como identificar, no sólo cómo se construye la diferencia-desigualdad de género en la comunidad, sino también reconocer si existen elementos propios de su cosmovisión, u otros provenientes de diferentes organizaciones, instituciones o del Estado, ajenas a las miradas de las participantes y cómo, a partir de esto, discuten, comparten, reformulan, combinan o cambian los conceptos como violencia, género, mujer y hombre y otros asociados a la violencia contra las mujeres.

La propuesta teórica que expuse en un inicio para estudiar dicho discurso provenía, sobre todo, de una autora y de una visión europea. Sin embargo, gracias a la invitación de la Dra. María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera a leer sobre los feminismos de(s)coloniales se introdujo una gran inflexión en la investigación, que se fundió con mi propia vida, y tomó un giro —descolonial— inesperado.

Por otro lado, a medida que avanzaban los semestres me percaté de que las premisas de la Comunicación para el Cambio Social (CCS) convergen con las de los feminismos descoloniales, ya que ambas

encuentran su punto de encuentro en que la investigación debe alentar “un proceso de diálogo y debate, basado en la tolerancia, el respeto, la equidad, la justicia social y la participación activa de todos” (Gumucio-Dagron, 2011: 37). Así, los principios de la CCS y algunas de las líneas epistémicas de los feminismos descoloniales confluyen en los puntos subsecuentes:

1) El respeto hacia el conocimiento local y el diálogo horizontal entre lxs¹ involucradxs.

2) Lxs partícipes de la investigación deben ser gestorxs de su propia comunicación.

3) En lugar del énfasis en la persuasión y en la transmisión de informaciones y conocimientos desde afuera, se promueve el diálogo, el debate y la negociación desde el lugar donde se realice la investigación.

4) Los resultados del proceso deben ir más allá de los comportamientos individuales, y tomar en cuenta las normas sociales, las políticas vigentes y el contexto.

5) La investigación debe propiciar el diálogo y la participación, con el propósito de fortalecer la confianza, el compromiso, la apropiación de la palabra y el fortalecimiento comunitario de lxs involucradxs en la investigación.

6) Se rehúsa el modelo lineal de transmisión de la información desde un centro emisor hacia un individuo receptor, y promueve un proceso cíclico de interacciones desde el conocimiento compartido por la comunidad y desde la acción colectiva.

Dichos principios me colocaron en otro lugar epistémico-metodológico; no se trataba de ir a instruir a las mujeres, adoptando un papel paternalista o un rol de investigador detentor de la única verdad que refuerza y procede de la universidad. En conjunto, tanto estos principios como lo que he descrito anteriormente de forma somera, me condujeron a las siguientes conclusiones en las que me centraré en el resto de este capítulo: el género ha existido desde el mundo precolonial, pero la modernidad lo transformó, exacerbando la desigualdad y dando lugar a formas de violencia letales para las mujeres y lxs sujetxs feminizadxs.² Además, las mujeres

1 Tal como señala Walsh (2013), el uso de la “x” (“lxs”) va en consonancia con el lenguaje desobediente y militante que pretende señalar la copresencia femenina y masculina, y de hombres y mujeres.

2 Con esta expresión quiero señalar a aquellxs personas que son investidas de atributos considerados exclusivos del mundo de “lo femenino” y, por lo tanto, son colocadxs en una posición inferior que legitima su subordinación, humillación y dominación. Siri-

participantes tienen interiorizados los discursos oficiales de violencia que provienen del exterior, los cuales están atravesados por la intervención del Estado. Estos discursos sobre violencia, que toman forma en el lenguaje de los derechos y las políticas públicas, además de dejar de lado la propia lógica de la comunidad y de las mujeres y de estar sesgados por la mirada occidental y enmarcados en el lenguaje de la modernidad, son ahistóricos y antihistóricos.

Para desmenuzar las conclusiones a las que llegué, en primer lugar, me refiero a los feminismos descoloniales y la crítica a la modernidad que los mismos hacen; en segundo lugar, menciono datos estadísticos de la violencia contra las mujeres en Tlaola; en tercer lugar, incluyo extractos del discurso de las mujeres de Tlaola. Esta tríada me permitió hacer una distinción entre el género como una estructura binaria y como parte de una dualidad; entre el espacio público —ligado a los hombres— y el espacio privado —asociado a las mujeres—; así como dilucidar la relación que el Estado mantiene con las mujeres.

El posicionamiento epistémico

Una perspectiva ausente que advierto en las investigaciones que abordan la violencia contra las mujeres indígenas es la de los feminismos descoloniales, nutridos de la perspectiva crítica de la colonialidad, que emergen en y para América Latina y que, por lo tanto, constituyen miradas para pensarnos desde una geopolítica no ajena a nosotrxs. En Puebla y en México, en general, hay pocos trabajos académicos que revelen la inclusión de esta mirada paradigmática (Pérez Oseguera, 2017) que tomen en cuenta las voces de las mujeres como eje fundamental de la investigación y que reconsidere la historia desde otro lugar, desde el lugar de los colonizadxs, e intente así recuperar las voces bajas (Bidaseca y Vázquez, 2011).

Aunque los feminismos descoloniales constituyen un enfoque todavía en cimientos (López Rodríguez, 2015) representan un esfuerzo por pensar “científicamente” la modernidad desde el polo colonial,³ es decir, cuestionando los fenómenos que propició como

marco afirma que “la feminización es tanto una metáfora de los cuerpos sojuzgados como un dispositivo para alcanzar —a partir de la degradación— el acto mismo del sometimiento” (2004: 65). Entonces, feminizar a un sujeto no es aproximar lo que se pretende mantener distante, sino precisamente denigrar el espacio de lo femenino.

3 Hago esta distinción siguiendo a Herrera (2007) y a Dube (2009); en el polo metropolitano se encuentran situados los sujetos modernos, mientras que en el polo

el racismo, la etnicidad, la colonialidad (Quijano y Wallerstein, 1992) y, por supuesto, la ciencia que ha sido patriarcal desde su fundación. Desde esta mirada, rechazo la visión eurocéntrica de la modernidad, es decir, la que se sustenta como un proyecto liberador, destructor de costumbres, tradiciones, autoridades, pero, a su vez, constructor de “una” epistemología que le permite y asegura al ser humano un creciente progreso mediante la búsqueda de dos factores fundamentales: el conocimiento y la verdad, sostiene Herrera (2007).

En esta modernidad metropolitana, como la llama Herrera, las periferias —sociedades como la colonial hispanoamericana— no aparecen, o si lo hacen figuran como meras consumidoras de conceptos y discursos cuyos efectos nunca logran los mismos de las metrópolis de donde surgieron. Sin embargo, es al interior de la periferia hispanoamericana donde ocurre la primera gran oleada modernizadora, “lo que implica rechazar la idea de un supuesto carácter no-moderno, e incluso anti-moderno, de dicho mundo sociocultural” (Herrera, 2007: 21). En la misma línea, Quijano (1991) argumenta que la modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día, por lo tanto, América, producto y entidad geosocial *sui generis* de la dominación colonial, se constituye como el crisol de la modernidad.

La modernidad, con sus supuestas bondades, es análoga al concepto “asíntota” que en geometría señala una línea recta que se aproxima muy cercanamente a una curva, pero jamás la toca dado que la curva avanza hacia el infinito en una dirección. La modernidad metropolitana es el estado deseado por las periferias y al que parecen acercarse de manera constante; no obstante, cuando esto está por lograrse, se aleja cada vez más de estas últimas.

La cuantificación de la violencia de género

En Tlaola, municipio ubicado en la Sierra Norte de Puebla, el Juez de Paz y Defensa Social,⁴ Heliodoro Cruz Luis, ofrece algunos da-

colonial lxs sujetxs de la modernidad. Tal “ubicación” no se da por características esenciales, sino por relaciones de fuerza que las unen.

4 De acuerdo con la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Puebla (Gobierno del Estado de Puebla, 2017) en sus artículos 67, 68 y 74, los Juzgados de Paz existen para la buena administración de justicia en los pueblos, rancherías, comunidades, barrios, colonias, y unidades habitacionales de los municipios del Estado. Los jueces de Paz son nombrados por el Consejo de la Judicatura, a propuesta en terna del Cabildo Municipal de aquellos lugares donde van a ejercer su jurisdicción y pueden

tos que dan luz sobre la situación que viven las mujeres indígenas. El juez mencionó que, de los casos tratados en 2013, un 60% se debió problemas de violencia de género, machismo y violencia intrafamiliar, un 10% por problemas de propiedades, otro 10% por chismes causados por vecinos, un 15% por discusiones en estado de ebriedad y un 5% por divorcio.

Estos datos —así como los que se pueden consultar en la ONU Mujeres (2014), la Organización Mundial de la Salud (2013) y la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2011 (INEGI, 2013a, 2013b) y 2016 (INEGI, 2017), sobre la violencia contra las mujeres en el mundo, en México y en Puebla, respectivamente— nos llevan a pensar que tal violencia es un problema universal y que tanto países de primer como de tercer mundo la padecen. Sin embargo, las lecturas de datos cuantitativos confluyen en la “homogeneización” de la violencia, pues no es posible aprehender las particularidades de la violencia que las mujeres experimentan en cada contexto.

Al respecto, es necesario subrayar que uno de los mecanismos del pensamiento occidental es, precisamente, la de homogeneizar, es decir, la de hacer parecer que la estructura, los orígenes, las causas, los discursos y las soluciones con relación a la violencia, son idénticas en todo el mundo. Si bien es cierto, como afirma Segato (2012), que desde el origen de la especie humana hubo un disciplinamiento y subordinación de las mujeres, con el transcurso del tiempo se fueron conformando diversos procesos históricos que dieron lugar a fenómenos particulares, sobre todo en los países latinoamericanos, que orillaron a las mujeres indígenas en especial a permanecer al margen de todas las esferas de la vida social, dejándolas más susceptibles que nunca a la violencia. Es posible sospechar que hay discursos universales en torno a la violencia que pretenden homologar no sólo los problemas que hoy padecen las mujeres, sino también a ellas mismas.

La mirada hegemónica sobre la violencia de género, que atraviesa subjetividades y conocimientos, se refleja en las leyes o en las políticas para el “desarrollo social” de los pueblos indígenas. Por consiguiente, en Tlaola como en otras latitudes del país, las medidas para erradicar la violencia basada en el género, ya sea en un trabajo con las mujeres en general o con las mujeres indígenas en

intervenir como amigables componedores, procurando avenir a las partes con la finalidad de prevenir futuros litigios en cualquier asunto en que no esté promovida controversia judicial.

particular, se vuelven imperativas en un contexto lejano a aquéllas, elaboradas de acuerdo con políticas públicas que proceden de una mirada en la que no hay cabida para la diversidad, la multitemporalidad y la pluriversidad como formas de experiencias del mundo (Millán, 2014) y que prescinde de la cosmovisión de las mismas mujeres. Precisamente, el discurso sobre violencia de género es la vía por la que las mujeres participantes de la CAMI Yoltika pudieron dar cuenta de lo anterior y de la manera en que se constituye el nexo entre lo femenino y lo masculino, así como de la violencia que subyace en tal relación.

El género y la modernidad⁵

La categoría conceptual “género” no existía en las sociedades premodernas; de hecho, en Tlaola, donde una parte de lxs habitantes habla náhuatl, no hay una palabra en esta lengua para designar lo que ahora comprendemos como género. No obstante, resulta útil para desentrañar las relaciones presentes y pasadas entre hombres y mujeres de los territorios que hoy habitamos. A propósito, Paredes (2013) afirma que, en la actualidad, no hay otro concepto mejor que haya desvelado mejor las condiciones en que viven las mujeres como el de género.

La emergencia de la modernidad sobre la faz de la episteme introdujo virajes significativos sobre todas las esferas de la vida en las colonias, lo cual desencadenó nuevas subjetividades y formas de relación. En el mundo indígena, rural y campesino, regido por patrones comunitarios de convivencia, la modernidad colisionó las relaciones de género; así, mirar con cuidado los cambios en estas y la historia de la estructura patriarcal es imprescindible para entender la inflexión introducida por la modernidad como un todo:

Si leemos adecuadamente lo que ese tránsito significó y la forma en que la intervención reacomodó y agravó las jerarquías preexistentes, comprenderemos una gran cantidad de fenómenos del presente que afectan a toda la sociedad y que están muy lejos de constituir apenas “el problema de la mujer” (Segato, 2016a: 92).

No es posible analizar las relaciones, pasadas y presentes, que se establecen entre hombres y mujeres como desconectadas de la

⁵ Mediante dos técnicas cualitativas, la entrevista no estructurada y el taller, pude recuperar la mayor cantidad de datos, anécdotas e historias que dieron forma a los siguientes apartados. Dichas técnicas, además, son las que más cercanía guardan con los principios que mencioné de la CCS y los feminismos descoloniales.

modernidad y de los territorios marcados por el colonialismo y la Conquista. Lo que hoy se concibe como género, y que permite examinar las relaciones entre los seres humanos, tanto del mundo precolonial como del moderno, tiene una historia que advierte cómo el patriarcado se transformó porque se cruza con la modernidad y sus dimanaciones: el Estado, el desarrollo, la colonialidad.

El género binario y el género como dualidad

Existe un debate en torno a la (in)existencia del género como desigualdad en el mundo precolonial. Al respecto, es importante identificar tres posturas dentro del pensamiento feminista. La primera corresponde al feminismo eurocéntrico, desde la cual se piensa que el problema de la dominación patriarcal y de género es universal, justificando, bajo esta mirada homogeneizadora, la necesidad de transmitir los avances de la modernidad —como el campo de los derechos—, a las mujeres indígenas, negras y no blancas de los territorios colonizados. Esta mirada supone una superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas y, además, legitima su misión civilizadora colonial y modernizadora. Por lo tanto, esta perspectiva niega toda connotación histórica porque recusa el viraje radical introducido en las relaciones de género por el proceso de la modernidad.

La segunda postura es la de autoras como María Lugones y Oyeronke Oyewumi (Bakare-Yusuf, 2011; Lugones, 2007), quienes sostienen la ausencia del género en el mundo premoderno; piensan que el género como desigualdad emerge con la Conquista y la colonización, es decir, como un fenómeno que surge con la propia modernidad puesto que la mujer no existía antes de que el grupo Yorùbá tuviera contacto con Occidente.

Finalmente, la tercera postura, que defiende, es la que afirma la existencia del género, aunque con diferentes nomenclaturas, en las sociedades tribales y afroamericanas (Segato, 2016b). Esta perspectiva es muy cercana a la de Paredes (2013) cuando sostiene que las relaciones injustas entre hombres y mujeres no son una herencia colonial, sino que el patriarcado ya se había instaurado antes de la invasión colonial.

Esta tercera posición es avalada por un gran acopio de evidencias históricas y relatos etnográficos que revelan de forma incuestionable la presencia del género en el mundo-aldea (Segato, 2016b). Este cúmulo de pruebas muestra que en este mundo ya existía un patriarcado, pero de baja intensidad o de bajo impacto, puesto que

es diferente de la organización patriarcal generada por el género occidental. Para Segato (2016a, 2016c) hay una prueba incuestionable que respalda esta última postura: los mitos de origen de una gran cantidad de pueblos que narran el vencimiento y disciplinamiento de las primeras mujeres —como en el génesis judeocristiano—. En todos éstos la subordinación de género aparece como modelo primordial para las otras formas de dominación.

La suma de documentos históricos y etnográficos del mundo preintrusión evidencia estructuras reconocibles de diferencia, análogas a las que ahora, en la modernidad, se reconocen como relaciones de género. Entonces, no se puede negar la existencia del género en el mundo precolonial; sin embargo, es posible afirmar que en ese mundo “son más frecuentes aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental” (Segato, 2016b: 112).

Comunidades indígenas como los warao de Venezuela, guayaquís de Paraguay, cuna de Panamá, javaés de Brasil, así como pueblos nativos norteamericanos, entre otras, contemplan identidades y prácticas transgenéricas, y otros tránsitos de género que fueron obstruidos por el sistema de género binario de la modernidad (Segato, 2016b). En México, un caso paradigmático son los muxes en Oaxaca (Miano, 2001). Dicha transitoriedad pude notarla en el carnaval anual de Tlaola, en el que en contadas ocasiones participan las mujeres: “El hecho de que participen sólo hombres se relaciona con una creencia prehispánica...” (Rubí).

Con esta fiesta anual diviso que, efectivamente, desde antes de la Conquista, existían diferencias que hoy pueden interpretarse como ligadas al género, ya que si sólo los varones pueden participar en ella es por el prestigio que representa y; asimismo, percibo que sigue existiendo, por lo menos en esta festividad, un tránsito entre posiciones: “En el carnaval, los hombres lo aprovechan como una parte de libertad, se pintan y se visten como mujeres” (Ana).

