

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**ENCUENTROS ENTRE *MUJERES INDÍGENAS Y FEMINISTAS NO INDÍGENAS*
EN COSTA RICA Y GUATEMALA: CONSTRUCCIÓN DE PENSAMIENTO Y
ACCIÓN POLÍTICA CONJUNTA (2003-2017)**

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Posgrado Centroamericano en
Historia para optar al grado y título de Maestría Académica en Estudios Contemporáneos
de América Latina

NIOE VIQUEZ MORENO

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

2018

Dedicatoria

A todas aquellas con quienes he caminado este camino de encuentros e incertidumbres. A quienes defienden el agua y la tierra.

A Umi.

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin los tejidos previos que muchas personas han realizado; con aportes individuales, con aportes colectivos, con preguntas que abren nuevos caminos. En este sentido, serían definitivamente muchos más los agradecimientos que los reseñados en estas breves líneas; así como las líneas implícitas que aquellas plasmadas en este escrito.

Son muchas las personas que desde distintos espacios apoyaron este proceso: desde las experiencias, desde el acompañamiento académico, o desde el sostenimiento de la vida que pudiera liberar el espacio para dedicarme a intercambiar, a leer, a escribir.

Quisiera agradecer, en primer lugar, a las amigas, compañeras, que nos invitaron a compartir con ellas las experiencias de trabajo conjunto con mujeres bribri, en el cantón de Talamanca. Además, a las amigas bribri, con las que he mantenido el contacto desde entonces. Esos encuentros marcaron para mí el camino de los siguientes diez años, que estoy, de alguna manera, cerrando con este proceso. También a muchas otras personas, con quienes me he encontrado a lo largo del camino, para dialogar, para articular, para cuestionar. En Costa Rica, le debo mucho al trabajo de Ana Rosa Ruiz, Laura Queralt, Shi Alarcón, Adriana Rodríguez, Mónica Quirós, Zuri Méndez. A Noemi Blanco, por su amistad y solidaridad. En Guatemala, al de Ana Silvia Monzón y mujeres feministas que compartieron sus ideas e inquietudes. A los encuentros con Lorena Cabnal debo muchas de las interpelaciones que motivan este escrito. Son más amplios los agradecimientos y muchas más las personas con las que he transitado, a todas ellas mi gratitud.

A la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica, por el apoyo para la realización de este posgrado. De la misma manera, quisiera expresar mis agradecimientos a la UCR, por el apoyo brindado para la realización de la fase final de este estudio, mediante la adjudicación de una beca SEP-CONARE, que me permitió contar con el tiempo y recursos necesarios para ello.

Quisiera agradecer también al personal docente y administrativo del Programa Centroamericano en Historia. A Anthony Goebel, quien desde la dirección del posgrado ha

abierto las puertas para dialogar y apoyar este proceso académico. A Ana Patricia Sequeira, por su especial diligencia.

Un particular agradecimiento también a David Díaz Arias, por su apoyo en la dirección de este trabajo, así como a Adriana Sánchez y Shannon Southard, quienes me acompañaron la lectura de los distintos avances del proyecto. A Elizet Payne, por su cuidadosa lectura del primer avance de este proyecto le estoy sumamente agradecida. A Anelí Villa, querida amiga e historiadora, quien me impulsó a dar los pasos necesarios en momentos de duda.

A las compañeras que en Costa Rica y Guatemala tuvieron la apertura para dialogar en torno a las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta, toda mi admiración y estima.

Al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) por hacer muchos de estos encuentros posibles, así como por los acumulados de pensamiento crítico y aperturas para el análisis profundo. Silvia Regina de Lima Silva, Alberto Álvarez, y muchas otras personas han tenido un peso invaluable en este proceso.

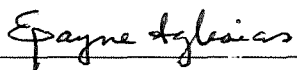
Al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), en especial la dedicación de la directora de su Archivo, Thelma Porres y a su equipo de trabajo, les agradezco la apertura y amabilidad para recibirme y compartir documentos que me permitieron completar algunos aspectos de la perspectiva que aquí se presenta.

Un agradecimiento también para Marlen López, quien apoyó la transcripción de las entrevistas realizadas.

Cabe recalcar que los posibles fallos o imprecisiones en este documento son enteramente de mi responsabilidad.

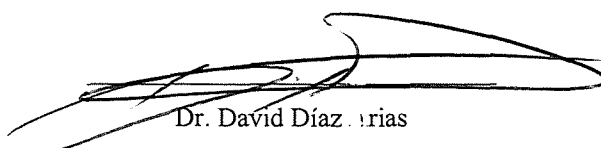
No quisiera concluir sin agradecer a mi familia, que estuvo presente con su apoyo en todo momento, y especialmente a Umi, por la fuerza y alegría que me transmite.

Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Historia de la
Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría
Académica en Estudios Contemporáneos de América Latina



Dra. Elizet Payne Iglesias

Representante del Decano del Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. David Díaz Arias

Director de Tesis



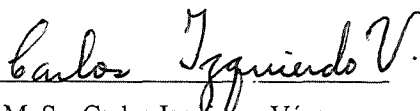
M.Sc. Shannon Sourhard See

Asesora



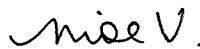
M.Sc. Adriana Sánchez Lovell

Asesora



M. Sc. Carlos Izquierdo Vázquez

Representante del Director del Programa de Posgrado en Historia



Nioe Víquez Moreno

Candidata

Tabla de contenido

Portada	i
Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos	iii
Hoja de aprobación	v
Resumen.....	ix
Lista de ilustraciones.....	x
Lista de abreviaturas	xi
I Capítulo. Marco teórico-metodológico.....	1
1.1 Introducción.....	1
1.1.1. Título.....	1
1.1.2. Tema general.....	1
1.1.3. Pregunta general.....	3
1.1.4. Tipo de estudio.....	4
1.1.5. Categorías	4
1.1.6. Fuentes primarias.....	4
1.1.7. Justificación del tema.....	5
1.1.8. Espacios elegidos	6
1.1.9. Justificación de los espacios	6
1.1.10. Período elegido	7
1.1.11. Justificación temporal	8
1.2. Objetivos y preguntas	9
1.2.1. Objetivo general.....	9
1.2.2. Preguntas y objetivos específicos	10
1.3. Estado de la cuestión.....	11
1.3.1. El carácter supranacional y la diversidad del movimiento feminista en Centroamérica y América Latina.....	11
1.3.2. Sobre el movimiento de mujeres y feminista en Costa Rica.....	14
1.3.3. Sobre movimientos feministas y de mujeres en Guatemala.....	22
1.3.4. Sobre feminismos desde mujeres indígenas.....	33
1.3.5. Sobre AMISMAXAJ y feminismo comunitario en Guatemala	36
1.4. Marco teórico	39
1.4.1. Movimientos sociales, feminismo y movimiento de mujeres.....	39

1.4.2. Género y etnicidad	42
1.5. Metodología	47
1.5.1 Tipo de investigación	47
1.5.2. Procedimientos para recolectar la información	49
1.5.3. Procedimientos para reducir y sistematizar la información	53
1.5.4. Procedimientos para el análisis de la información	54
1.6. Preguntas e hipótesis del proyecto	55
1.6.1. Preguntas específicas	55
1.6.2. Hipótesis	55
1.7. Estructura capitular	57
1.8. Cuadro de concordancia	58
II Capítulo. Feminismos y mujeres indígenas en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002)	63
2.1. El movimiento feminista y de mujeres en Costa Rica (1949-2005)	64
2.2. El movimiento feminista y de mujeres en Guatemala (1944-2002)	72
2.3. Conclusiones sobre este capítulo	87
III Capítulo. Encuentros, alianzas y tensiones entre <i>mujeres indígenas y feministas no indígenas</i> en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017)	90
3.1. Caso Costa Rica (2006-2017)	90
3.2. Caso Guatemala (2003-2017)	102
3.3. Conclusiones sobre este capítulo	117
IV Capítulo. <i>Académicas feministas y mujeres indígenas</i> en Talamanca (2006-2016) y feminismo comunitario desde mujeres mestizas, <i>xinkas</i> y <i>maya-xinka</i> en Guatemala (2003-2017)	119
4.1. El trabajo conjunto de académicas no indígenas con mujeres bribri y cabécar en Talamanca (2006-2016)	120
4.2. Acción política y pensamiento feminista desde mujeres xinkas, mestizas y maya-xinka en Guatemala (2003-2015)	144
4.3. La Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario, Tz'kat (2015-2017)	170
4.4. Conclusiones sobre el capítulo	175
V Capítulo. Posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas y feministas no indígenas</i> en Costa Rica y Guatemala (2017-2018)	179
5.1. El tutelaje de las mujeres indígenas por parte de feministas y las relaciones asistenciales ..	184
5.2. Retos para el establecimiento de relaciones desde la horizontalidad	188
5.3. Reflexiones en torno a la relación universidad-comunidad en Talamanca	193
5.4. Conclusiones del capítulo	195

VI Capítulo. Conclusiones generales.....	197
6.1. Consideraciones finales	197
6.2. Limitaciones y recomendaciones.....	201
Referencias.....	206
Anexos	224
Anexo 1. Consentimiento informado.....	225
Anexo 2. Ejes de entrevista.....	232
Anexo 3. Consentimiento comunitario	233

RESUMEN

El presente estudio se propone documentar y analizar encuentros y procesos de colaboración entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, ocurridos en los primeros decenios del siglo XXI en Costa Rica y Guatemala.

Pretende, de esta manera, contribuir a la sistematización de la historia del movimiento feminista y de mujeres en Centroamérica, así como aportar a los diálogos existentes en torno a las posibilidades, tensiones, retos y limitaciones para un accionar conjunto entre las poblaciones mencionadas.