Entonces, el género existe, pero de una forma distinta que en la modernidad; cuando ésta se aproxima al género del mundo-aldea lo “innova” peligrosamente. Sin embargo, como señala Segato (2016b), la estrategia de la modernidad ha consistido en hacer parecer que los cambios introducidos por ella en las relaciones interpersonales del mundo preintrusión son mera continuidad o “evolución”, cuando, realmente, aprehendió las relaciones de género preexistentes, las reorganizó desde dentro y transformó así las subjetividades, puesto que empotró un “nuevo” orden regulado por normas diferentes. Por eso, de acuerdo con Gautier (2005), la

elección de los varones como dialogantes privilegiados fue premeditada y funcional a los intereses de la colonización. La posición de los hombres sufre así un giro drástico que se ocultó por detrás de la diferencia precedente, fortificada ahora por un acceso ventajoso a recursos y conocimientos. Por medio del contacto con las administraciones coloniales, los hombres tornaron al mundo-aldea operando ya en nueva clave (Segato, 2016b).

De lo anterior, es posible deducir que fue necesaria la vulnerabilidad de los hombres del mundo tribal y la emulación de la masculinidad del vencedor para que las sociedades colonizadas se fracturaran y debilitasen, hasta resultar en gran parte asimiladas, “acriolladas” —afortunadamente hubo muchas que, por lo menos en parte, resistieron, y todavía lo hacen—; incluso, es posible pensar que si no hubiese existido un tipo de patriarcado en el mundo precolonial, la propia Conquista podría no haberse consumado (Segato, 2016c; 2017a).

Por otro lado, Marcos (2014) señala que en el cosmos mesoamericano coexisten múltiples dualidades que se entrelazan y se retroalimentan sin cesar. La dualidad para ella es un dispositivo perceptual mesoamericano porque todo está en par. La estructura del género en el mundo preintrusión es dual, una variedad de lo múltiple, lo que significa que había una reciprocidad vinculante. Dualidad, aquí, significa que hay tránsitos entre los hombres y las mujeres, no son géneros absolutos y, por lo tanto, es posible la conmutabilidad de posiciones (Segato, 2016a). Con el desarrollo de la modernidad esa estructura dual, que sí era jerárquica, es apoderada por el binarismo colonial que se impone y, entonces, los géneros se polarizan, se esencializan y se vuelven excluyentes.

Ampliando lo anterior, en la dualidad la relación es de complementariedad; en el género binario, uno de ellos suplementa al otro, al masculino, que se torna universal. Por las referencias cosmológicas y prácticas de las luchas indígenas, sabemos que para éstos no existe el concepto de individuo auto-contenido, ni para la mujer ni para el hombre (Marcos, 2014). La dualidad expresa que en todo ser y en todo fenómeno existen dos tendencias aparentemente opuestas, pero que están unidas indisolublemente; son dos direcciones de un mismo camino: “La complementariedad hace referencia a que las copartes que integran la unidad de opuestos complementarios son mutuamente necesarias y cada cual aporta al otro; uno no existe sin el otro y al final, resultan siendo lo mismo” (Hernández y Hurtado, 2013: 11).

Los posibles tránsitos entre las posiciones son cancelados por la lógica binaria de tal manera que el género se escayola en una ma-

triz heterosexual. Por esta razón, lxs sujetxs diferenciadx respecto de esa estructura binaria y mucho más cercanos o colocadx en el polo femenino, sometido ahora con mayor agudeza —como las mujeres, las personas homosexuales, lxs negrxs, lxs indixs, lxs jóvenes y niñxs, y todxs los que se desvíen de la norma—, se convierten en anomalías respecto del Uno sujeto universal y figuran como el “problema del otro”, pero que, como señala Segato (2016a), es y nunca dejará de ser el problema de la colonial-modernidad.

Este enyesamiento de identidades, legitimador de la violencia, pude notarlo en distintas ocasiones en el discurso de las promotoras⁶ de la CAMI y mujeres ajenas a la institución: “Se nos ha dicho que sólo debemos estar como las escopetas, listas y cargadas, o sea, embarazadas” (Rubí).

“Nos dicen que no podemos hacer nada, que no podremos estudiar, que no podremos cambiar las cosas, que somos unas inútiles, que sólo servimos para tener hijos (Pilar).

En uno de los talleres que realicé en 2015, cuatro mujeres que acudían a cursos de la CAMI aseguraron lo siguiente:

Las ideas asociadas a nosotras las mujeres son debilidad, sumisa, obediente, sonsa, hermosura, belleza, responsabilidad, ternura, delicada, vulnerabilidad (ante la violencia, la discriminación, el dolor), trabajadora, fidelidad. Respecto de los hombres: prepotencia, fuerza, machismo, golpeador, vicios (alcoholismo, tabaco), libertad (ellos pueden salir, pueden ir al baile, pueden tomar con los amigos, dicen... “es que tú tienes la chichi y el niño se duerme”), irresponsabilidad, coqueteo (ellos le pueden chiflar a una mujer y nadie les dice nada), infidelidad. La cara de un hombre debe estar marcada, como fea, cacariza, porque es fuerte, y la mujer debe tener su cara lisita, como signo de debilidad (Lucía, Daniela, Mireya, Guadalupe).

En consecuencia, una vez que el género se “binariza” una serie de características se vuelven constitutivas e intrínsecas del mismo y, tanto hombres como mujeres, resultan afectadx y desfavorecidxs. Es cierto que, por lo que afirman las mujeres de Tlaola y por lo que retratan los medios de información sobre la violencia letal de las mujeres como los feminicidios, se puede asegurar con prontitud que los hombres siempre gozan de las prerrogativas que

⁶ Son las mujeres que trabajan, junto con la directora, en la CAMI, razón por la cual perciben un salario.

poseen y que las mujeres tienen muchas más desventajas que beneficios. No hay duda alguna del sufrimiento de las mujeres, pero los privilegios de los hombres no significan necesariamente un bienestar infinito y sin trabas:

El padre Rafael me dijo frente a todos en la iglesia que aquí había una “Casa de las mujeres maltratadas”, pero que varios hombres son maltratados por sus esposas, y que entonces se preguntaba: ¿por qué no había casa para el “hombre maltratado”? Yo le contesté: “Que se la gestionen ellos”. Ellos permanecen en un estatus de macho con el que sufren mucho, pero no quieren hablar o no vienen a la CAMI (Rubí).

Segato (2012) ha afirmado, en varias ocasiones, lo mismo que Rubí con leves variaciones: el sufrimiento masculino es mucho mayor en este sistema porque los hombres tienen que demostrar su masculinidad, su poder; la masculinidad constituye una prueba porque siempre se ha adquirido por examen; es una titulación. Por lo tanto, es sumamente agotadora la necesidad de probar constantemente la masculinidad y dar ese examen de hombría.

Más aún, Segato (2017b) ha afirmado que la violencia de género comienza no contra las mujeres, sino entre los propios hombres en la obligación de dar muestra a otros varones de que pertenecen a la cofradía masculina. En ese sentido, la primera forma de la violencia de género es “intragénero” por la estructura extremadamente jerárquica y corporativa que tiene la masculinidad.

En el mismo orden de ideas, varias afirmaciones de las mujeres de Tlaola convergen en cómo el género binario, excluyente y desigual, se va construyendo capilarmente en la comunidad con una evidente desvalorización de las mujeres:

La doctora que me atendió me preguntó que si ya había tenido hijos porque tengo 30 años; cuando le dije que no tenía hijos, me dijo que, como mi matriz ya era fértil, estaba sufriendo dolores. La doctora finalizó la consulta diciéndome que la matriz sólo sirve para dos cosas: para tener hijos y para generar miomas y quistes (Karen).

En otro testimonio se comenta:

En ocasiones, cuando las mujeres se alivian en las casas, si es niño, la comadrona cobra más que cuando es una niña, aunque

sea el mismo trabajo [...]. Es discriminación, porque cobran más, le dan más valor al otro. He escuchado que dicen señores grandes que tienen bebés: “Ay, es que fue niña, parece que no pudiste tener un niño... una vieja nada más para que se case”. Le siguen echando la culpa a la mujer de que sea niña (Diana).

Este hilo argumentativo explica también el origen de la homofobia que percibí entre algunas promotoras de la CAMI. La segunda vez que estuve en Tlaola, una de ellas expresó lo siguiente: “Yo no sabía que había mujeres [lesbianas] así aquí [...], pero dime quiénes son [le decía a la directora] para esconderme, no vaya a ser que me quieran hacer algo” (Ángeles).

El género binario no sólo impactó la relación entre los hombres y las mujeres heterosexuales en contextos indígenas y no indígenas, sino también las relaciones entre hombres y mujeres homosexuales. En el imaginario colectivo existe la idea de que la homofobia es una costumbre producto del atraso por vivir en países de tercer mundo y, en consecuencia, de personas retrógradas; no obstante, las actitudes homofóbicas son modernas. No tenerlo en cuenta también conduce a afirmar que es “normal” esperar que en las comunidades indígenas exista homofobia, porque encarnan, mejor que otros sectores, el atraso, la resistencia al avance y al desarrollo.

Aunque no puedo detenerme mucho en este punto, basta con afirmar por ahora que, a raíz de la modernidad, he pensado que la homosexualidad se volvió un signo, análogo al concepto que Segato (2007a, 2007b) hace sobre la raza, dado que es una señal leída por el ojo de sujetos masculinizados en cuerpos que evocan la posición femenina histórica de subordinación, oprobio y de humillación. Este signo femenino leído en los cuerpos de quienes, para los hombres, deberían encarnar mejor que ningún otro la masculinidad, es vivido como desacato y de ahí que castiguen, torturen e incluso destruyan dichos cuerpos feminizados.

El espacio público y el espacio privado: trasfondo de un binarismo colonial-moderno

Uno de los brotes de la modernidad, violenta desde su origen, ha sido la dicotomía entre lo público y lo privado. Existía antes, en el mundo no (tan) colonizado aún, la unidad entre el espacio público y el espacio privado; sin embargo, ésta se bifurca por el pensamiento político patriarcal moderno (Miranda, 2014; Segato, 2016a): “La colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de

las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (Gautier, 2005: 718), lo cual fomentó la domesticación de las mujeres.

El espacio privado, asociado ahora sólo a las mujeres, mutó para volverse residual y *minimizante* respecto de las mismas. En otro de los talleres que realicé con las integrantes de la CAMI Yoltika, una de ellas sostuvo al unísono con las demás:

La palabra “denigrar” fue creo la primera que se me salió, creo que con esa estoy cubriendo todo esto, porque lo que yo entiendo por denigrar es como hacer menos a la persona, es-tarla como... pues violentando, en cualquier tipo de violencia contra la mujer (Ana).

Existe, por lo tanto, una relación directa entre minorización y la violencia que las mujeres perciben hacia ellas. Segato (2016a) asegura que la intervención colonial, tanto la pasada —por la metrópoli ultramarina— como la presente —perpetrada por la administración del Estado en conjunto con las élites criollas—, ha minorizado todo lo que respecta a las mujeres. Esto no sólo significa que minimiza a las mujeres, sino que ha arrinconado sus temas al espacio privado, íntimo, y los ha convertido en asuntos de minorías y, por lo tanto, temas minoritarios.

Es importante señalar que, en el mundo dual, hombres y mujeres son ontológicamente plenxs, completxs, aunque subyazca una relación jerárquica. Ninguno de los géneros entraña al otro:

El espacio público, habitado por los hombres con su tarea, la política y la intermediación —los negocios, la parlamentación y la guerra—, no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartidas (Segato, 2016a: 93).

De hecho, en un gran número de pueblos pertenecientes al mundo-aldea —en algunos todavía— las decisiones que afectaban la vida colectiva atravesaban tanto el espacio público como el privado. En ese mundo no existía el Sujeto Universal que emerge con la modernidad. No obstante, la estructura dual es sustraída por el binarismo colonial de la modernidad, de tal manera que el Otro del Uno es destituido de su propio estatus ontológico y reducido a cumplir únicamente la función de áter respecto del Uno referente de la totalidad. Este papel de áter o del Otro está representado por lo femenino, lo no blanco, lo marginal y lo subdesarrollado, que

se vuelve condición para la existencia del Uno ya constituido como sujeto universal. Lo descrito hasta aquí evidencia el proceso histórico por el cual “lo que fue un espacio público o dominio masculino en el mundo comunitario, mutó en la esfera pública o dominio universal” (Segato, 2016a: 94), proceso sociohistórico que se entretiene, a su vez, con la historia del patriarcado.

El sujeto natural y universal que figura y detenta el espacio público y la esfera pública será por origen masculino, pero ahora también vástago de la captura colonial, blanco o blanqueado, letrado y padre de familia. Todo lo enunciado por este sujeto será de interés general y poseerá valor universal. De tal manera que el otro espacio, el doméstico — subordinado por una jerarquía de bajo impacto, pero ontológicamente completo en sí mismo—, que tenía su propia política, contenido por múltiples presencias, regido por las mujeres, con potencial de autotransformación y autodefensa, y que nada tenía de privado o íntimo, es profundamente devaluado y se vuelve residual del Otro (Segato, 2016a).

Algunas mujeres de la CAMI Yoltika, cuando hablaban conmigo, con el público o para otras mujeres, utilizaban un lenguaje positivista-cuantitativo, puesto que recurrían al discurso que la ciencia ha enunciado sobre las mujeres y los hombres, lo que implica el travestismo señalado por Segato (2016a), y con el que intentan contrarrestar el estigma respecto de que ellas hablan sólo desde las emociones y la afectividad, y que conduce a la idea de que el discurso que produzcan no tendrá importancia para el bien común. Tienen que reconvertir su lenguaje para “ser” racionales y letradxs y poseer así un discurso válido en la esfera pública. Es una estrategia, quizá inadvertida, que permite, por medio del discurso, que sus “problemas de mujer” adquieran un carácter político, aunque éstos tengan que ser reformulados para ser enunciados en un espacio que nada tiene de neutro y donde supuestamente habla el “sujeto ciudadano universal”.

De acuerdo con Bejarano Celaya (s.f.), lo público quedó anclado al mundo de lo masculino, de la dinámica que ocurre fuera del hogar y de las relaciones que no se reglan en función del parentesco; mientras que lo privado quedó fijado como el ámbito natural femenino, de lo doméstico, de las relaciones familiares e íntimas y del espacio físico de la vivienda.

Por su parte, Amorós (1994) afirma que lo público y lo privado constituyen una invariante estructural que organiza las sociedades jerarquizando los espacios: el primero, que se adjudica a los hombres; el segundo, a las mujeres. Por esto, la misma autora señala

que prácticamente en todas las sociedades conocidas los varones realizan las actividades más valoradas socialmente y las que tienen mayor prestigio. De aquí que el espacio público sea más valorado, pues es el del reconocimiento, de lo que es visible, de lo que está revelado a la mirada pública, por definición: “cuando una tarea tiende a hacerse valorar tiende a hacerse pública, tiende a masculinizarse y a *hacerse reconocer*” (Amorós, 1994: 24).

Lo anterior se evidencia en el carnaval anual de Tlaola donde los hombres pueden bailar vestidos de mujer; tiene un prestigio tal que para participar en la fiesta tienen que guardar celibato durante los días previos a ésta. Sin embargo, aunque en los últimos años se ha permitido a las mujeres participar también, suele estar restringida para los hombres, pues éstos consideran que las mujeres no son capaces de mantenerse en abstinencia:

Hace como tres o cuatro años, se permitió a las mujeres participar en el carnaval. Algunos dijeron, frente al baile de las mujeres, que no estaba bien porque ofendían a la naturaleza de la danza. Cuando estás en el huehue, tienes que estar ocho días en celibato... se cree que los hombres lo pueden controlar, las mujeres no (Diana).

Por lo tanto, subyace una redefinición simbólica y cultural que permite organizar la jerarquización ideológica de los espacios, la cual atraviesa a las propias mujeres, tal como lo expresó una promotora:

En la casa hacemos triple trabajo, el trabajo más pesado. El hombre tiene una jornada de tal a tal hora. El señor ya trabajó, pero las mujeres trabajamos desde las 7:00 a. m. hasta las 10:00 p. m., nos acostamos con los hijos y luego si se enfermó el niño, hasta la madrugada, pero a veces no lo reconocemos ni nosotras mismas. Estamos tan cerradas que decimos que no es trabajo lo que hacemos, todo lo vemos tan normal (Lucía).

Por eso, las actividades que comparten los hombres y las mujeres en Tlaola son sólo aquellas que están desvalorizadas en la comunidad; las que, por desprestigio, no pertenecen al espacio público: “Trabajar en el campo, ahí sí las mujeres no se ven mal con el asador, pueden dejar el lonche y aparte trabajar, pero el señor no se puede quedar a hacer el lonche jamás” (Guadalupe).