Los espacios de los cuales se ocupa el estudio son Costa Rica y Guatemala, debido al contraste entre ambos, así como la negación de lo indígena en la construcción de la identidad nacional en el primero. La revisión de antecedentes permite caracterizar algunas facetas del movimiento feminista en América Latina, así como profundizar sobre el movimiento de mujeres y feministas en Guatemala y Costa Rica, y su relación con las mujeres indígenas. Además, se refiere al feminismo comunitario desde mujeres xinkas y mestizas en Guatemala, como una de las propuestas feministas defendidas por mujeres de pueblos originarios en este periodo.

El estudio reseña, en un primer momento, algunos antecedentes de acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el caso de Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002). Posteriormente, se realiza una caracterización sobre procesos de encuentro, construcción de pensamiento y acción política conjunta en el caso de Costa Rica (2006-2017) y de Guatemala (2003-2017). Para ese mismo período, se presenta posteriormente el análisis de un caso seleccionado en Costa Rica y otro en Guatemala. Finalmente, se presentan algunos puntos presentes en los relatos estudiados, en torno a las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, mestizas o ladinas.

Palabras clave: feminismo, mujeres, indígenas, feministas, mestizo, ladino, construcción de pensamiento, acción política, Costa Rica, Guatemala.

Lista de ilustraciones

Ilustración 1. Territorios indígenas en Costa Rica.....	93
Ilustración 2. Talleres de fotografía en Talamanca 1.....	132
Ilustración 3. Talleres de fotografía en Talamanca 2.....	132
Ilustración 4. III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos.....	146

Lista de abreviaturas

ACOMUITA: Asociación Consejo de Mujeres Indígenas de Talamanca.

ACONAMIC: Asociación Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Costarricenses.

ADITICA: Asociación de Desarrollo de Territorio Cabécar.

AMISMAXAJ: Asociación de Mujeres de Santa María Xalapán, Jalapa.

AVANCSO: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.

AMC: Alianza de Mujeres Costarricenses.

BID: Banco Interamericano de Desarrollo.

CEFEMINA: Centro Feminista de Información y Acción.

CERD: Convención Internacional sobre todas las formas de Discriminación Racial.

CIEM: Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica.

CIRMA: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

CMF: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia.

COAMUGUA: Coordinadora de Agrupaciones de Mujeres de Guatemala.

CONARE: Consejo Nacional de Rectores de Costa Rica.

CONAVIGUA: Coordinadora General de Viudas Guatemaltecas.

DEI: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

DEMI: Defensoría de la Mujer Indígena.

EFLAC: Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe.

EPS-UCR: Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica.

FIMI: Fondo Internacional de Mujeres Indígenas.

FLACSO: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

GAM: Grupo de Apoyo Mutuo.

GGM: Grupo Guatemalteco de Mujeres.

ICAT: Programa Identidad Cultural Arte y Tecnología de la Universidad Nacional de Costa Rica.

IIDH: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

IEM: Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional de Costa Rica.

IMAS: Instituto Mixto de Ayuda Social.

INA: Instituto Nacional de Aprendizaje.

INAMU: Instituto Nacional de las Mujeres de Costa Rica.

ITCR: Instituto Tecnológico de Costa Rica.

OEG-ITCR: Oficina de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica.

PAC: Patrullas de Autodefensa Civil.

PEG-ITCR: Programa de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica.

PRI: Programa de Regionalización Interuniversitaria.

PROLID: Programa de Apoyo al Liderazgo y Representación de la Mujer.

UCR: Universidad de Costa Rica.

UNA: Universidad Nacional de Costa Rica.

I Capítulo. Marco teórico-metodológico

1.1. Introducción

“De ahí que convirtimos de *objetos* en *sujetos sociales*, ha sido un trabajo realizado solamente a través de constantes e incansables luchas indígenas, en las cuales la mujer indígena ha re-ocupado (...) espacios (...) y se ha ido cargando de dignidad para desde ahí ir creando nuevas actitudes en la sociedad. Esos logros a la vez han permitido a la mujer indígena un nuevo estatus con el cual nos hemos podido hacer escuchar nuevamente (...) Hemos ido rompiendo esas convenciones patriarcales pero sin perder nuestra cosmovisión ni nuestra identidad indígena”

Luz María de La Torre¹

1.1.1. Título

Encuentros entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas* en Costa Rica y Guatemala: construcción de pensamiento y acción política conjunta (2003-2017).

1.1.2. Tema general

Las dificultades, retos, posibilidades de construcción de pensamiento y acción política conjunta entre *mujeres indígenas*² y *feministas no indígenas*³, mestizas o ladinas en Costa Rica y Guatemala.

¹ Luz María de la Torre, «Renace el conocimiento indígena en América gracias a las mujeres», *El Tequio*, 2011, 8.

² Se indica en cursiva con el fin de hacer énfasis en el debate existente sobre el esencialismo del sujeto mujer en el feminismo.

³ En el caso de las personas que aquí se nombran como feministas no indígenas, se hace referencia a personas que asumen el feminismo como una identidad política, pero que, en principio, no tienen como base en la construcción de su identidad la etnicidad, no se reivindican como pertenecientes a pueblos originarios, ni cuentan con el reconocimiento comunitario para ello. En el caso de Guatemala se utiliza el término *mestizas* o *ladinas*, en el caso de algunas feministas que se autoidentifican como tales. Agradezco a Patricia Castillo, feminista guatemalteca, integrante del grupo de economía feminista de FLACSO, quien planteó sus cuestionamientos sobre este punto en el marco del XVI Congreso Centroamericano de Sociología de la Asociación Centro Americana de Sociología, realizado en Antigua, Guatemala, del 7 al 10 de mayo de 2018.

Interesa profundizar en los encuentros, así como en los factores de tensión, colaboración, y las potencialidades para la creación de acciones conjuntas.

En el caso de las mujeres indígenas, se trata de mujeres organizadas, en particular xinkas, mestizas y maya-xinkas⁴ en el caso de Guatemala, *Iximulew*⁵; y, bribri y cabécar en el caso de Costa Rica. El estudio se refiere también a una serie de cuestionamientos frente a los *feminismos hegemónicos*, así como los procesos de construcción de propuesta feminista por parte de *mujeres* de pueblos originarios.

La construcción de pensamiento, en este caso, se refiere a los procesos de interpretación activa, recepción y creación de pensamiento político⁶. Para la conceptualización de la acción política, se retoma lo planteado por Álvarez, citada en Sagot⁷, quien concibe al movimiento feminista como un dominio político, y un campo discursivo de actuación/acción que se dirige al cambio cultural. Se habla de acción política conjunta entre *mujeres indígenas y feminista no indígenas*, a sabiendas de que la acción política conjunta entre los grupos anteriormente señalados no siempre es posible, y se encuentra frecuentemente tensionada. No obstante, se reconoce que, en los casos estudiados, ha habido momentos en los que esta acción conjunta ha sido posible.

Los términos *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, aparecen en cursiva en el texto, en función de debates existentes sobre el esencialismo del sujeto mujer en el feminismo, así como en la denominación indígena. El calificativo *indígena* reúne a una serie de pueblos en

⁴ En particular Lorena Cabnal se autoidentifica en algunos de sus escritos y entrevistas para este periodo como maya-xinka. Se toma esta reivindicación que parte de una autoidentificación aunque no necesariamente de un reconocimiento comunitario como maya o como xinka por parte de autoridades comunitarias, aunque sí por parte de otras mujeres organizadas.

⁵ Reivindican el nombre *Iximulew*, para denominar el territorio en el que se encuentra Guatemala.

⁶ Javier Franzé, «El problema de la existencia de una tradición propia de pensamiento latinoamericano» (UCM/UCR/UdelaR, 2014).

⁷ Montserrat Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica», en *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe*, ed. Alba Carosio y Magdalena Valdivieso, Primera edición, Colección Grupos de trabajo (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2012).

realidad muy diversos, y en el caso de las *mujeres*, se reconoce la existencia de procesos sociales en su construcción como sujeto político. En este sentido, cuando se hace referencia a un pueblo en específico, se utiliza, en la medida de lo posible, su autodenominación. De la misma manera, si bien se nombra inicialmente el encuentro con *feministas no indígenas*, es importante señalar que, en los casos en que es posible, se nombra la identidad política elegida. En ocasiones, por ejemplo, estas personas pueden nombrarse a sí mismas como mestizas, ladinas, antirracistas; en otros, blancas, o bien existe una construcción de la identidad que no contempla la etnicidad como un aspecto central de su autodefinición⁸. Pueden ser nombradas, en el caso de Costa Rica como *sikwas*, por parte de personas del pueblo bribri o cabécar, poniendo el énfasis en su otredad⁹.

1.1.3. Pregunta general

¿Cómo relatan *mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala* su encuentro, así como el posible surgimiento y/o transformaciones en su pensamiento y acción política en el periodo 2003-2017? ¿Qué posibilidades, retos y dificultades encuentran en los procesos de colaboración y de lucha política conjunta entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*? ¿Cuáles serían los presupuestos necesarios que podrían viabilizar y/o potenciar estas luchas conjuntas?

⁸ Tal y como acertadamente lo señala Ana Patricia Castillo Huertas, feminista guatemalteca, comunicación personal, 9 de mayo de 2018, en el marco del XVI Congreso Centroamericano de Sociología, ACAS, realizado en Antigua Guatemala entre el 7 y el 10 de mayo de 2018.

⁹ Adriana Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios», en *Miradas sentidas y situadas: experiencias con grupos y comunidades.*, ed. Ignacio Dobles et al. (Editorial Universidad de Costa Rica, 2017).