7 Cursivas añadidas por la autora.

Las actividades que están asociadas al espacio privado, minorizadas, son exclusivas de las mujeres: “El quehacer del hogar. Ir al molino también es cosa de mujeres; alguno que otro hombre va, pero en la mañana cuando todavía es de noche porque en el día no van; sería vergonzoso” (Daniela).

Las nuevas formas de violencia contra las mujeres y lxs sujetxs feminizadx, reflejadas en los mal llamados crímenes sexuales o crímenes pasionales, reproducen la idea de que son asuntos pertenecientes al fuero íntimo y personal, englobados así en el amplio espacio privado, inasequibles al interés general. En los ámbitos jurídico y mediático, estos casos y las demandas de lxs feministas son tratados como temas particulares, pertenecientes, precisamente, a lo íntimo, a lo privado, a lo residual.

Además, Segato (2012) enfatiza que, si bien la familia es violentogénica, no lo es toda familia. Eso es lo que la caricatura sobre el atraso no permite ver. La familia comunitaria del mundo precolonial, del mundo rural, no lo es porque hay muchos ojos mirando: el espacio doméstico es público. Este viraje de la familia provoca que se vuelva el caldo de cultivo de la violencia, como lo aseguró una de las interpeladoras de la CAMI: “Cuando era pequeña, viví violencia intrafamiliar por lo que me tocó ver golpes, ofensas de mi papá hacia mi mamá; recuerdo cómo me escondía temblando debajo de la mesa hasta que todo pasara” (Susana).

Lo anterior coincide con algunos de los datos proporcionados por el INEGI en el estado de Puebla (2013b) respecto de que, entre las mujeres casadas o unidas violentadas por su pareja a lo largo de su relación, 34 de cada 100 señalan que tanto ellas como sus parejas crecieron dentro de familias en donde la violencia estaba presente, ya sea que de estos hechos hubiesen sido testigos o víctimas.

La violencia propiciada en la familia encuentra parte de su causalidad en que, en el proceso de Conquista, los hombres no blancos que contaban con ciertos privilegios previos son contagiados por la masculinidad blanca y rapiñadora del ADN de los conquistadores ibéricos y terminan funcionando como la pieza bisagra entre los dos mundos, o sea, como el colonizador dentro de casa (Segato, 2016a). Por tanto, el mandato de masculinidad muta y se exagera, lo que provoca en los varones no blancos un conflicto de lealtades entre tal precepto y la relación con su red de parentesco y su comunidad; sin embargo, acaban remedando y trasladando la violencia viril y apropiadora del vencedor a sus propias casas, y no al revés, como se piensa desde el pensamiento feminista eurocéntrico.

El Estado sigue la misma línea, aunque con sus políticas públicas quiera demostrar lo contrario:

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas nos pide los expedientes de las mujeres que van a la CAMI Yoltika. Recientemente, nos ha llegado el nuevo formato de parte de JUCONI, asociación con la que trabaja la CAMI. Ahora, además de pedirles sus identificaciones (a las mujeres violentadas), les solicitan la elaboración de un genograma, incluso ir a las casas de las mujeres, indagar la relación que tienen éstas con los padres, con los abuelos, etcétera. Esto es innecesario porque varias mujeres vienen a escondidas e ir a su casa las pondría en riesgo (Raquel).

Este hecho descrito por una de las promotoras pone en evidencia cómo desde un tallo estatal se sigue considerando la violencia contra las mujeres como un asunto particular de familias, sin reconocer que tal problemática es producto de lo que su propia expansión colonial ha generado.

Violencia de género desde las voces de las mujeres tlaoleñxs

Cuando comencé a explorar directamente qué era violencia de género, me di cuenta de que existe una tendencia inmediata de las mujeres a definir violencia desde la tipología que sobre ella hacen diversxs autorxs; a continuación sintetizo las definiciones proporcionadas.

Violencia económica: “Es cuando la mujer le está pidiendo a su esposo que le dé dinero para comprar la leche del niño y le contesta que no tiene dinero para la leche, sólo tiene para tomar” (Rubí).

Violencia física: “Un papá que está golpeando a su hijo porque rompió la ventana con el balón y así se da con muchos objetos, por ejemplo: con las tazas o los platos” (Susana).

Violencia institucional: “Cuando una mujer indígena va a pedir algo ya sea a la clínica o al hospital, o en la presidencia, donde sea... Si nos ven mal vestidas o con nuestra ropa tradicional, pues... ‘que pasen las siguientes y ahorita te esperas’” (Ángeles).

Violencia contra los derechos reproductivos:

Existe en el cuerpo de la mujer, porque, por ejemplo, se ha dado casos en que a la mujer solamente la utilizan para tener hijos y si dicen que se van a controlar el esposo no quiere, en-

tonces hay familias en las que viven hasta ocho o diez hijos; donde hay mucha familia es porque no dejan que se controle la esposa (Ángeles).

Violencia comunitaria: “Todas esas palabras o habladurías que se dan dentro de una comunidad con respecto de una persona” (Karen).

Violencia psicoemocional:

Todos los insultos que tengan que ver incluso con groserías o palabras hirientes. También privar de la libertad; por ejemplo, cuando los padres creen que educar a su hijo es decirles “no sales de la casa y te quedas ahí” (Pilar).

Estos relatos coinciden con los de otrxs autores que, desde una perspectiva muy cercana a la propuesta en este trabajo, han realizado investigaciones con mujeres indígenas, como la realizada por Mejía Flores y Palacios Luna (2011) en la Casa de la Mujer Indígena *Maseualsiuat Kali*, o la de Alberti Manzanares (2004), ambas con mujeres de Cuetzalan, Puebla.

En otro de los talleres, las mujeres fueron construyendo las siguientes concepciones particulares sobre violencia de género: “Daño ejercido a través de golpes, insultos que lesionan los derechos humanos como el derecho a la vida o el derecho a una vida libre de violencia” (Rubí). “Es todo daño físico, psicológico, social, educativo manifestado a través de golpes, insultos; rezago educativo; discriminación; limitación del acceso a los derechos humanos, a los servicios institucionales, lo que pone en riesgo a cualquier ser humano” (Pilar).

Estas concepciones están influidas por autorxs y miradas ajenas, lo que también constaté en un documento proporcionado por la directora llamado “Diagnósticos Participativos de Violencia de Género”. En dicho texto lxs participantes dedican una parte al “andamiaje conceptual”. Ahí recurren a diversxs académicxs y organismos internacionales para definir la violencia contra las mujeres, como a Abramovay, Heise o a la ONU.

Por lo tanto, no hay en las concepciones de estxs autorxs ni en las de ellas, nomenclaturas que hagan relación al mundo premoderno; más bien, hablan de derechos humanos, de violencia simbólica, de coerción, es decir, términos que se germinan y discuten en el terreno académico y que proceden de diferentes disciplinas como el derecho y la psicología, ya pertenecientes al mundo mo-

dermo. No obstante, algunas de las mujeres mencionaron: “Es necesaria que la información sobre la violencia se dé a través de la lengua materna, que las definiciones estén en términos con los que las comunidades tengan familiaridad” (Rubí). “¿Cómo socializas una información, un convenio de nivel internacional que puede ser muy, muy complejo? ¿Cómo lo bajas a palabras que las señoras puedan, o las compañeras podamos entender?” (Ana).

Las mujeres perciben que hay una lejanía, por lo menos conceptual, entre lo que ellas piensan de la violencia, desde su contexto inmediato y lengua materna, y algunos discursos que proceden de una mirada externa.

El Estado moderno: imagen y semejanza de la masculinidad

Es necesario enfatizar que el Estado se introduce, se expande en las comunidades y llega a éstas con leyes, políticas públicas, empresas y organizaciones no gubernamentales (ONG). Este frente, que es siempre colonial intrusivo e interventor en la comunidad, “se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó” (Segato, 2016d: 57). La modernidad inventó instituciones cuyos cimientos son la base del polo metropolitano, mediante las cuales obtuvo legitimidad a los ojos de lxs ubicadxs en el polo colonial; una de esas instituciones fueron los Estados y sus mecanismos administrativos (Escobar, 2004). El Estado es, por lo tanto, moderno, y por las razones históricas esbozadas anteriormente, lleva en su sangre el ADN masculino; Segato (2016a) afirma tajantemente que la historia de la esfera estatal no es más que la historia del patriarcado. Además de que fue creado para la administración de bienes por distintas élites, y quien lo representa es el Sujeto Universal.

Para Segato (2014) existe una duplicación del Estado que traduce como la conformación de dos realidades. Una primera realidad, constituida por el campo de lo legal, de lo transparente, de lo permitido, protegida por las fuerzas policiales y militares, instituciones y políticas de seguridad pública, sistema judicial y carcelario. La segunda realidad, indisociable de la primera, circula por el terreno de la ilegalidad, cuenta con su propia lógica de capital y corporaciones armadas encargadas de velar por la seguridad de sus dueños, conducidos por cabezas que actúan a nivel local, barrial.

A pesar de todo ese campo legal expresado en las leyes, las políticas públicas y los cuerpos de seguridad, la violencia contra las mujeres se presenta como un problema imposible de resolver; reti-

rar a las mujeres de la posición de subordinación en que se encuentran, o evitar que continúen siendo cosificadas, violadas y rapiñadas resulta inviable todavía y, más bien, es la faceta de la ilegalidad y de la corrupción la que se constata y la que tiene efectos reales sobre los cuerpos de las mujeres:

Independientemente de sólo firmar un convenio a nivel internacional, dentro de las políticas públicas y dentro de las personas que están gobernando nuestro país, no existe la perspectiva de género, el machismo sigue imperando, o sea, las personas que están dirigiendo el país, no piensan desde la perspectiva de género y mucho menos desde la perspectiva intercultural (Susana).

Aquí tenemos otro testimonio en ese sentido:

Los que están dentro de los cargos de tomadores de justicia o impartidores de justicia, no tienen perspectiva de género, están ahí por cargos, por compromisos políticos y además tienen desconocimiento absoluto de las leyes. Los mecanismos para implementar los acuerdos internacionales a las comunidades, además de necesitar una perspectiva intercultural, necesitan que el tema se contextualice a las comunidades (Rubí).

Dentro del mismo campo estatal se refleja cómo los hombres, quienes ocupan los “puestos de justicia”, obedecen a la cofradía y al mandado de la masculinidad:

El juez de paz [...] no debe estar de parte del hombre, porque siempre es un hombre; el esposo de la usuaria agredida ya sabe que no le van a hacer nada por el simple y sencillo hecho de que se conocen, porque es de la misma comunidad y sabe que no le van a hacer nada. Los hombres violentos le entran con un dinerito y ya. Los jueces se quedan callados y contentos. Entonces siento que el juez debe de asumir su responsabilidad como tal, tener la certeza de que no va a tener “preferitismos” ante un hombre; que tiene que dirigirse como marca la ley (Ángeles).

Siguiendo el hilo discursivo de las mujeres, no sólo se trata de que haya leyes, sino de que quienes las elaboran no toman en cuen-

ta el contexto sobre el cual pretenden su ejecución, de tal manera que se vive como un discurso jurídico lejano, que no es posible apropiarse:

Lo que se plantea en otros lados se tiene que contextualizar, porque una cosa es el panorama general que se presenta ante Naciones Unidas y otra cosa es lo que estamos viviendo en lo local... También al hablar de contextualizar, es cómo contextualizas esa información, cómo la bajas a comunidades en un lenguaje que nuestras comunidades entiendan (Rubí).

En el mismo sentido Mireya comenta: “Una cosa es lo que los diputados dicen o las leyes que elaboran, pero otra cosa es lo que las mujeres viven aquí”.

La genealogía masculina del Estado se revela cotidianamente en la vida de las mujeres de Tlaola, además de que las leyes, políticas públicas y acuerdos encaminados a erradicar la violencia de género no son sino discursos que la modernidad ha creado y que, como “placebos” jurídicos, intentan subsanar los daños que la violencia ha desencadenado y continúa propagando.

Aunado a lo anterior, la alianza de las trabajadoras de la CAMI con el Estado las obliga a pensar sus problemas no desde sus voces, sino desde otra voz autorizada para ello. De ahí que tengan que travestirse para hablar con el Estado, recurriendo a la ONU y a los que sí están autorizados para enunciar sus problemas y lo que padecen, todo con el fin de recibir los presupuestos por los cuales, como indicaba una promotora, tienen que pelear. Ese lenguaje adquiere forma cuantitativa pues a través de la CDI tienen que demostrar, por ejemplo, que las mujeres de la comunidad realmente fueron a la CAMI, con resultados tangibles, además de que las mantiene como objetos de evaluación y susceptibles de no recibir financiamientos, de tal manera que los objetivos que ellas puedan tener, como trabajar genuinamente con las mujeres de otras localidades, quedan supeditados a los de la evaluación.

La llamada protección del Estado y sus leyes, quizá han sido siempre “una fe proveedora de una gramática estable para la interacción social y los límites de la conducta humana” (Segato, 2016a: 101). Y posiblemente, sus operadores han sabido siempre la inviabilidad de lo que ofrecen, puesto que al mismo tiempo que brindan amplios abanicos de posibilidades para la protección de las mujeres, son ellos mismos quienes impiden que se lleven a cabo. Por eso, de la misma manera que ocurre con los “impartidores de jus-

ticia”, y como lo atestiguaron las promotoras en el apartado anterior, los responsables estatales, una vez que ocupan sus puestos y comienzan a operar, reproducen una “relación objetal” y exterior con relación a lo administrado y a las personas:

En la CDI les piden cosas sólo para chingar, se trata de burocracia. Están como empleadas personas que no tienen idea de la discriminación étnica y la discriminación por género, entonces son las primeras en discriminar a lxs indígenas. Las primeras personas en discriminar y atorar a lxs indígenas son lxs empleadxs de la CDI. Una vez le pregunté al encargado de dos albergues indígenas cómo se encontraban; me dijo que bien. Al pasar un mes, fui a los albergues y me di cuenta que éstos estaban en condiciones indignas (Ángela).

Este tipo de relación, gestada por los hombres, es complicada de alterar porque es la huella y estructura de la relación colonial y su herencia presente en la arquitectura estatal (Segato, 2016a). Por lo tanto, es menester no olvidar la génesis y naturaleza del Estado; el objetivo con el cual fue concebido —ser administrado por las élites— y que mantiene la matriz binaria característica de la modernidad.

(In)conclusiones

El análisis de los conceptos y nociones relacionadas con la violencia de género que las mujeres que laboran en la CAMI Yoltika y otras originarias de Tlaola manifestaron a través de su discurso, permite reconocer la presencia mínima de elementos amerindios relacionados, sobre todo, con sus fiestas y carnavales; sin embargo, predomina en el discurso una gramática externa influida por la expansión del frente estatal a través de sus leyes y políticas públicas, así como de los talleres y capacitaciones que reciben sobre derechos humanos, feminicidios, violencia, entre otros, por lo que las mujeres reproducen así la horma moderna de donde se origina tal lenguaje al que deben constreñirse para acceder a recursos y que, además, mantiene los binarismos de género y de espacio público y privado en la comunidad.

Ese discurso sobre violencia de género que tiene cierta utilidad no es suficiente, porque sigue manteniendo a las mujeres y a lxs sujetxs feminizadxs en una gran desventaja; es un discurso oficial que apenas roza las raíces de la violencia. Alguna vez las mujeres de la CAMI aseguraron: “El problema tiene que atacarse de raíz”,

y precisamente, el discurso que proviene de las ONG y del Estado encubre las raíces de la violencia contra las mujeres, reforzando la idea de que “así ha sido siempre”, y legítima, de esta manera, las posiciones de subordinación de las mujeres.

Los discursos sobre violencia de género comienzan centrándose en lo que es, en los tipos, las modalidades, pero prescinden del origen colonial-moderno de donde proceden el lenguaje que le da forma y los acontecimientos históricos que al mismo tiempo se fueron conformando y, por lo tanto, son ahistóricos y antihistóricos; ofuscan de esta forma un axioma de los feminismos descoloniales: las formas de violencia contra las mujeres son crímenes del patriarcado colonial moderno de alta intensidad. Si no revisamos estos patrones patriarcales históricos, la historia no sale del lugar (Segato, 2016a).