1.1.4. Tipo de estudio

Se trata de un estudio cualitativo comparativo, que considera una serie de categorías teóricas, detalladas más adelante, y las contrasta en dos contextos distintos: Costa Rica (2005-2017), Guatemala (2003-2017).

1.1.5. Categorías

- Género y etnicidad.
- Construcción de pensamiento feminista.
- Surgimiento de feminismos desde *mujeres indígenas*.
- El encuentro, recepción de pensamiento, cuestionamientos, tensiones con el feminismo.
- Movimiento feminista y de mujeres: perspectivas teóricas, políticas, prácticas y acciones.
- Tensiones, cuestionamientos, dificultades, contradicciones en los encuentros entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*.
- Posibilidades de una lucha política conjunta entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*: retos, presupuestos, dificultades, posibilidades.

1.1.6. Fuentes primarias

Relatos de mujeres indígenas y feministas no indígenas contenidos en:

- Entrevistas a feministas comunitarias de Guatemala disponibles en libros, artículos, audios y otros recursos audiovisuales.

- Comunicados y documentos públicos oficiales de AMISMAXAJ y la Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales del feminismo comunitarios.
- Actividades públicas relativas a las luchas de mujeres indígenas en Costa Rica, en las que participan mujeres indígenas y/o feministas no indígenas.
- Comunicados y documentos públicos oficiales de mujeres indígenas organizadas en Costa Rica.
- Relatos de mujeres bribri y cabécar en productos audiovisuales elaborados por UCR, ITCR, UNA.
- Entrevistas a mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala, según disponibilidad y con el consentimiento informado de las participantes.
- Artículos publicados por académicas feministas *no indígenas*, relativos al encuentro y/o trabajo conjunto con mujeres indígenas.

1.1.7. Justificación del tema

La presente investigación intenta documentar procesos de encuentro entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas*, ocurridos en Costa Rica y Guatemala en las primeras décadas del siglo XXI, así como indagar en torno a procesos de construcción de pensamiento y acción política conjunta ocurridos con motivo de este encuentro. El diálogo en torno a las posibilidades, tensiones, retos y limitaciones de una acción política conjunta, propuesto como parte del presente estudio, pretende contribuir a la reflexión en torno al encuentro, tensiones e interpelaciones.

A su vez, el estudio puede contribuir a la sistematización de la historia del movimiento feminista y de mujeres en Centroamérica, trabajo realizado anteriormente por autoras como

Ana Silvia Monzón¹⁰, en el caso de Guatemala, y para el caso costarricense por Eugenia Rodríguez¹¹ y Montserrat Sagot¹².

1.1.8. Espacios elegidos

Costa Rica y Guatemala

1.1.9. Justificación de los espacios

Tanto en Costa Rica como en Guatemala, en los primeros lustros del siglo XXI, se identifican encuentros entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, así como acción política conjunta. Procesos históricos diferenciados hacen que ocurran, sin embargo, de manera distinta. En este sentido, la selección de dichos países obedece además a la posibilidad de contrastar ambos procesos, a la vez que permite visibilizar la organización desde pueblos indígenas en Costa Rica, país cuya identidad nacional se construye a partir de una supuesta *blanquitud* que niega su existencia. En el caso de Guatemala, se ha señalado la etnicidad como factor de tensión entre mujeres indígenas y feministas no indígenas, así como la creación de pensamiento feminista desde mujeres indígenas, lo cual resulta de interés para la presente investigación. Si bien se conoce la existencia de procesos similares en la región andina (en particular en Bolivia y Ecuador), y en el Cono Sur (en Chile, por ejemplo), el

¹⁰ Ana Silvia Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros* (FLACSO Guatemala, 2015).

¹¹ Eugenia Rodríguez, «Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953)», *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 5, n.º 1-2 (2005).

¹² Montserrat Sagot, «Relaciones en disputa: conflicto y cooperación entre la academia y el movimiento feminista en Centroamérica», *Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (Comps.): 83-98. Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado. Universidad Nacional: Bogotá*, 2007; Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica».

presente estudio se propone, por motivos de delimitación temática, profundizar únicamente sobre los procesos ocurridos en Centroamérica. Se seleccionan los casos específicos que se detallan a continuación:

País	Costa Rica	Guatemala
Caso seleccionado	Académicas feministas y mujeres bribri y cabécar	Mujeres xinkas y mestizas que se identifican como feministas comunitarias
Delimitación geográfica	Talamanca Bribri, Talamanca Cabécar y San José	Santa María Xalapán, Jalapa y ciudad de Guatemala
Delimitación temporal	2006-2017	2003-2017
Criterio de selección	Se conoce de la existencia de un centro de capacitación administrado por una organización de mujeres bribri, con el apoyo de la Oficina de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica y cuyas actividades son apoyadas además por el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica. En el 2006 se crea el Centro de Capacitación Iriira Alakolpa U. A partir de un proceso de trabajo conjunto tiene lugar posteriormente el surgimiento de la Federación de mujeres bribri. Se cuenta con fuentes suficientes para realizar la reconstrucción.	Se conoce de la existencia de mujeres que se reivindican como mujeres indígenas y que han desarrollado sus propias propuestas teóricas y acción política en defensa del “territorio cuerpo” y “territorio tierra”. Entre ellas se encuentra la organización Amismaxaj, que surge en el 2003, se cuenta con información de este proceso hasta el año 2015. En este año, se crea la Red de sanadoras ancestrales, organización que se enuncia desde el feminismo comunitario territorial. Entre ellas se encuentran: Aura Lolita Chaves y Lorena Cabnal. Las fuentes son accesibles para la autora, debido a una correspondencia de varios años que permitió recopilar pronunciamientos y otros documentos públicos emitidos por las organizaciones.

1.1.10. Período elegido

Para Costa Rica 2005-2017, para Guatemala 2003-2017.

1.1.11. Justificación temporal

En el caso de Costa Rica (2005-2017) se tiene conocimiento de encuentros entre feministas académicas y mujeres indígenas en Talamanca desde el año 2006. Con el fin de contemplar antecedentes relevantes, se incluye un capítulo construido a partir de fuentes secundarias, y algunas primarias, el cual tiene como objetivo ubicar el caso seleccionado en el contexto del movimiento feminista y de mujeres en Costa Rica (1949-2017).

Para Guatemala (2003-2017), se plantea como temporalidad para el caso de AMISMAXAJ del 2003, año en que, según sus relatos, se identifican sus inicios, y hasta el 2015. A pesar de que la organización continúa, no se cuenta ya con información pública que permita dar seguimiento a sus acciones entre el 2015 y el 2017. El caso de la Red de Sanadoras Ancestrales se enmarca entre el año 2015 y el 2018, el primero, debido a que es la fecha de su creación, en parte debido a tensiones y rupturas ocurridas en la organización, según relatos públicos disponibles¹³. Se concluye en el 2018, momento en que se cierra el proceso de recopilación de la información para el presente estudio, debido a que se considera relevante la perspectiva de algunas de sus integrantes en la valoración de las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta, que corresponden al quinto capítulo del presente estudio.

En el caso de Guatemala, se incluye una contextualización sobre el movimiento feminista y de mujeres que comprende desde la Revolución de 1944, momento identificado por Ana Silvia Monzón como

(...) un periodo que connota diez años particularmente significativos en la vida social, cultural, económica y política de la sociedad guatemalteca cuya dinámica abrió, entre otros aspectos,

¹³ Lorena Cabnal, «El relato de las violencias», 2016.

posibilidades incipientes para la incorporación de grupos sociales marginados o abiertamente discriminados como las/los indígenas y las mujeres. Efectivamente, se amplió la noción de ciudadanía para los primeros (...) Ese período marcó la inclusión de las mujeres a la ciudadanía, si bien parcialmente porque sólo se otorgó el derecho al voto a las alfabetas¹⁴.

En consonancia con el devenir histórico de Guatemala entre esa fecha y el período que contempla el estudio, la participación política de las mujeres tiene raíces en los procesos insurgentes y se ve marcada por la firma de los Acuerdos de Paz, los cuales no significan el fin de la de violencia y despojo ocurridos en años anteriores.

1.2. Objetivos y preguntas

1.2.1. Objetivo general

Explorar la construcción de pensamiento y acción política conjunta entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas* en Costa Rica y Guatemala, partiendo de sus relatos sobre sus encuentros, así como el posible surgimiento y transformaciones en sus feminismos (2003-2017), y procurando identificar posibilidades, presupuestos, retos y dificultades para una acción política conjunta.

¹⁴ Ana Silvia Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.» (FLACSO, Sede Guatemala, 2004), 54, <http://67.192.84.248:8080/bitstream/10469/1854/6/TFLACSO-05-2004ASMM.pdf>.

1.2.2. Preguntas y objetivos específicos

Preguntas específicas	Objetivos
¿Qué antecedentes son necesarios para comprender el surgimiento de la construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y feministas no indígenas en el caso de Costa Rica (1949-2004) y Guatemala (1944-2002)?	Identificar momentos clave de encuentros, desencuentros y tensiones entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (1949-2004) y Guatemala (1944-2002).
¿Cómo se pueden caracterizar los encuentros entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Guatemala (<i>Iximulew</i>) (2003-2017)? ¿Cómo surge el feminismo comunitario en este contexto? ¹⁵	Analizar encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Guatemala, en especial el feminismo comunitario (2003-2017).
¿Cómo se pueden caracterizar los encuentros entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Costa Rica (2006-2017)? ¿Cómo ocurre el encuentro entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>académicas no indígenas</i> en Talamanca (2006-2017)? ¹⁶	Analizar encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Costa Rica, en especial el encuentro entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>académicas no indígenas</i> (2005-2017).
¿Qué dificultades, retos y posibilidades encuentran <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en Costa Rica (2005-2017) y Guatemala (<i>Iximulew</i>) (2003-2017) para el establecimiento de relaciones de colaboración y acción política conjunta? ¿Qué presupuestos serían necesarios para ello?	Establecer, en conjunto con <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> , balances en torno a los presupuestos, posibilidades, retos y dificultades para una acción política conjunta en Costa Rica (2005-2017) y Guatemala (2003-2017).