Dichos discursos nutridos de diversas ciencias y disciplinas —como la psicología, la criminología, el derecho, la biopsicología o la neuropsicología— tienden a reducir la violencia de género a la energía libidinal, afectos, pulsiones o tendencias psicópatas de los hombres, dejando a lxs sujetxs feminizadx en espera de días mejores. Se pasa por alto que es la propia estructura de masculinidad la que atraviesa la psique de dichos sujetos y se manifiesta en diferentes afectos y actos violentos. Es necesario, por lo tanto, poner a circular, a través de prácticas comunicativas participativas, el discurso que coloque a los hombres en otra posición desde la cual mirarse, dado que es la misma posición masculina la que impide percibirse como primera víctima del mandato de masculinidad.

Por otro lado, aunque hay una reproducción del discurso de “arriba”, también hay una parte de éste que se erige como barrera cuando uno se quiere apropiarse de él. El discurso de las leyes, e incluso el académico, encaminado a proteger a las mujeres, se vuelve ininteligible para ellas, por lo que sigue siendo clasemediero, blanco y urbano y, por lo tanto, inasequible. El discurso no importa qué tan poderoso pueda ser como tal si no está anclado a un contexto de proximidad (Magallanes, 2017).

Se hace necesaria la deconstrucción del discurso de la modernidad y sus emanaciones porque no se puede llegar a la tierra prometida que ofrece. Esta tarea que debe implicarnos a todxs compromete también a las propias universidades, centros e instituciones donde se “hace ciencia”, porque es en estos lugares donde la visión eurocéntrica de la modernidad comienza a propagarse e impregna los planes de estudios, las tareas y las posiciones desde donde nos situamos para hacer investigaciones.

Aunque sigamos “atadx” a la evaluación y a la visión eurocéntrica de las universidades, cada vez más parecidas a las empresas, debemos abrir brechas, penetrar a través de los intersticios del sistema, desmontar los discursos y las prácticas que conforman la colonialidad del saber; producir respuestas y “acción” a la pregunta: ¿cómo sobrepasar la noción universalista del conocimiento científico?

Estoy de acuerdo con De Sousa Santos (2003) en que no podemos aspirar a una justicia social global, que es lo que buscan los movimientos sociales y algunas universidades —incluso el posgrado que estudié—, si no hay justicia cognitiva global, si no hay justicia entre los conocimientos singulares y contextuales y si no hay una justa comprensión de nuestra historia. Es necesario demoler el discurso de la cultura occidental, un sistema autorreferencial propio del Sujeto Universal: varón, blanco o blanqueado, cristiano, propietario, letrado y que “figura” como hombre heterosexual.

No quiero decir que ahora debemos echar por la borda ciertas dimanaciones de la modernidad como los derechos, las leyes y las políticas públicas encaminadas a entablar relaciones simétricas entre hombres y mujeres o a erradicar la violencia de género, pero sí ver con cautela a qué polo de la modernidad pertenecen, puesto que no eran necesarias en el mundo premoderno donde no existían las pedagogías ni las formas de crueldad que imperan hoy contra los cuerpos de las mujeres y de los sujetxs feminizadx.

A lo anterior debo añadir una de las tantas reflexiones punzantes de Segato (2016d), en cuanto a que el Estado no puede proteger a las mujeres ya que los derechos de los que son sujetas —y que tanto se esfuerza en difundir por medio de cursos, talleres y capacitaciones, como los que han tomado las integrantes de la CAMI Yoltika— forman parte de una colonización en un contexto de modernidad y capitalismo avanzados. Hay una colonización que se da a través del discurso de los derechos enmarcado en el lenguaje de la modernidad. La ley formal que declara la igualdad entre mujeres y hombres, entre personas homosexuales y heterosexuales, está erosionada y boicoteada por un orden que es anterior y constitutivo de la ley, gestado en la modernidad, y que impide la igualdad. Entonces, será posible en la ley, pero no en la intimidad, en las relaciones interpersonales, en la vida sentimental y afectiva.

La descolonización, por lo tanto, va más allá del campo estatal, puesto que también implica abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder (Segato, 2016b). Es urgente propiciar espacios que den lugar a dialogar lo que el género binario ha forjado en la

propia universidad y en la sociedad para que el tema no se “guetifique”. De lo contrario, continuaremos reproduciendo el esquema espacio público-espacio privado, por lo que hay que pensarlo entrecruzado como base y pedagogía de todas las otras formas de poder y sometimiento como la racial, la colonial y la del eurocentrismo.

Discutirlo permitiría encontrar otras formas de relación con las que poder erosionar ese sistema binario de género que ha forjado la discriminación, la violencia y la muerte hacia todo lo que evoque el “signo femenino”: la mujer, el gay, la lesbiana, el niñx, el joven, el transexual, el transgénero (así en singular). Esto es vital porque la modernidad, al haber “binarizado” el género, mermó y destruyó el tejido social que se daba naturalmente entre las personas que transitaban de un género al otro: mujeres que adoptaban papeles masculinos, hombres vestidos de mujer que se casaban con mujeres, hombres y mujeres con los dos espíritus —masculino y femenino—, entre otrxs; todxs a los que ahora arrinconamos al espacio privado y de la anormalidad y que constituyen el problema del Otro. Es menester poner tales cuestiones sobre la mesa de discusión porque no sólo son modos de vida los que están en disputa, sino también nuestras propias vidas y las de los que nos acogen.

Referencias

- Alberti Manzanares, Pilar (2004). “Violencia contra la mujer indígena. ¿Qué es la violencia doméstica para las mujeres indígenas en el medio rural?”. En Teresa Fernández de Juan (coord.), *Violencia contra la mujer en México*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Amorós, Celia (1994). *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bakare-Yusuf, Bibi (2011). “‘Los Yoruba no hacen género’: Una revisión crítica de ‘La invención de la mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género’, de Oyewumi Oyeronke”. En *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, núm. 5, pp. 25-53.
- Bejarano Celaya, Zenaida Margarita (s.f.). “Entre lo público, privado y doméstico: mujeres bajo un techo de cristal”. En *Revista GénEros*, año 13, núm. 36, pp. 60-68.

- Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez Laba (2011). "Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del Sur". En *Temas de mujeres*, año 7, núm. 7, pp. 24-42.
- De Sousa Santos, Boaventura (2003). "Globalización y democracia". En Jahir Rodríguez Rodríguez (comp.), *El presupuesto participativo: Defendiendo lo público y construyendo ciudadanía. La experiencia del departamento de Risaralda*. Colombia, Risaralda: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Dube, Saurabh (2009). "Modernidad". En Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (comps.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Escobar, Arturo (2004). "Más allá del tercer mundo: Globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización". En *Nómadas*, núm. 20, pp. 86-100.
- Gautier, Arlette (2005). "Mujeres y colonialismo". En Marc Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Gobierno del Estado de Puebla (enero, 2017). *Ley Orgánica Del Poder Judicial Del Estado De Puebla*. En Gobierno de Puebla-Transparencia [en línea]. Disponible en <http://transparencia.puebla.gob.mx/docs/adjuntos/1237_1505255201_c7b45814218befe955255a9b-60c09e91.pdf>, consultado el 30 de septiembre de 2017.
- Gumucio-Dagron, Alfonso (2011). "Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo". En *Signo y Pensamiento*, vol. 30, núm. 58, enero-junio, pp. 26-39.
- Hernández Sanic, Yolanda y Juan José Hurtado Paz (2013). *Aportes desde la cosmovisión y mujeres mayas para la prevención de la violencia de género*. Guatemala: Asociación Pop N'oj.
- Herrera, Bernal (2007). "Las dos caras de la moneda: Modernidad colonial y metropolitana". En *Pasos*, núm. 131, mayo-junio, pp. 20-25.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2013a). *Panorama de violencia contra las mujeres en México: ENDIREH, 2011*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2013b). *Panorama de violencia contra las mujeres en Puebla: ENDIREH, 2011*. México: INEGI.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). "Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2016". En INEGI [en línea] Disponible en <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/endireh/2016/>>, consultado el 20 de septiembre de 2017.
- López Rodríguez, Juan Vicente (2015). "Los feminismos descoloniales como paradigma de comprensión de los derechos humanos en el mundo indígena". En *Instituto de Derechos Humanos Ignacio Ellacuría, S. J., Derechos Humanos. Anuario 2015*. San Andrés, Cholula: Universidad Iberoamericana Puebla, pp. 81-86.
- Lugones, María (2007). "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". En *Hypatia*, vol. 22, núm.1, pp. 186-209.
- Magallanes Blanco, Claudia (2017). Comunicación personal, enero.
- Marcos, Sylvia (2014). "Feminismos en camino descolonial". En Márgara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Mejía Flores, Susana y Adriana Paola Palacios Luna (2011). *Voces diversas frente a la violencia. Sistematización de la experiencia de atención a mujeres indígenas en situación de violencia de género en Cuetzalan*. México: Instituto Nacional de Desarrollo Social.
- Miano Borruso, Marinella (2001). "Género y homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El caso de los muxe". En *IV Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., pp. 685-690.
- Millán, Márgara (2014). "Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación". En Márgara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Miranda, María Antonia (2014). "Mujeres: Narrar lo público-privado y la política del entre-lugar y el entre-tiempo". En *Global Education Magazine*, núm. 7, marzo, pp. 68-73.
- ONU Mujeres (2014). "Hechos y cifras: Acabar con la violencia contra mujeres y niñas. Una pandemia que se presenta en diversas formas". En *ONU Mujeres* [en línea]. Disponible en <<http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>>, consultado el 10 de febrero de 2015.

- Organización Mundial de la Salud (2013). "Violencia contra la mujer. Respuesta del sector de la salud". En OMS [en pdf] Disponible en <http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/87060/1/WHO_NMH_VIP_PVL_13.1_spa.pdf>, consultado el 26 de febrero de 2015.
- Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo/Zapateándole/Lente Flotante/En cortito que's palargo/AlíFem AC.
- Quijano, Aníbal (1991). "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde. En *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, Lima, núm. 10, enero, pp. 42-57.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1992). "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992, núm. 134, diciembre, pp. 583-591.
- Segato, Rita (2007a). "Introducción. Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad". En Rita Segato, *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita (2007b). "Raza es signo". En Rita Segato, *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita (2012). "Barra de Mujeres: Entrevista a Rita Segato sobre la violencia de género y feminicidio" [Archivo de video]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kTBF_tW4Pfs&t=1490s>, consultado el 13 de abril de 2015.
- Segato, Rita (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el Árbol.
- Segato, Rita (2016a). "Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital". En Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, Rita (2016b). "Colonialidad y patriarcado moderno". En Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Segato, Rita (2016c). "Introducción. Tema uno: la centralidad de la cuestión de género". En Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, Rita (2016d). "La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad". En Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO/IDAES.
- Segato, Rita (2017a). Comunicación personal, 24 de mayo.
- Segato, Rita (2017b). "Historias debidas VIII: Rita Segato (capítulo completo) - Canal Encuentro" [Archivo de video], Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kMP21R_MQ1c&t=1719s>, consultado el 20 de octubre de 2017.
- Sirimarco, Mariana (2004). "Marcas de género, cuerpos de poder. Discursos de producción de masculinidad en la conformación del sujeto policial". En *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 20, julio-diciembre, pp. 61-78.
- Walsh, Catherine (2013). "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos". En Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo I. Quito: Abya-Yala.

De ríos y palabras. Las mujeres del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) y sus prácticas comunicativas

Luz Aida Ruiz Martínez

¡Despertemos! ¡Despertemos Humanidad! Ya no hay tiempo. Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de sólo estar contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal.

Las palabras de Berta Cáceres, cofundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras, COPINH y mundialmente reconocida luchadora por la justicia medioambiental y de los derechos de los pueblos indígenas, pronunciadas durante la entrega del Premio Goldman en 2015 (Cáceres, 2015), un año antes de que fuera asesinada,¹ resumen la larga, profunda y relevante lucha que el pueblo lenca ha sostenido frente al saqueo y destrucción del medioambiente y por la defensa de sus derechos como pueblo originario.

La fuerte presencia y participación que las mujeres lencas han mantenido a lo largo de la historia del COPINH ha contribuido significativamente a los procesos y reivindicaciones que la organización ha llevado adelante, situando como eje central la defensa de los bienes comunes, entre los que destacan la lucha por la tierra y los recursos, y en particular el agua y los bosques.

Enfocar la mirada en los desafíos y aportes de las compañeras lencas se vuelve entonces indispensable para entender los

¹ Berta Cáceres fue asesinada el 3 de marzo de 2016, tras haber recibido múltiples amenazas de muerte debido a la fuerte oposición que sostuvo en contra de la represa hidroeléctrica Agua Zarca, hasta lograr que el Banco Mundial y la empresa constructora de represas más grande a nivel mundial de origen chino, Sinohydro, se retiraran del proyecto.

procesos emancipatorios de la organización y de sus prácticas comunicativas; concibiendo las prácticas comunicativas como una serie de acciones y procesos engarzados en la construcción y articulación de sentidos, gestados tanto en el accionar cotidiano de las prácticas sociales, como en los medios de comunicación (Valencia y Magallanes, 2016; Restrepo y Valencia, 2017). En este sentido, el COPINH hace uso de diversas estrategias como visitas comunitarias, jornadas de reflexión y análisis, asambleas y movilizaciones, que son complementadas con el uso de otros elementos como boletines, periódicos murales y sus radios comunitarias, y logra así abrir canales de comunicación e información para y desde las comunidades. A su vez, llevando este proceso a un nivel más amplio, al incluir otras formas artísticas como las canciones, bailes, obras de teatro y murales, integran y conectan la acción directa, la creación y circulación de información, con expresiones culturales y espirituales.

Para ubicar y trazar las experiencias de las mujeres del COPINH en este entramado de prácticas comunicativas, hago uso de abordajes epistémicos feministas no etnocentristas, particularmente desde las contribuciones de feministas decoloniales como Chandra Talpade Mohanty (1997, 2004) y Uma Narayan (1997, 2000), quienes proponen que las identidades y la cultura son aspectos multidimensionales, contextuales e históricamente contruidos. Al estudiar culturas diferentes, Mohanty y Narayan igualmente nos alertan a no caer en la tendencia del feminismo blanco de clase media de hacer generalizaciones sobre las relaciones de género, describiendo el poder de manera simplista y binaria, exotizando o silenciando ciertas especificidades, y asumiendo que todas las mujeres y hombres entienden o reaccionan de la misma manera (Hernández, 2003). La antropóloga mexicana Aída Hernández, quien ha hecho investigaciones sobre género y etnia con mujeres indígenas en Chiapas, México, propone que el abordaje de las necesidades y temáticas de las mujeres indígenas debe de ser cuidadoso para no caer en un feminismo etnocentrista, el cual selecciona ciertos rasgos culturales como ejemplos de opresión o victimización de las mujeres. Algunas maneras de contrarrestar los “discursos colonialistas” y el “esencialismo étnico” son el intentar entender los esfuerzos de las mujeres en contra de la opresión desde sus propios procesos culturales, recuperando la identidad cultural, pero definiéndola desde una concepción de cultura no-esencialista; historizar y contextualizar las relaciones de género; deconstruir cómo ciertos

rasgos son seleccionados como representativos de una cultura o elementos de una identidad; vincular temas locales con procesos globales que permitan la creación de alianzas; y tener un acercamiento al multiculturalismo desde una perspectiva de género que asocie a la cultura con el poder, creando un espacio que no sitúe las representaciones culturales como contrarias al feminismo, sino que permita la identificación de estrategias políticas en contextos específicos (Hernández, 2001, 2006).

Usando estas recomendaciones como guía y partiendo de mi experiencia y participación como facilitadora y acompañante del proceso de capacitación en comunicación que sostuve con el COPINH entre los años 2003 y 2014, hago un acercamiento a la historia de esta organización para ver cómo las mujeres han participado en sus procesos comunicativos. A su vez, retomo información generada durante un proceso de investigación participativa en el que se desarrolló un proyecto de capacitación en género, comunicación popular y radio comunitaria, entre 2007 y 2008, con las mujeres del COPINH, como parte integral de mi trabajo de campo para la maestría en Estudios de la Mujer. También fue utilizada información recabada durante entrevistas con algunas mujeres del COPINH realizadas durante mi trabajo de campo, así como documentación e investigaciones previas a 2008.

Algunos antecedentes

De acuerdo con el antropólogo salvadoreño Ramón D. Rivas (2004), Honduras cuenta con nueve pueblos indígenas: Lenca, Maya-Chortí, Tolupán, Pech, Tawahka (Sumo), Miskitu y Nahua, así como dos etnias afrodescendientes, que incluyen al pueblo Garífuna y a los isleños, radicados principalmente en las Islas de la Bahía. Juntos, representan aproximadamente el 7.2% de la población nacional. Aproximadamente el 80% de los pueblos indígenas se encuentran ubicados en el área rural, y el 20% en zonas urbanas (Von Gelich y Gálvez, 1999; OHCHR, 2015).