¹⁵ Se reconoce el surgimiento de un feminismo comunitario en Bolivia, sobre el cual se conocen publicaciones desde finales del siglo XX, este no es el que se aborda en la presente investigación. Nos referimos en este caso a los procesos de defensa territorial ocurridos en Guatemala, que han dado lugar a la utilización de conceptos como territorio-cuerpo y territorio-tierra, red de la vida y su relación con el feminismo, heterorealidad cosmogónica de los cuerpos, entre otros. Según sus relatos, entre el 2009 y el 2015, las integrantes de AMISMAXAJ se autoidentifican como feministas comunitarias; según entrevista realizadas en el 2018, Lorena Cabnal, en ese momento integrante de Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, lo nombra feminismo comunitario territorial.

¹⁶ Se pretende visibilizar tanto la perspectiva de las *mujeres indígenas* como de las *académicas no indígenas*, a la vez que se intenta preservar en la presentación de resultados la integralidad de sus relatos.

1.3. Estado de la cuestión

Aspectos contemplados: estudios sobre movimiento feminista y de las mujeres en Centroamérica y América Latina; estudios sobre movimiento feminista y de mujeres en Guatemala; estudios que se refieren al movimiento feminista en Costa Rica y a los procesos de organización de mujeres indígenas; investigaciones referentes a feminismos desde mujeres indígenas; estudios sobre feminismo comunitario; investigaciones sobre feminismo comunitario en Guatemala (*Iximulew*).

1.3.1 El carácter supranacional y la diversidad del movimiento feminista en Centroamérica y América Latina

Pareciera pertinente señalar que, sobre todo a partir de los años 80 del siglo XX, el devenir del feminismo no ocurre de manera aislada en cada uno de los países de la región¹⁷, hecho que se puede verificar en las memorias de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC), que se realizan desde 1981. Valdivieso¹⁸, por ejemplo, recopila la cronología de los EFLAC entre ese año y el 2011: Colombia (1981), Perú (1983), Brasil (1985), México (1987), Argentina (1999); El Salvador (1993), Chile (1996), República Dominicana (1999), Costa Rica (2002), Brasil (2005), México (2009), Bogotá (2011)¹⁹. Además de los encuentros latinoamericanos, señala Sagot²⁰ que, sobre todo durante los años

¹⁷ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica».

¹⁸ Magdalena Valdivieso, «Otros tiempos y otros feminismos en América Latina y el Caribe», en *Feminismos para un cambio civilizatorio*, ed. Alba Carosio (Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallego (CELARG); Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Centro de Estudios de la Mujer de Caracas (CEM), 2014).

¹⁹ Valdivieso, 24.

²⁰ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica».

80 y 90 del siglo XX, los procesos de reconocimiento de los derechos de las mujeres, ocurridos en el seno de las Naciones Unidas, así como la participación en las Conferencias Internacionales como la de Viena (1993) y la de Beijing (1995) han constituido espacios de intercambio entre algunos sectores del movimiento feminista en la región. Cabe señalar, que paralelamente a los EFLAC, se registra la existencia de múltiples encuentros feministas a nivel regional, algunos de ellos producto incluso de escisiones ocurridas en ese proceso.

En el contexto centroamericano, Sagot²¹ señala la existencia de experiencias de coordinación regional, entre las que se encuentran: “el programa centroamericano feminista La Corriente, responsable de producir las primeras investigaciones centroamericanas sobre el movimiento de mujeres (1997)”; la Red Feminista Centroamericana contra la Violencia hacia las Mujeres, que publica un estudio sobre femicidio en Centroamérica en el 2010; y Mesoamericanas en resistencia, un espacio en el que participan organizaciones de todo México y Centroamérica. Los aspectos señalados permiten caracterizar al movimiento, según las palabras de Sagot, como uno de carácter supranacional, sobre todo en momentos posteriores a 1978. Coincide con esta perspectiva el estudio de Rodríguez²² sobre el surgimiento de los estudios históricos sobre género y mujer en Centroamérica. Al respecto señala:

Among the key factors that have stimulated the development of women and gender studies we find: the rising of a large number of women's organizations during the 1980s, the peace process in the region during the 1990s, the work carried out by women's movements and numerous world organizations, NGOs and government agencies, as well as a larger integration among Central American women's movements thanks to their participation in various events, such as the Latin

²¹ Sagot, 80.