En particular el pueblo lenca se encuentra ubicado en el occidente del país, en los departamentos de Intibucá, Lempira y Santa Bárbara. Desde inicios de los noventa, el pueblo lenca² aglutinado

2 El pueblo lenca cuenta con diversas agrupaciones además del COPINH, entre ellas destaca la Organización Nacional Indígena Lenca de Honduras (ONILH) que tiene más de veinte años de existencia, y otras más recientes que nacen después del golpe de Estado de 2009, como el Movimiento Independiente Indígena Lenca de La Paz-

en el COPINH, ha trabajado por el reconocimiento de los derechos sociales, económicos, políticos, culturales, medioambientales y territoriales, a lo largo de aproximadamente 700 comunidades lenkas y campesinas. Sobreviviendo con menos de 1.90 USD diarios, la población rural de Honduras enfrenta el mayor índice de desigualdad económica de Latinoamérica (BM, 2017), y en particular el ingreso promedio de los indígenas refleja el 36.8% del promedio mensual nacional³ (OHC, 2018). Bajo este contexto, los esfuerzos del COPINH están centrados en enfrentar la desigualdad, la exclusión y la discriminación en contra de comunidades indígenas y campesinas, organizándose para trabajar al interior de las comunidades y llevando a cabo acciones de protesta y denuncia frente a la explotación de recursos naturales y violación a sus derechos como pueblo originario.

Organizados en áreas estratégicas, el COPINH trabaja en salud y medicina tradicional, educación intercultural, iniciativas de la juventud, el área de género y más recientemente por los derechos LGBT, la defensa territorial y del medioambiente, la legislación en materia de derechos humanos y derechos indígenas, así como la espiritualidad, la cultura y la comunicación. Algunos de sus logros han sido la ratificación del Estado de Honduras del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la negociación con el Estado de Honduras para la creación oficial de dos municipios indígenas, San Francisco de Opalaca, en el departamento de Intibucá, y San Marcos de Sierra de Caiquín, en el departamento de Lempira, así como la obtención de más de 400 títulos de tierra comunales. El COPINH ha luchado y logrado la apertura de carreteras, escuelas y centros de salud; tienen su propio centro de encuentros y amistad llamado UTOPÍA, un espacio en donde se realizan asambleas, encuentros, talleres y reuniones. También han logrado la instalación de cuatro radios comunitarias en FM y una en AM. De esas emisoras, La Voz Lenka, en FM y AM, ubicada en La Esperanza, Intibucá, cuenta con licencia de transmisión. Cada uno de estos logros ha sido fruto de un trabajo intenso de movilización y formación activa de los y las compañeras lenkas del COPINH.

En un contexto donde la sociedad hondureña presenta grandes contrastes sociales, económicos, políticos, culturales y étnicos, den-

Honduras (MILPAH). Sin embargo, hay pobladores lenkas que no pertenecen a ninguna organización.

³ Según la Secretaría del Trabajo de Honduras, el salario promedio mensual es de 8,910 lempiras o 377 USD.

tro de los cuales una mayoría de la población vive en condiciones de exclusión, marginación y discriminación, y donde el acceso, control y propiedad de los recursos y la tierra se encuentran en manos de una pequeña élite, la población indígena en particular se ha visto afectada. El Centro de Estudios de la Mujer Honduras, en su informe acerca del presupuesto general nacional y el cumplimiento de las disposiciones de equidad e igualdad de género, explica que en Honduras:

El modelo capitalista neoliberal, mediante la imposición de políticas fiscales excluyentes y la aprobación de una serie de leyes anti-populares que tienen como propósito adecuar el ordenamiento jurídico y la institucionalidad estatal a la dinámica económica de este modelo, se orienta a satisfacer los intereses de la élite oligárquica nacional y transnacional (Méndez, 2016: 9).

Las comunidades del COPINH, al encontrarse en zonas ricas en recursos naturales y biodiversidad, han sido blanco de proyectos energéticos⁴ que han querido instalarse en su localidad, sin haber sido consultadas previamente. Frente a este escenario el COPINH ha resistido y luchado, afirmando sus derechos y generando espacios para reclamar, fortalecer y cultivar su historia, su cultura y cosmovisión. A su vez, el cuestionar este tipo de proyectos —y encararlos de la manera en que lo viene haciendo el COPINH—, requiere de respuestas desde diferentes frentes, entre las cuales la comunicación juega un papel estratégico al posicionarla dentro de una batalla cultural en donde se disputan sentidos, se generan significados y se crean “metáforas de un mundo deseado, por el que se está dispuesto a luchar de cara al futuro” (Korol, 2007: 1). El comunicador ecuatoriano Osvaldo León (2008) ubica estas dinámicas de lucha de sentidos en la comunicación popular:

La comunicación popular rescata las condiciones de producción y reproducción social del sentido, dando particular importancia a los procesos organizativos y de movilización. Y este énfasis debido a que la organización social en función de las clases dominantes implica la desorganización social de las cla-

⁴ “En 2010, un decreto legislativo aprobó 40 contratos para proyectos hidroeléctricos, 21 de los cuales afectarían a comunidades lencas, garífunas, pech, tawahkas, miskito y tolupanes que no fueron consultadas previamente” (OHCR, 2015).

ses dominadas. En tal medida, se inscribe como un paradigma clave para la articulación de una respuesta anti-hegemónica (León, 2008: 2).

El uso de una variedad de recursos comunicativos como herramientas organizativas y de resistencia ha sido central en la lucha del COPINH. Entre la diversidad de estrategias que han usado destacan marchas, huelgas de hambre, plantones y bloqueos carreteros, así como la puesta en escena de actos simbólicos como crucifixiones y juicios populares. La organización de eventos y encuentros educativos, culturales, de formación política y de creación de alianzas estratégicas con diversas organizaciones populares e indígenas, tanto a nivel local, regional y nacional, como a nivel internacional, también forman parte de las prácticas comunicativas del COPINH, permitiéndoles entablar relaciones y alianzas de apoyo mutuo. A su vez, las radios comunitarias han jugado un papel importante para la difusión de información, para llamados a la acción, y además como espacios de reunión, trabajo, capacitación y recreación de los compañeros y compañeras del COPINH.

Vistas en su conjunto, como señalan Restrepo y Valencia, las prácticas comunicativas de grupos étnicos, en este caso del COPINH, van más allá de la transmisión y de la representación, integrando “acciones y pensamientos que buscan mantener, recuperar, y en algunos casos transformar las condiciones vitales, de las comunidades o de sus entornos sociales, culturales y políticos” (2017: 35).

Esta serie de acciones y herramientas de comunicación le han permitido al COPINH entrar al terreno de la disputa de sentidos, y convertirse en una fuerza de resistencia mediática frente a una lógica opresora y extractivista que se ha tratado de instaurar desde tiempos coloniales y que continúa reforzándose a través de los medios masivos de comunicación, que en Honduras son dominados por intereses comerciales que responden al poder político y gubernamental (Chayes, 2017). El estudio *Integración real y grupos de poder en Centro América* encontró que en Honduras ciertas familias y grupos empresariales tienen una gran influencia política y hacen uso de los medios de comunicación masiva para extender su poder político y empresarial (Segovia, 2005: 91). Algunas de estas personas son empresarios mediáticos como Rafael Ferrari, uno de los dueños del grupo Emisoras Unidas (Proceso Digital, 2017); el expresidente Carlos Flores Facussé, considerado el hombre más influyente en Honduras, junto con Jaime Rosenthal, el dueño del

periódico nacional *El Tiempo*⁵ y el Canal 11 de la televisión (Fernández y Lluch, 2015); y Jorge Canahuati Larach, dueño de los periódicos nacionales *La Prensa* y *El Herald* (Proceso Digital, 2017). En la región lenca se han dado fuertes disputas relacionadas con proyectos hidroeléctricos impulsados por empresas cuyos socios tienen relaciones familiares con empresarios mediáticos. En el caso de la compañía Terra-Enersa, cuyo presidente es Fredy Nasser, quien a su vez es yerno de Miguel Facussé,⁶ sus principales inversiones se relacionan con proyectos de energía e infraestructura, incluyendo proyectos hidroeléctricos que han pretendido instalarse en el Río Gualcarque, ubicado en zona lenca, potencialmente desplazando a cientos de familias lencas (COPINH, 2007).

En este contexto, para el COPINH se hace claro el uso de los medios en sus propias manos. Berta Cáceres, cofundadora del COPINH, explicaba que el contar con sus propios medios les ha permitido hacer frente a “un sistema neocolonialista, opresor y censor, que aún mira a los pueblos indígenas como en la época feudal” (Parra, 2016).

Los matices, las formas y las herramientas utilizadas en los procesos de comunicación del COPINH vienen gestándose desde tiempos ancestrales, adaptándose y reconfigurándose para atender sus necesidades y preocupaciones actuales. Veremos a continuación qué ha pasado a lo largo de su historia para que la comunicación popular y las radios comunitarias sean elementos claves en su lucha, y dentro de la cual las compañeras lencas del COPINH han jugado un papel fundamental.

Las raíces de COPINH: Conocimientos y espiritualidad ancestrales

El pueblo lenca es un grupo étnico que, según historiadores y antropólogos (Rivas, 2004; Chapman, 1986), descienden de los ma-

5 En 2015, el Grupo Continental, cuyos dueños son la familia Rosenthal, se vio envuelto en acusaciones de lavado de dinero para el narcotráfico por parte de la Secretaría del Tesoro de los Estados Unidos. Como resultado, la Editorial Honduras, S.A. de C.V., parte del Grupo Continental, y responsable de la publicación del diario *El Tiempo*, se vio obligada a cerrar operaciones por lo cual dejó de circular la versión impresa. Actualmente, *El Tiempo* funciona únicamente a través de la web (Criterio, 2015). A su vez, el Canal 11 de televisión y Cable Color, S.A., también empresas del Grupo Continental, se vieron afectadas aunque no cesaron operaciones (Criterio y Nación, 2015).

6 Miguel Facussé (1924-2015) fue tío del expresidente de Honduras y dueño del periódico *El Tiempo*, Carlos Flores Facussé.

yas. La región en la que se encuentra abarca lo que hoy conocemos como El Salvador y Honduras, y aunque actualmente han perdido su idioma, aún conservan algunas palabras, conocimientos y prácticas espirituales previas a la llegada de los españoles (Chapman, 1986). De acuerdo con el antropólogo Ramón D. Rivas, es a través de relatos de cronistas coloniales donde se conoce que el pueblo lenca enfrentó a los conquistadores españoles y llevó adelante un proceso de gran resistencia de varias décadas, dentro del cual se reconoce principalmente la llamada “Rebelión de Los Lencas”. Esta rebelión fue encabezada por el guerrero Lempira en 1537, y según Rivas:

Un factor que prolongó la lucha fue la organización social con la que contaban... Lempira, que significa “Señor de la Sierra”, forjó la unidad de todo el pueblo Lenca (Cares, Cerquines, Potones, y Lencas propiamente dichos) alrededor de una confederación de tribus organizadas para luchar contra los conquistadores (Rivas, 2004: 60).

En cuanto a sus prácticas y conocimientos espirituales, los lenkas mantienen una relación sagrada con la tierra y elementos de la naturaleza como las montañas, los truenos y la lluvia, los ríos y pozos, los animales y las plantas, particularmente el maíz (Chapman 1986, 1992). Actualmente continúan realizando ceremonias espirituales conocidas como “composturas”, en la cual ofrendan la sangre de un ave y hacen oraciones de agradecimiento o para pedir perdón (Rivas, 2004). Con el paso de los años y la fuerte presencia de la Iglesia católica en su territorio, hubo un fuerte sincretismo religioso, que se manifiesta en prácticas como las oraciones a los santos o las romerías. Las romerías son caminatas que se realizan como una forma de ofrecimiento. Cuando una persona tiene algún problema, pide a algún santo o virgen que le ayude, y si le cumple la petición, hace la promesa de realizar una procesión en la cual ofrece sus pasos como agradecimiento. Al final del recorrido, la familia y los vecinos los reciben y llevan a cabo una Compostura (Chapman, 1986).

Los conocimientos espirituales han sido mantenidos particularmente por mujeres lenkas, quienes han tomado papeles como guías espirituales, rezadoras, parteras, hierberas y sobadoras. Estas prácticas espirituales son altamente valoradas y han sobrevivido a pesar de grandes presiones por parte de facciones conservadoras de

la Iglesia católica para dejar atrás estas prácticas (Chapman, 1992). Berta Cáceres, durante su discurso en la entrega del premio Goldman, enfatizó el lugar de los ríos y las mujeres en la cosmovisión lenca: “De los ríos somos custodios ancestrales, el pueblo Lenca, resguardados además por los espíritus de las niñas que nos enseñan que dar la vida de múltiples formas por la defensa de los ríos es dar la vida para el bien de la humanidad y de este planeta” (Cáceres, 2015).

Esta dimensión espiritual es la que Berta Cáceres explica como una de las motivaciones principales y por lo cual las mujeres lencas se han sumado a la defensa de la tierra y se han posicionado en contra de megaproyectos:

Las mujeres son las que han tenido la capacidad de desafiar más fuertemente, con mayor confrontación y en algunos municipios incluso más que los hombres. ¿Qué es algo que hemos entendido? Que las mujeres están exponiendo su vida, todo, todo y muchas veces no tienen ese cálculo de qué voy a perder, qué voy a ganar. Sino que si es por el agua, por él da todo. Porque entiende que el agua es tan vital y que su vida esté relacionada con todo eso. Que ella es la que carga con todo eso y sabe que la privatización del agua a quien primero va a golpear es a ella y a sus hijos. Y piensa más en el futuro, en el futuro del planeta, piensa más en la vida, en el equilibrio, en el respeto a todo... (Berta Cáceres, comunicación personal, 10 de agosto de 2008).

Este conocimiento y cosmovisión es el que ha acompañado al pueblo lenca y continúa siendo una gran fuente de inspiración y fortaleza para el COPINH.

La presencia de la Iglesia católica

De acuerdo con las investigaciones de la antropóloga Anne Chapman (1986) y Rivas (2004) sobre el pueblo lenca, los pobladores que se establecieron en las zonas montañosas lograron mantener un mayor conocimiento de las prácticas tradicionales y los conocimientos de la cultura lenca. Esto se debió a que los colonizadores se establecieron en los valles y los pobladores indígenas fueron empujados hacia las regiones montañosas y de difícil acceso. Estos poblados tuvieron una presencia grande de la Iglesia católica a partir de mediados de los sesenta y de los ochenta,

la cual generó grandes tensiones, pero también aprendizajes que más adelante serían puestos en acción y a favor del reconocimiento de los derechos para los pueblos indígenas.⁷

En 1966, la Iglesia católica de Honduras fue la primera en Centroamérica en crear un sistema donde hombres y mujeres comunes se convertían en “celebradores de la palabra”, después de un “proceso de capacitación en análisis de la realidad, interpretación de la biblia y problemas sociales que enfrentaban sus comunidades” (CÁRITAS, 2015). Muchos hombres y mujeres lencas se involucraron con la Iglesia católica como “celebradores de la Palabra”; y a través de esta estructura eclesial tuvieron acceso a oportunidades educativas y organizativas inaccesibles o inexistentes en aquel punto del tiempo. Por otro lado, esto tuvo un fuerte impacto negativo en las estructuras organizativas tradicionales lencas y sus prácticas religiosas (Carías *et al.*, 1988; Chapman, 1986; Rivas, 2004), lo cual provocó grandes tensiones en comunidades lencas donde había presencia de sacerdotes conservadores que criticaban y condenaban las prácticas religiosas de este pueblo. A pesar de estas condiciones, hubo “celebradores de la Palabra” que tuvieron bastante espacio para interpretar las enseñanzas de la biblia y aprovecharon esta oportunidad para capacitarse e involucrarse en procesos de concientización y análisis de la realidad tanto a nivel local como nacional. Estos celebradores coordinaban grupos formados por la Iglesia y se reunían uno o dos días por semana (Rivas, 2004).

Varias de las compañeras lencas del COPINH recuerdan haber participado en grupos de mujeres formados por la Iglesia católica. Esto tiene antecedentes cuando entre 1967 y 1975 la Iglesia católica, a través de la Pastoral Social Cáritas, formó grupos para mujeres llamados “Clubs de Amas de Casa” especialmente en las zonas rurales de Honduras. Dentro de estos clubs, promotoras llegaban a las aldeas para hablar sobre temas de salud y nutrición e impartir clases de costura y artesanías, entre otras (Villars, 2001; Rowlands, 1997).

A pesar de la proliferación de estos clubs en zonas rurales de todo el país, la situación política⁸ en aquel momento, así como

7 La Pastoral Social Cáritas, quien en el occidente de Honduras ha tenido presencia desde finales de los años cincuenta (CÁRITAS, 2015), explica que su papel ha estado inscrito dentro de los principios del Concilio II del Vaticano, generalmente conocido como teología de la liberación.

8 En junio de 1975 tuvo lugar la masacre de los Horcones. Nueve campesinos, dos sacerdotes y dos mujeres que participaban en una marcha para presionar la reforma de la ley agraria fueron brutalmente asesinados por los militares hondureños y por terratenientes locales. Para mayor información acerca de este terrible incidente, ver

desacuerdos entre Cáritas y las coordinadoras de los clubs, resultaron en el cierre del programa en 1975 (Villars, 2001; Rowlands, 1997). Según la investigación de Villars (2001), sobre sufragismo y feminismo en Honduras, a pesar de que esta iniciativa promovía roles familiares tradicionales como el de madres y esposas, estos grupos fueron esenciales para que mujeres campesinas continuaran organizándose alrededor de demandas específicas como mujeres, relacionadas con acceso a salud y educación, así como a actividades productivas.

“La Iglesia organizaba a la gente y también grupos de jóvenes o de mujeres. Teníamos asambleas muy grandes con 200, 300 y hasta 400 mujeres. Luego comenzamos a hacer visitas a la comunidad”, comenta Caty, una mujer lenca que participó con la Iglesia en la región de La Esperanza, Honduras, y que luego formó parte del COPINH (Caty Hernández, comunicación personal, 15 de junio de 2008).

A inicios de los noventa, un gran número de integrantes del COPINH se unieron a la organización tras haber sido parte de esta experiencia, encontrando un nuevo espacio de participación que aceptaba y validaba su experiencia como hombres y mujeres indígenas lenkas.

El conflicto armado en El Salvador y la Revolución sandinista

Las comunidades afiliadas al COPINH se encuentran localizadas a lo largo de los departamentos de Lempira, Intibucá y La Paz, en la zona suroeste de Honduras. Estos tres departamentos se encuentran en la frontera con El Salvador, por lo que durante la guerra civil salvadoreña, desarrollada entre 1980 y 1992, esta región de Honduras experimentó los impactos del conflicto de manera muy particular. Campos de refugiados y bases para los contras fueron establecidos en la zona fronteriza y la población vivió bajo condiciones de conflicto y represión. Según el estudio de Portillo (2007), la población lenca ubicada en las zonas fronterizas sufrió las consecuencias de la contrainsurgencia y de las políticas de seguridad, así como violaciones a los derechos humanos. Un gran número de hombres lenkas fueron forzosamente reclutados para la fuerza militar hondureña y la población en general experimentó de manera sistemática una variedad de prácticas represivas.

Es en este contexto de conflicto generalizado que muchos hombres y mujeres lenkas se vuelven críticos de las políticas gubernamentales.

Blanco y Valverde (1990).

mentales y de la presencia militar en sus territorios. Muchos compañeros y compañeras que forman parte del COPINH cuentan historias de aquella época y de cómo estaban involucrados. Se cuenta de familias que daban agua y comida a los salvadoreños; que había quienes atendían a los enfermos y heridos y ayudaban como parteras a nacer a los niños, como en el caso de Mama Berta, la madre de Berta Cáceres. Se habla de las mujeres que se involucraron con grupos de la Iglesia con una visión crítica y de liberación de los oprimidos, o que formaron parte de grupos de solidaridad con los refugiados. Se recuerda también a los familiares de esposos, padres y madres, hermanos y hermanas que pertenecían a organizaciones políticas y fueron desaparecidos. Y también hay historia y memoria de escuchar las transmisiones de la Radio Venceremos⁹ y el fuerte impacto que tenía en toda su zona de cobertura.

Cuando el conflicto armado en El Salvador termina a inicio de los noventa y comienza el proceso de paz, la región lenca en particular experimentó un ambiente que favoreció la organización popular: “De pronto nos dimos cuenta de que los retenes militares habían desaparecido, que no había cuartas o quintas ‘fronteras’ dentro de los departamentos limítrofes, y que teníamos muchas reivindicaciones que hacer” (COPINH, s.f.). Este hecho abrió nuevas posibilidades donde las personas podían circular libremente, organizarse y protestar abiertamente (Zúñiga, citado en Barahona y Rivas, 2007: 105).

Movimientos indígenas de resistencia

En 1992, como en todo el continente, surgió una ola organizativa en torno a la resistencia indígena, y en Honduras el “tema indígena” logró posicionarse a nivel nacional. Varios factores dieron pie a movilizaciones de gran escala, entre ellos la campaña de los 500 años de resistencia indígena que se celebró a nivel continental en 1992, y dio un gran impulso a los esfuerzos y luchas que los pueblos indígenas venían desarrollando en Honduras desde varios años atrás.

Entre estas luchas se encuentran las disputas territoriales que se venían agudizando, sobre todo en lugares con gran presencia de comunidades indígenas, y que resultó en un ambiente hostil entre terratenientes y campesinos que dio pie a detenciones, encarcelamientos y hasta asesinatos, como el caso del compañero indígena y líder tolupán, Vicente Matute, presidente de la Federación de Tribus

⁹ La Radio Venceremos fue la radio clandestina que funcionó como la voz oficial de Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

Xicacques de Yoro (FETRIXI), asesinado en 1982 por terratenientes que nunca fueron detenidos (CONPAH, 2003). En la región lenca, las comunidades se estaban organizando para cerrar aserraderos que estaban cortando el bosque indiscriminadamente y donde los y las trabajadoras aún mantenían una relación laboral de peones en un sistema de encomienda como en los tiempos coloniales. Al mismo tiempo, en el verano de 1993, decenas de lenca murieron a causa de desnutrición crónica en la zona de Yamaranguila (Wilkinson, 1993), lo que llamó la atención nacional. El pueblo miskito también se movilizaba y organizaba protestas en contra de los planes de deforestación de la empresa papelera Stone Container, con sede en Chicago, Estados Unidos y a quien el gobierno de Honduras planeaba concederle derecho de explotar más de un millón de hectáreas de bosques en La Mosquitia, Yoro, Olancho, y otros puntos del país (Becerra, 2005). Las comunidades del pueblo garífuna, de origen afrodescendiente, ubicadas a lo largo de la Costa Atlántica, desde su llegada en 1797 habían estado defendiendo sus tierras y su cultura; posteriormente, en el siglo XIX, se enfrentaron al expansionismo de las bananeras y sufrieron la masacre de Durugubuti en donde fueron fusilados diecinueve hombres garífunas (López, 2013).

En 1992 se forma la Coordinadora Nacional de Pueblos Autóctonos, la cual a partir de 1993 fue llamada Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH). Esta confederación tenía como objetivo aglutinar las diversas organizaciones indígenas para crear un solo frente y presentar una plataforma común de demandas ante el gobierno, reivindicando sus derechos como pueblos indígenas, particularmente en cuanto a la tierra y el territorio. En el marco de las contracelebraciones organizadas alrededor de la campaña de 500 años de resistencia indígena, los lenca, así como las demás organizaciones y pueblos indígenas en Honduras, llevaron a cabo actos culturales y políticos que revaloraban la identidad indígena y la cultura ancestral de los pueblos (Barahona y Rivas, 2007). A su vez, distintas organizaciones sociales y agrupaciones del sector campesino, como la Organización Campesina Hondureña y la Central Nacional de Trabajadores del Campo, se integran a las movilizaciones y comienzan a entender que “los indígenas existían y que experimentaban problemas muy particulares” (Zúñiga, citado en Barahona y Rivas, 2007: 105). Pronto verían que los pueblos indígenas también tenían propuestas y alternativas, y se convertirían en una fuerza política de gran influencia.

En la zona occidental, habitada por los lenca, las personas comenzaban a reivindicar sus raíces y a entrar en un proceso de au-

toconcientización y autoidentificación que cimbraría a la sociedad hondureña. Con el fin de la guerra salvadoreña, la concientización de las raíces indígenas en la población, las alianzas con el movimiento campesino y los ideales de la Iglesia católica a favor de los pobres, se dan las condiciones para la participación política de hombres y mujeres lencas y para el nacimiento del COPINH.

Gestación del COPINH

Antes de que se conformara el COPINH como una organización formal, en 1992 las comunidades lencas organizaron “Semanas de la Soberanía y la Identidad” y peregrinaciones. El 20 de julio, día de conmemoración de la muerte en 1536 del guerrero lenca, Lempira, quien fue asesinado durante “negociaciones de paz” con los conquistadores españoles, se organizó una peregrinación en el departamento de Lempira desde el pueblo de Iguala a Gracias, la capital departamental. Tomaron como ruta un camino que pasaba por las comunidades con un alto conocimiento de la cultura y tradiciones lencas y caminaron durante kilómetros con antorchas y ocotes, cantando y rezando y terminando la caminata con una asamblea en el centro de Gracias (Barahona y Rivas, 2007). Esta toma simbólica de un espacio reservado únicamente para los “poderosos” y las tomas subsecuentes de espacios con un mayor peso, como la casa de gobierno en la capital del país o las sedes de los organismos financieros multilaterales, fueron generando credibilidad en las comunidades y poder de negociación con el Estado.

Además, el uso de la peregrinación y otras actividades que se basan en las prácticas espirituales y ancestrales de las comunidades significó un gran paso en donde hombres y mujeres lencas comenzaron a reconocer y a valorar sus raíces (Zúñiga, 1998).

Ese mismo año, en 1992, Rigoberta Menchú Tum, mujer maya quiché, gana el Premio Nobel de la Paz, y el siguiente año las Naciones Unidas declaran 1993 como Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, al que siguió el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1995-2004), creando mayor atención sobre los pueblos originarios de parte de instancias de gobierno y agencias de desarrollo. Aun así, prevalecerían fuertes tensiones y grandes disputas por la visión de desarrollo tan opuesta a la de los pueblos originarios.

Nace el COPINH. Defendiendo el pasado y el futuro

En abril de 1994, para responder a la tala indiscriminada que venían haciendo las empresas madereras en el territorio lenca, el COPINH, ya conformado como agrupación, organizó una serie de bloqueos a los caminos por donde transitaban los camiones de las empresas y la toma temporal de edificios de gobierno. Integrantes de la comunidad se organizaron para hacerle frente al aserradero de la empresa Foresta Beta ubicada en Carrizal, Yamaranguila, llevando a cabo acciones simultáneas donde tomaron el edificio de gobierno en Intibucá y un plantón integrado por aproximadamente veinticinco mujeres lencas de las comunidades afectadas, en la entrada principal del Congreso Nacional en Tegucigalpa, la capital de Honduras.

Las mujeres estuvieron en el plantón durante cinco días, en los cuales estuvieron dando información acerca de la situación por medio de volanteo, hablando con la prensa nacional y platicando con la gente que se acercaba a verlas. En aquel tiempo, las personas indígenas seguían invisibilizadas, no se les tomaba en cuenta y casi no se escuchaba de ellas, pero ahí estaba este grupo de mujeres lencas que habían salido de sus comunidades en las montañas exigiendo que fueran respetados sus derechos. Las demandas que llevaron de parte de los hombres y mujeres de sus comunidades consistieron en el cierre de la empresa maderera Foresta Beta, la creación del primer municipio indígena en el país que llevaría de nombre San Francisco de Opalaca, así como la construcción de escuelas, centros de salud y carreteras (Barahona y Rivas, 2007).

Para la mayoría de las mujeres era la primera vez que viajaban a la capital y su primera acción pública. Doña Pascualita, una de las mujeres mayores del COPINH que participó en el plantón, recuerda ese evento en particular porque fue el día en que se le quitó la timidez: “Ahí estábamos todo el mujerío nerviosas, y nos preguntábamos entre nosotras cómo le íbamos a hacer si nunca habíamos salido de nuestro lugar” (Pascuala Vázquez, comunicación personal, julio de 2008). Mientras tanto, las demás compañeras lencas daban entrevistas a la prensa nacional, exponiendo cómo las empresas madereras afectaban al medioambiente y diciendo que se oponían fuertemente a la destrucción que estaban dejando en sus comunidades. Habían logrado la atención nacional para denunciar los problemas que afectaban la zona de Intibucá, al mismo tiempo que lograron calmar la situación para los hombres y mujeres que habían tomado el edificio de gobierno del departamento y por lo cual podía desatarse una posible represión.

Al tercer día de plantón, doña Pascualita fue llamada por el presidente en turno, Carlos R. Reina, quien estuvo en funciones de

1994 a 1998, con quien platicó y logró explicar la grave situación en la que estaban viviendo, logró que el presidente se comprometiera a cerrar varias empresas madereras en la zona, reconociendo oficialmente la existencia de los lencas y otras poblaciones indígenas dentro de Honduras. Varias de las compañeras del COPINH recuerdan esta acción en especial porque fue una de las primeras victorias de la organización. En un informe posterior, ellas reflexionaron sobre este evento diciendo que había significado hacerle frente a la situación de semiesclavitud que mantenían con la empresa; para otras fue “la unidad de los Lencas para proteger el medio ambiente, frenar la destrucción de nuestros bosques y de la contaminación del aire y el agua que tomamos” (IHDER-PRODERE, 1994).

Esta movilización, además, implicó que las compañeras dejaran a sus hijos en sus comunidades, o los llevaran con ellas a pesar de las difíciles condiciones. Durante casi una semana estuvieron fuera de sus casas y de sus quehaceres, durmiendo poco y ayudando a cocinar para los participantes del plantón. “Uno de los esfuerzos que hicimos fue preparar comida mientras reclamábamos nuestros derechos, dejamos a nuestros hijos o los cargamos con nosotras” (IHDER-PRODERE, 1994). Las compañeras también recuerdan haber tenido que aguantar los insultos de los trabajadores de la empresa maderera.

Todos estos esfuerzos valieron la pena para ellas porque “demostraron a los compañeros que no solamente sirven para cuidar la casa y los hijos” (IHDER-PRODERE, 1994). Al participar junto con los compañeros, las mujeres dejaron claro que podían manejar la situación y que estaban dispuestas a todo para defender los intereses de sus comunidades. A pesar de esto, muchas otras mujeres no participaron por diversas razones, entre ellas porque sus parejas o familiares no las dejaron asistir, mencionando que les daba temor la posible represión militar que podían sufrir. La participación de las compañeras en actividades políticas implicaba para ellas no sólo transgredir las esferas políticas, sino también las privadas.

Cabe resaltar que a pesar de la seriedad y dificultad que enfrentaban las compañeras, muchas de ellas valoraban que durante la movilización habían tenido la oportunidad de experimentar momentos de alegría y placer: “[...] pero también bailamos” (IHDER-PRODERE, 1994), recordaba una compañera. Esta espontánea expresión sugiere que varias de las compañeras que comenzaron a participar en actividades políticas para la defensa de sus derechos, y en temas que les afectaban directamente, encontraron en la organización un espacio de recreación y una fuente de alegría y placer.

Después de esta movilización, las semillas en contra de la exclu-

sión de las mujeres se habían sembrado en el COPINH. Y aunque las mujeres aún no fueran reconocidas públicamente como líderes, algunas de ellas comenzaron a tener papeles claves como organizadoras de acciones y actividades. Aunque al reflexionar sobre su participación, dejaron claro que para ellas era importantísimo que su lucha involucrara tanto a compañeras como compañeros: “Al unirnos como COPINH logramos que nos tomaran en cuenta y que supieran que existimos; unidos hombres y mujeres vencimos a las empresas madereras” (IHDER-PRODERE, 1994).

Esta fue una de las primeras dentro de las cientos de acciones públicas que el COPINH ha organizado para presionar y conseguir que sus derechos como pueblos originarios sean respetados. En julio de 1994 realizaron la Primera Peregrinación Indígena por la Vida, la Justicia y la Libertad como forma de presionar al Estado para que ratificara el Convenio 169 de la OIT. A este evento le siguieron romerías y peregrinaciones, huelgas de hambre, y un repertorio amplio de acciones creativas, de acciones directas y de negociaciones con el Estado de Honduras.

En contra de la violencia y el abuso sexual

*Hoy empezamos a dar pasos para que el silencio sepulcral
de mujeres hechas piedras quede atrás por siempre y para siempre.*
COPINH

Un momento clave en la historia del COPINH y que afectaba directamente a las mujeres se dio en 1995. Las compañeras del COPINH recuerdan que un día llegó a su oficina una mujer del municipio de San Francisco de Opalaca. Su hija, estudiante de la primaria, había sido violada por su maestro.¹⁰ Cuando comenzaron la investigación, encontraron que por lo menos otras once niñas habían sido violadas. Ésta había sido una experiencia muy difícil para la niña y sus padres, aunque tuvieron la valentía de denunciar públicamente al maestro. Rápidamente otros padres y madres de familia de aldeas cercanas dentro de la municipalidad se enteraron de que sus hijas también habían sido violadas, aunque no llevaron adelante

10 En octubre de 1995, el maestro hondureño Manuel de Jesús Orellana fue acusado de violar a once niñas indígenas de la aldea Plan de Barrios, del municipio de San Francisco de Opalaca. El COPINH acompañó el caso e hizo fuertes denuncias (ACAN-EFE, 1995).

sus denuncias. Finalmente el maestro fue encarcelado, aunque con el apoyo de su sindicato logró ser liberado.

El COPINH y las familias de las niñas comenzaron una fuerte campaña de denuncia con el apoyo de organizaciones de mujeres, logrando exponer el caso en la prensa y revistas. “Fue como hacer un poquito de justicia”, dijo Cáceres al recordar el caso (Berta Cáceres, comunicación personal, 10 de agosto de 2008). A pesar de que el maestro fue liberado, habían logrado que el tema del abuso sexual y la violencia hacia las mujeres lencas fuera reconocido y debatido. A través de su programa radial “Ecos de Opalaca”, hicieron llamados para que otras mujeres y niñas denunciaran los abusos. Con el tiempo, el COPINH comenzó a coordinarse con otras organizaciones —incluyendo grupos de mujeres ubicados en Tegucigalpa,¹¹ así como con grupos de mujeres campesinas— para presionar y para demandar que las sentencias por violación y violencia en contra de las mujeres se incrementaran. En 1996, varios autobuses de mujeres lencas del COPINH viajaron a la capital para unirse a diferentes sectores de mujeres y presionar, a través de protestas, para que el Congreso Nacional pasara las reformas legales correspondientes.

Cientos de mujeres portaban carteles con mensajes que decían: “Violar es Matar. ¡Movimiento Visitación Padilla, Presente!”, “No más Violencia contra las Mujeres. CNTN”, “Reformas al Código Penal. ANACH”, “La Violencia Mata al Amor”, “Tenemos derecho a una Vida sin Violencia”, “Las Mujeres valoramos la Vida, No más Violencia Contra las Mujeres” y “Sentencias a los que piso-tean la Dignidad de las Mujeres”. El abuso sexual infantil también fue denunciado en las marchas y protestas, y las mujeres del COPINH participaron como delegadas de su asamblea de mujeres. Las compañeras portaban además una gran pintura que mostraba a un grupo de mujeres lencas con sus vestidos tradicionales, con sus puños al aire; detrás de ellas la figura de Lempira las acompañaba. Junto con la pintura, el poema sobre dejar atrás el silencio, con el que abro esta sección, era también portado y daba a las mujeres del COPINH una presencia muy particular por el uso de formas de expresión creativas en la práctica política.

Después de varios debates y protestas, el Congreso de Honduras

11 Desde 1988, el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM) había elaborado una propuesta para reformar el Código Penal Hondureño, en el cual la violación fuera considerada una ofensa pública y las sentencias para violadores se incrementaran. La propuesta no logró entrar al Congreso por falta de interés de los representantes de dicha institución (Villars, 2001).

pasó algunas reformas que incluyeron la denominación del acto de violación como una ofensa pública, así como una definición más amplia de lo que es la violación, y el aumento de la sentencia a los agresores. El siguiente año, 1997, la ley en contra de la violencia doméstica fue establecida, ofreciendo una herramienta legal para la prevención y el castigo por violencia doméstica (Villars, 2001). Una gran victoria había sido lograda, aunque aún seguirían muchas por enfrentar, particularmente para las mujeres indígenas.

La Comisión Interamericana de los Derechos Humanos afirma que las mujeres indígenas experimentan de manera sistemática situaciones problemáticas al buscar acceso a la justicia, y en particular al tratar con el sistema judicial. Otras dificultades que enfrentan son la discriminación y los prejuicios en todos los niveles, “social, político, económico y cultural; en el tratamiento que reciben en las calles, en el trabajo, en la escuela, en las cortes y en cualquier lugar” (IACHR, 2007).

Destacan que para el COPINH, la concepción de violencia y cómo afecta a la población indígena tiene que ver con la destrucción de la tierra y sus recursos, aunque también enfatizan que las mujeres son quienes en particular experimentan las consecuencias de los daños ambientales, llevándolas a participar más activamente en su defensa. Por dicha razón, incluyen la defensa y la protección del territorio, la tierra y los recursos como una condición necesaria para la eliminación de la violencia contra ellas.

En este sentido, sus medios de comunicación y sus radios comunitarias son considerados como espacios vitales para lanzar campañas e información sobre las causas de la violencia, y promover la participación comunitaria en iniciativas que responden a la eliminación de la violencia a nivel de la familia, la comunidad y el medioambiente.

La comunicación popular, las radios comunitarias y la defensa territorial

*Con la fuerza ancestral de Berta, Lempira, Iselaca, Mota y
Entempica, se levantan nuestras voces llenas de vida,
justicia, libertad, dignidad y paz.*

Esta frase acompaña todos los comunicados y pronunciamientos del COPINH, haciendo hincapié en su larga historia y tradición de lucha por la defensa de la cultura; una cultura que es sostenida por la relación con la vida y la conexión con la tierra y sus recursos.

Habla también de una tradición muy fuerte en el COPINH, la de alzar la voz, proyectarse y ser protagonistas de su historia, construyendo un mundo de respeto y dignidad. “Las palabras... tienen la densidad de los actos”, explica la educadora popular Claudia Korol (2007: 1), al hablar de la comunicación en los procesos de resistencia popular al neoliberalismo.

Cuando tuve mi primer acercamiento al COPINH en el año 2002, fue bajo una invitación a conocer la situación que enfrentaban las comunidades lencas que potencialmente serían desplazadas por la represa hidroeléctrica “El Tigre”. En aquel entonces trabajaba como periodista independiente y había sido parte del colectivo con el cual fundamos el Centro de Medios Independientes-Chiapas, México. Cubriendo movilizaciones y eventos regionales de los movimientos sociales, habíamos conocido a algunos integrantes del COPINH, entre ellos Berta Cáceres, quien nos invitó a “donde nadie llegaba para contar la historia”.¹²

Llegamos al pueblo de La Esperanza, a la sede del COPINH, justo cuando estaban en su asamblea de mitad de año. Cientos de personas estaban amontonadas en un cuarto y discutían y hablaban sobre las amenazas que se les venían encima con la represa y cuáles eran las posibles acciones para intentar frenar a “El Tigre”. Después de varias propuestas se tomaron acuerdos y la asamblea dio cierre con un par de canciones y las consignas de “¡Viva el COPINH!”, “Viva el Pueblo Lenca”.

Después, nos invitaron a hablar en su programa de radio “Ecos de Opalaca”, llamado así en honor al primer municipio indígena, San Francisco de Opalaca. Manejamos por las calles terregosas de La Esperanza y llegamos a la radio AM cuya señal cubría varios departamentos. La radio era una pequeña cabina con un par de micrófonos, los cuales fueron tomados inmediatamente por los compañeros del COPINH. Sin guiones ni aparente preparación comenzaron a hablar de una manera bien articulada, clara y sencilla sobre varios temas, entre los que destacaba información sobre los megaproyectos, los organismos financiadores de esos *proyectos de muerte* —adjetivo que usaban ellos para describirlos—, y qué empresarios y funcionarios de gobierno dentro de Honduras estaban involucra-

12 Esta frase de Berta Cáceres no se encuentra registrada en ningún documento, pero sí en mi memoria, ya que durante nuestras primeras conversaciones ella destacó varias veces la poca atención que los medios masivos e incluso alternativos o independientes daban a la situación que estaban experimentando las comunidades lencas.

dos. En el programa también hicieron un llamado para que ciertas comunidades se prepararan para nuestra visita. En aquel entonces no teníamos celulares y no había teléfonos en la Honduras rural, y sobre todo en el occidente donde se encuentran ubicadas entre las montañas la mayoría de las comunidades lencas y donde prevalece el mayor índice de pobreza del país; sólo había electricidad en los poblados principales. Sin embargo, al día siguiente llegamos a la comunidad donde nos esperaba un grupo de unas 150 personas aproximadamente, y se disculpaban por ser tan pocos porque no habían tenido tiempo de convocar a más personas. “Si hubiéramos tenido unos dos días más, ahí sí llega la gente”, nos comentaba una anciana “copinha”. Después de intercambiar acerca de la situación en nuestros respectivos países, nos despedimos y comenzamos nuestro viaje de regreso a La Esperanza. Durante el camino y el resto de los días que estuvimos en nuestra visita continuamos platicando con el COPINH sobre su experiencia en el uso de la radio y cómo les resultaba una herramienta estratégica para su trabajo organizativo.

Casi desde que se funda, en 1995, el COPINH comienza a hacer uso de la radio al participar durante 15 minutos dentro del programa radial de otra organización, el cual salía al aire en la emisora AM local, Radio Esperanza. Después lograron recibir fondos para iniciar su propio programa y pagar por un espacio de treinta minutos, logrando lanzar “Ecos de Opalaca” en vivo en el mes de diciembre de 1995. A partir de entonces se han mantenido al aire durante una hora, de lunes a viernes, de 3:00 a 4:00 de la tarde, y actualmente usan este espacio para complementar a sus propias radios comunitarias y tener un mayor alcance hacia sus comunidades. Antes de tener sus propias radios, “Ecos de Opalaca” era el único medio por el cual lograban un alcance amplio hacia las comunidades más remotas de la región.

Era muy común que en la milpa, por más alejada que ésta estuviera, los compañeros y compañeras anduvieran con su radio; o la tuvieran en la cocina de las casas, en los transportes o incluso la podían llevar colgando a cualquier evento o lugar. Al mismo tiempo, las noticias, los cuentos, las historias y las memorias eran compartidas fácilmente entre la gente a través de pláticas y conversaciones cara a cara. En este sentido, una de las grandes fortalezas de los y las compañeras era esa rica cultura y tradición oral, para la cual una herramienta como la radio encajaba perfectamente al utilizar principalmente la voz para la transmisión de contenido.

Al siguiente año de mi primera visita, en 2004, un grupo de activistas de los medios independientes regresamos a La Esperanza,

donde se ubica la sede del COPINH, para dar cobertura a la Semana por la Diversidad Biológica y Cultural. Se había logrado conseguir un pequeño transmisor FM y el COPINH lo quería usar durante el foro, por lo que nos pidió que capacitáramos a un grupo de “copinhes” y “copinhas” como corresponsales. Como primer requisito nos pidieron que la capacitación fuera hecha con la metodología de la educación popular. Fue así que nos adentramos al proceso de capacitación, formulando una propuesta que combinaba el aprender a usar las herramientas y la tecnología y la reflexión y el análisis del papel de la comunicación y la información en la vida cotidiana y en las luchas particulares del COPINH.

Dentro de esta actividad —donde diferentes organizaciones de la región centroamericana y del sur de México se reunían para aprender acerca de las iniciativas económicas regionales impulsadas por organismos financieros multilaterales y gobiernos, sobre los megaproyectos, los planes de bioprospección, la extracción de recursos naturales como el agua, los minerales y bosques, a la par de intercambiar experiencias y articular estrategias —el COPINH lanzó en 2003 su propia radio comunitaria en FM llamada La Voz Lenca—. ¹³

Con el paso de los días, los compañeros y compañeras del COPINH identifican que se necesitan fortalecer varios aspectos para que la radio funcione y rinda frutos, por lo que la organización toma la decisión de incluir un eje de comunicación en su plan estratégico, además de nombrar a un coordinador o coordinadora para esta área y para continuar trabajando con los locutores y locutoras de la radio y el equipo de comunicadores populares. ¹⁴

Esto no quiere decir que el COPINH no tomaba ya en cuenta la comunicación o que su comunicación nace con la radio, sino que más bien la radio le da un mayor impulso a sus iniciativas comunicativas al incluirla en cada uno de sus trabajos y acciones. Aunque se profundiza en la reflexión sobre cómo el entramado de propiedad de los medios y el alcance de su información tiene un poder muy grande, se llega a la conclusión de que, a pesar de ello, también el COPINH cuenta con fortalezas para hacer frente a ese sis-

13 Cuando se instala inicialmente La Voz Lenca, no se cuenta con reconocimiento legal, aunque sí con el apoyo y el reconocimiento comunitario.

14 Los comunicadores y comunicadoras populares tienen un papel activo en la radio y son quienes se capacitan para participar en la locución, realizar entrevistas y son quienes tienen conocimientos más específicos del funcionamiento de los medios masivos de comunicación y el papel de la comunicación popular en sus comunidades y en el COPINH.

tema mediático y continuar reforzando y alimentando sus propias propuestas y conocimientos.

Durante el transcurso de los dos siguientes años, se fue aumentando la infraestructura de la radio y su lucha en contra de la extracción de los recursos naturales y el despojo de su territorio se fue intensificando. En 2005 se instala Radio Guarajambala, llamada así en honor del río ubicado en las inmediaciones de la comunidad donde se encuentra la radio. Después de una larga batalla y negociaciones con el Estado y las autoridades de la Comisión Nacional de Telecomunicaciones, el 11 de octubre de 2006 fueron otorgadas las licencias de transmisión en AM y FM para La Voz Lenca. Posteriormente, con la amenaza de la llegada del proyecto hidroeléctrico de Agua Zarca, cuya construcción sería sobre el río Gualcarque, se monta la Radio La Voz del Gualcarque y, para alcanzar otra zona, nace la Radio La Voz de Puca Opalaca.

A través del programa “Ecos de Opalaca” en la radio AM comercial y sus propias radios comunitarias, el COPINH difunde mensajes, llama a la movilización, a la asistencia a talleres, reuniones o asambleas, discute las noticias nacionales e internacionales más importantes, analiza temas como los tratados de libre comercio, leyes y políticas nacionales, difunde información sobre proyectos hidroeléctricos, la soberanía alimentaria, las privatizaciones, el despojo de la tierra y el territorio, el agua y los recursos naturales y el impacto sobre sus comunidades. También hay programas musicales como “Las Rancheritas Alegres” y la música “con mensaje” se integra a lo largo de toda la programación. Es común también ver a las compañeras haciendo uso de las cabinas y dando mensajes como el siguiente: “Transmitiendo desde lo Alto de la Montaña, la radio que nace para el pueblo. Ven, levanta tu voz, la voz del pueblo” (COMPPA, 2007).

Un tema de bastante importancia para el COPINH ha sido el de la educación, el aprendizaje y la constante reflexión, como parte de su proceso organizativo general, por lo que la comunicación popular ha contado con un componente de formación constante. Haciendo uso de la educación popular y del aprender haciendo, con el apoyo de diversos colectivos solidarios, visitas a otras radios comunitarias e indígenas, así como recibimiento de éstas y jornadas de reflexión internas es que se han ido formando los y las comunicadoras populares. Ejemplo de esto fue la Escuelita de Comunicación de los Pueblos, un proceso de formación conjunto entre Comunicadores y Comunicadoras Populares por la Autonomía (COMPPA) y COPINH, y con el cual se sintetizaban años de colaboración y capa-

citación. La formación en la Escuelita...

[...] asegura que cada comunicadora y comunicador de las organizaciones se forme con los elementos, herramientas, conocimientos y habilidades necesarios para poder ejecutar, coordinar, organizar y gestionar el área y los proyectos de comunicación y en particular la radio de su organización, con iniciativa, alegría, eficacia, creatividad, combatividad, responsabilidad e intencionalidad de fortalecer la lucha de su organización.

Los grandes temas que se trabajaban eran la comunicación popular, las herramientas de comunicación, la organización interna, la facilitación y los conocimientos técnicos (COMPPA, 2011: 7).

Los derechos a la comunicación puestos en práctica

Una de las herramientas que para el COPINH ha sido importantísima en su lucha por el respeto a su autodeterminación como pueblos han sido las declaraciones, convenios e instrumentos internacionales que usa como un fuerte mecanismo de presión al Estado. En lo que se refiere a la comunicación y a la propiedad, control, administración y uso de los medios de comunicación, el COPINH se ha dado a la tarea de aprender sobre los artículos y las secciones de diversos instrumentos para reconocer, argumentar y defender sus derechos en esta materia. Ha hecho uso de la Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos, la cual establece en el artículo 18 que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento” y en su artículo 19 que:

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y de difundirlas, sin limitación de fronteras por cualquier medio de expresión (COMPPA, 2012: 47).

El artículo 16 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas dice que “tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y acceder a todos los demás medios de información no indígena sin discriminación alguna”. El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes asegura además que

los pueblos indígenas pueden recurrir a medios de comunicación como una forma para preservar y promover la cultura. Y la Declaración de la Diversidad en la Radiodifusión, firmada en el año 2007, establece cómo:

[...] la radiodifusión comunitaria debe estar expresamente reconocida en la ley como una forma diferenciada de medios de comunicación, debe beneficiarse de procedimientos equitativos y sencillos para la obtención de licencias, no debe tener que cumplir con requisitos tecnológicos o de otra índole severos para la obtención de licencias, debe beneficiarse de tarifa concesionaria de licencia y debe tener acceso a publicidad (OEA, 2007).

Es importante mencionar el gran papel que ha jugado el informe Mc. Bride de la UNESCO, en las iniciativas para la democratización de los medios y planteamientos sobre los derechos a la comunicación. El informe Mc. Bride, explica Dorothy Kidd:

[...] trazaba el surgimiento de cuatro tratamientos distintos: ampliar el acceso a los medios y al sistema comunicacional: la participación de no-profesionales en la producción y transmisión de programas para “hacer uso activo de las fuentes informativas” y como una salida para la “creatividad artística; el desarrollo de canales “alternativos” de comunicación; y la participación de la comunidad y los usuarios de los medios en el manejo y las tomas de decisión. La comisión luego concluyó esta sección sobre la Democratización de la Comunicación con la elaboración del Derecho a la Comunicación (Kidd, 1998).

Esta conceptualización y el discurso que ha sido posible a través de estas recomendaciones fue ganando terreno dentro del COPINH, organismo que venía haciendo uso de otros instrumentos similares para el reclamo de sus derechos como pueblos indígenas.

Reflexiones en el camino de La Palabra

Con la larga trayectoria del COPINH y los logros que han tenido en cuanto a comunicación, dentro de los cuales destacan sus radios comunitarias y las acciones creativas que realizan en sus movilizaciones, se han mantenido como un referente entre las radios co-

munitarias e indígenas de la región. Al mismo tiempo, han formado alianzas con otras organizaciones y pueblos indígenas para la defensa de los recursos, se han aliado con otras radios enfrentando procesos y luchas similares, forjando redes de solidaridad y colaboración entre medios comunitarios que llevan adelante procesos emancipatorios.

Su proceso de comunicación popular responde a su contexto particular, pero al mismo tiempo resuena con las experiencias de comunicación de distintos pueblos y nacionalidades indígenas a lo largo del continente (Baca, 2015; Sánchez, 2016; Restrepo y Valencia, 2017; Magallanes y Ramos, 2016). Y, en este caso, el COPINH le da a la comunicación popular un entendimiento desde lo que el antropólogo colombiano Arturo Escobar define como *el pensamiento de la tierra*:

Con pensamiento de la Tierra, por otro lado, nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y en las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama (Escobar, 2016).

En el proceso de la reflexión acerca de cómo se concibe la comunicación como pueblo lenca, el COPINH ha generado una respuesta antihegemónica al pensamiento occidental y al sistema capitalista neoliberal, al proponer una concepción de la comunicación como un bien común y como un componente del territorio, entendiendo al “territorio como algo más completo más allá de la tierra, sino también cuerpo, identidad, cultura, radioespectro...” (Jover, 2015). Es así que se da una valoración a La Palabra, es decir, al aliento, al entendimiento y a la forma de pensar, concebir y estar en el mundo, y precisamente la radio, y demás tecnologías, son utilizadas para difundir y circular su palabra en defensa del territorio y sus derechos como pueblos ancestrales (Jover, 2015). Y es en este proceso en el cual, al difundir su palabra, al estar presentes en sus propios medios, y definiéndose bajo sus propias palabras y su propio entendimiento, es decir autorrepresentándose, hacen un trabajo de autoafirmación y autovaloración de su lucha, de sus culturas, de su pensamiento y de su existir. Se vuelve un trabajo que nutre la te-

ritorialidad, no solamente en su aspecto geográfico, sino también en su aspecto simbólico. Y en este proceso, como he narrado a lo largo de esta presentación de la historia del COPINH, son las mujeres lencas quienes sostienen, articulan y nutren la dimensión de la defensa del territorio y el medioambiente en todas las prácticas y estrategias de la organización, incluyendo las prácticas comunicativas.

Referencias

- ACAN-EFE (1995). “Investigan a maestro acusado de violar 11 estudiantes”. En *La Nación*. San José, Costa Rica. Disponible en <<http://www.nacion.com/CentroAmerica/Archivo/1995/octubre/17/cablehon.html>>, publicado el 17 de octubre de 1995.
- Baca Feldman, Carlos (2015). “Experiencias resonantes de comunicación en pueblos indígenas de Oaxaca, México”. En *Universitas Humanística*, núm. 81, julio-diciembre, Bogotá, Colombia, pp. 255-257.
- Banco Mundial (2017). “The World Bank in Honduras. Context Overview”. Disponible en <www.worldbank.org/en/country/honduras/overview#1>
- Barahona, Marvin y Ramón Rivas (2007). *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.
- Becerra, Logino (2005). *Evolución histórica de Honduras*. Honduras: Baktun Editorial.
- Blanco, Gustavo y Jaime Valverde (1990). *Honduras: Iglesia y Cambio Social*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Cáceres, Berta (2015). Discurso pronunciado en el Opera House de San Francisco California al recibir el Premio Ambiental Goldman, el 20 de abril de 2015. Disponible en <www.copin.h.org>
- Carías, Claudia Marcela, Héctor Miguel Leyva, Róger Martínez Miralda, Enma Leticia Ordóñez y Jorge F. Travieso (2004). *Tradición oral de Yamaranguila*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- CÁRITAS (2015). “Historia de Cáritas”. En *Pastoral Social Cáritas*

- Honduras. Disponible en <<http://www.caritashonduras.org/images/stories/Documentos/historiacaritas.pdf>>
- CÁRITAS (2015). “Cáritas en Honduras”. En *Pastoral Social Caritas Honduras*. Disponible en <<http://www.caritashonduras.org/images/stories/Documentos/historiacritashonduras.pdf>>
- Chayes, Sarah (2017). *When Corruption Is the Operating System: The Case of Honduras*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- Chapman, Anne (1978). *Los Lencas de Honduras en el siglo XVI*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chapman, Anne (1986). *Los hijos del copal y la candela. Tradición católica de los lencas de Honduras*. Tomo II. México: UNAM.
- Chapman, Anne (1992). *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*. Tomo I. México: UNAM.
- COMPPA (2007). Video Cosechando La Voz de Nuestros Pueblos. Mesoamérica: Comunicadores y Comunicadoras Populares por la Autonomía.
- COMPPA (2011). *Manual 1 de la Escuelita de Comunicación Popular de los Pueblos*. Guatemala: COMPPA.
- COPINH (s.f.). *Historia del COPINH*. México: CIEPAC.
- CONPAH (2003). *Uso del terror para exterminar y desalojar el pueblo tolupán de la Montaña de la Flor*. Honduras: CONPAH.
- Criterio y Nación (2015). “De la cúspide a los barrotes: el drama del clan Rosenthal en Honduras”. En *Criterio Honduras*. Disponible en <<https://criterio.hn/2015/10/25/de-la-cuspide-a-los-barrotes-el-drama-del-clan-rosenthal-en-honduras/>>
- Escobar, Arturo (2016). “Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra”. En *El País*. Disponible en <https://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037_145303.html>
- Fernández Pérez, Paloma y Andrea Lluch (eds.) (2015). *Familias empresarias y grandes empresas familiares en América Latina y España. Una visión de largo plazo*. Bilbao: Fundación BBVA.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. En *Debate Feminista*, año 12, vol. 24. México.

- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2003). “Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”. En *Revista Feminista La Ventana*, núm.18. México: Universidad de Guadalajara.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, Shannon Speed y Lynn M. Stephen (2006). *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*. United States America: University of Texas Press.
- IACHR (2007). “Mujeres indígenas más afectadas por violencia doméstica en Honduras”. En *Access to Justice For Women Victims of Violence in The Americas*. OEA.
- IHDER-PRODERE (1994). Memoria de taller *Reflexión sobre la participación de la mujer indígena lenca en la etapa de transición*. Intibucá, Honduras.
- Jover, Ana (2015). *Presentación COMPPA en Conferencia Filósofos del Caribe*.
- Kidd, Dorothy (1998). *Talking the Walk: the Communication Commons Amidst the Media Enclosures* (Tesis de doctorado). Canadá: Simon Fraser University.
- Korol, Claudia (2007). “La pedagogía popular de la comunicación”. Ponencia en *Conversatorio: comunicación en clave de movimientos sociales*, 11 de agosto de 2001. Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar.
- León, Osvaldo (2008). “Comunicación Popular: Una perspectiva anti-hegemónica”. En *América Latina en Movimiento*. Ponencia presentada en la VII Cumbre Social por la Unión Latinoamericana y Caribeña, Foro *Los medios populares de comunicación como instrumento para el empoderamiento de los movimientos sociales y la democracia comunicacional*, del 24 al 28 de septiembre de 2008. Caracas, Venezuela.
- López García, Víctor Virgilio (2013). *Compendio bibliográfico de nuestros pobladores*. Honduras: Secretaría de Cultura, Artes y Deportes.
- Magallanes Blanco, Claudia y José Manuel Ramos Rodríguez (coords.) (2016). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. México: Universidad Iberoamericana Puebla y Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina, CIESPAL.

- Méndez, María Elena (2016). *Cumplimiento de los artículos relacionados con la equidad e igualdad de género aprobados en las Disposiciones Generales del Presupuesto General de la República de Honduras, 2015-2016*. Tegucigalpa: Centro de Estudios de la Mujer-Honduras.
- Mohanty, Chandra Talpade y Jacqui Alexander (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Future*. New York: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade (2004). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press.
- Narayan, Uma (1997). *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- Narayan, Uma y Sandra Harding (2000). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- OEA (2007). Declaración Conjunta Sobre Diversidad en la Radiodifusión. En *Mecanismos Internacionales para la Promoción de la Libertad de Expresión*. Disponible en <<http://www.oas.org/es/cidh/expresion/showarticle.asp?artID=719&>>
- Pachakuti (2014). “¿Quién es Berta Cáceres?”. Disponible en <<http://www.pachakuti.org/textos/hemeroteca/2014/berta-caceres.html>>
- Parra, Daniela (2016). “Berta Cáceres, el COPINH y la comunicación popular”. En *SubVersiones*. Disponible en <<https://subversiones.org/archivos/123123>>
- Portillo, Alcidia (2007). “Mujer, violencia sexual y conflicto armado. El caso de Honduras”. En *Monitoreo sobre violencia sexual en conflicto armado en Colombia, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Perú*. CLADEM.
- Proceso Digital (2017). “Empresario de la comunicación Rafael Ferrari llega a seis décadas de éxito profesional”. Disponible en <www.proceso.hn/actualidad/7-actualidad/rafael-ferrari-cumple-60-anos-como-empresario-de-comunicacion.html>
- Proceso Digital (2017). “Club Rotario de San Pedro Sula reconocerá trayectoria de empresario Jorge Canahuati Larach”. Disponible en <www.proceso.hn/salud-y-sociedad/5-salud-y-sociedad/>

- club-rotario-de-san-pedro-sula-reconocera-trayectoria-de-empresario-jorge-canahuati-larach.html>
- Restrepo, Paula y Juan Carlos Valencia (2017). “Prácticas comunicativas en el Buen Vivir”. En Paula Restrepo, Juan Carlos Valencia y Claudio Maldonado Rivera (coords.), *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*. Quito: Ediciones CIESPAL.
- Rivas, Ramón (2004). *Pueblos Indígenas y Garífunas de Honduras. Una caracterización*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Sánchez, Griselda (2016). *Aire, no te vendas: la lucha por el territorio desde las ondas*. Oaxaca, México.
- Segovia, Alexander (2005). *Integración real y grupos de poder en América Central: Implicaciones para la democracia y el desarrollo de la Región*. San José: Fundación Friedrich Ebert América Central.
- Torres, Funes (2017). “El abandono lenca [2/3]”. En *Diario El Pulso*, 2 de marzo de 2017.
- Valencia, Juan Carlos y Claudia Magallanes (2015). “Prácticas comunicativas y cambio social: *potentia*, acción y reacción”. En *Universitas Humanística*, Bogotá, núm. 81, julio-diciembre, pp. 15-31.
- Villars, Rina (2001). *Para la casa más que para el mundo: sufragismo y feminismo en la historia de Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Wilkinson, Tracy (1993). “Central America Slips From Policy Agenda Into Poverty Development: No longer a Cold War hot Spot, Most of the Region has Declined under Relative U.S. Neglect”. En *Los Angeles Times*, publicado el 18 de octubre de 1993.
- Rowlands, Jo (1997). *Questioning Empowerment: Working with Women in Honduras*. Gran Bretaña: Oxfam GB.
- Zúñiga, Salvador (2007). Entrevistado en Marvin Barahona y Ramón Rivas, *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*. (1998). Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Semblanza de las autoras y los autores

Miriam Bautista Arias

Doctora en Ciencias Sociales, Área de Comunicación y Política, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Líneas de investigación: violencia, narcotráfico y cultura; injusticia social y acción colectiva; experiencia y significación de la violencia en México, y emergencia de subjetividades y tácticas de resistencia.

Contacto: miricita@hotmail.com

Amaranta Cornejo Hernández

Doctora en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: investigación feminista; comunicación radical, y estudio social de las emociones en ámbitos de movilización y organización social.

Contacto: amarai@unam.mx

Andrea de la Hidalga Ríos

Maestra en Comunicación y Cambio Social, Universidad Iberoamericana Puebla. Líneas de investigación: identidad nacional, racismo y élites.

Contacto: andreadelahidalga@gmail.com

Cristina Híjar González

Maestra en Comunicación y Política, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Líneas de investigación: agrupaciones artísticas en México; relaciones entre el arte y la utopía; significación e iconografía zapatistas; praxis estética y manifestaciones artísticas articuladas con movimientos políticos y sociales.

Contacto: cristinahijar@gmail.com

Domingo Manuel Lechón Gómez

Maestro en Ciencias Sociales y Humanísticas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH). Líneas de investigación: Internet y movimientos sociales; tecnopolítica; comunidad; comunicación y cultura digital; comunicación popular.

Contacto: domingo@sursiendo.com

Juan Vicente López Rodríguez

Maestro en Comunicación y Cambio Social, Universidad Iberoamericana Puebla. Líneas de investigación: Feminismos descoloniales; género, violencia y racismo desde la perspectiva crítica de la colonialidad.

Contacto: juanvicente.lopez@icloud.com

Mónica Orozco Torres

Maestra en Comunicación y Cambio Social, Universidad Iberoamericana Puebla. Líneas de investigación: desigualdad y pobreza; poblaciones callejeras; globalización, identidades y equidad.

Contacto: orozco.monica@gmail.com

Lisbeth Mariana Pérez Manríquez

Maestra en Estudios e Intervención Feministas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH). Líneas de investigación: prácticas ciberfeministas en México; Internet feminista; subjetivaciones políticas de mujeres ciberfeministas.

Contacto: lmmp3008@gmail.com

Luz Aída Ruiz Martínez

Maestra en Estudios de la Mujer, San Francisco State University. Líneas de investigación: comunicación popular; comunicación comunitaria y medios alternativos; comunicación y medios indígenas; radio comunitaria.

Contacto: luzita.ruiz@gmail.com; luz.ruizmartinez@colorado.edu

Reyna Sánchez Estévez

Doctora en Ciencias Sociales, con especialidad en Comunicación y Política, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Líneas de investigación: símbolos y representaciones colectivas en los movimientos sociales; movimiento urbano popular en la Ciudad de México; espacios públicos y privados, en particular la casa; movimientos sociales, territorio y megaproyectos.

**Prácticas comunicativas y prefiguraciones
políticas en tiempos inciertos**

se terminó de imprimir en
Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.
Pedro Moreno No. 7 Barrio Santa Lucía 29250
edfrayba@gmail.com
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas,
en el mes de mayo de 2018,
con un tiraje de 500 ejemplares.



Prácticas comunicativas y prefiguraciones políticas en tiempos inciertos es una publicación que en sí ya prefigura la apuesta por prácticas colectivas de co-labor en el marco de la academia. Así, es una respuesta que entreteje trabajos y cotidianidades en el México y Honduras contemporáneos, a partir de un diálogo entre diversas experiencias de trabajo en y con la comunicación, por un lado, y reflexiones y análisis teóricos que aportan al conocimiento científico desde conocimientos situados y parciales, nutriendo así el corpus de trabajos que sostienen una postura epistémica feminista en términos de no buscar el conocimiento absoluto y por ende universalizante, por el otro. En este libro cada autorx retoma sus aprendizajes con sujetos sociopolíticos, para así borrar la frontera positivista entre teoría y práctica, entre sociedad y academia.



CONSEJO DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA
DEL ESTADO DE CHIAPAS