²² Eugenia Rodríguez, «Women's history and gender history in Central America: An introductory balance.», *Women*, 1995, 3.

American Feminist Sessions (since 1981), the First Central American Women's Meeting (1992), and the VI World Conference of Women (1995).²³

Otro aspecto relevante por señalar a partir de Sagot, es la diversidad existente dentro del movimiento, así como tensiones y debates internos. Señala, por ejemplo, los cuestionamientos desde feministas que se autodenominan autónomas, frente a la institucionalización del feminismo ocurrida en los dos últimos decenios del siglo XX y principios del siglo XXI²⁴. Señala Falquet²⁵, que esta escisión data del sexto encuentro continental, realizado en 1993, en El Salvador y que la línea del feminismo autónomo se puede seguir hasta propuestas feministas descoloniales contemporáneas, como las de Ochy Curiel y Yuderkys Espinoza. Estos planteamientos se encuentran, por ejemplo en el libro “Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala”²⁶.

Tomando en consideración los aspectos señalados anteriormente: el carácter supranacional del movimiento, así como su diversidad (y tensiones) se retomará a continuación algunos estudios que se refieren de manera más específica al contexto guatemalteco y costarricense, los cuales estudian el movimiento de mujeres y feminista, así como el surgimiento de organizaciones de mujeres indígenas.

²³ Rodríguez.

²⁴ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica», 83.

²⁵ Jules Falquet, «La propuesta decolonial desde Abya Yala: siguiendo las raíces feministas y lésbicas autónomas», en *El reconocimiento de las diferencias. Estados, naciones e identidades en la globalización.*, ed. Juan Ramón De la Fuente y Pedro Pérez Herrero (Madrid: Marcial Pons, 2016), 53--74.

²⁶ Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Marcela Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz, eds., *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014).

1.3.2. Sobre el movimiento de mujeres y feminista en Costa Rica

En el caso de Costa Rica son particularmente relevantes los estudios de Rodríguez²⁷, Robles²⁸ y Sagot²⁹. Rodríguez plantea un análisis del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953), estudio que permite comprender algunos antecedentes relevantes sobre el tema en estudio. Es necesario destacar la creación de la organización de mujeres Carmen Lyra, en 1949 (su antecedente político es el Partido Comunista), que toma en 1952 el nombre Alianza de Mujeres Costarricenses (AMC), primera organización de mujeres que, según la autora, logra un trabajo sostenido con mujeres de base. Afirma que en el periodo de 1953 a 1985, las mujeres pueden ejercer el voto y ser electas. Sin embargo, considerando en particular la ciudadanía de las mujeres indígenas, Robles³⁰ puntualiza, que, en el caso de las mujeres indígenas, no se ejerce realmente la ciudadanía a partir de estos procesos, ya que no es sino hasta 1991 que se legisla su cedulaación. Tampoco las mujeres indígenas han tenido participación en cargos públicos hasta el momento de la realización de dicho estudio, que se publica en el 2012.

Los años 1980 serían, según un estudio del Programa Regional La Corriente, un momento crucial en el surgimiento del movimiento de mujeres en Centroamérica³¹. De manera

²⁷ Rodríguez, «Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953)».

²⁸ María Aránzazu Robles, «¿Ciudadanas? Mujeres indígenas en Costa Rica: problemática histórica e historiográfica sobre su acceso a la ciudadanía.», ed. Ronny Viales, *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 13, n.º 2 (2012).

²⁹ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del "fascismo social" en Centroamérica».

³⁰ Robles, «¿Ciudadanas? Mujeres indígenas en Costa Rica: problemática histórica e historiográfica sobre su acceso a la ciudadanía.»

³¹ Lorena Camacho y Lorena Flores, «Un movimiento de mujeres en desarrollo. Costa Rica.», en *Movimiento de mujeres en Centroamérica* (Nicaragua: Programa Regional La Corriente, 1997), 85-168.

coincidente, señala Quirós³² que ocurren también procesos de organización en torno a la violencia contra las mujeres durante esa década y la de 1990.

Por otra parte, en el estudio titulado “Acceso a la justicia de las mujeres indígenas en Centroamérica”, impulsado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), publicado en el 2001, señala Castañeda³³ que la agenda de las mujeres indígenas estuvo en gran medida subsumida en la agenda del movimiento indígena durante los años 1980 y 1990, y que tenía poca vinculación con la agenda del movimiento de mujeres. Menciona además que surgen, en esa época, organizaciones de mujeres indígenas enfocadas principalmente en actividades productivas.

Por su parte, señala Blanco³⁴, en un estudio realizado para el Área de investigación del Instituto Nacional de las Mujeres de Costa Rica (INAMU), que en 1990, se crea la Asociación de Mujeres Indígenas Agricultoras de Cabagra y Bolas; entre 1990 y 1996 aparecen organizaciones de mujeres en Térraba, en 1997 se crea la Asociación cultural de mujeres de Quitirrisí, y en 1991, Acomuita, una organización de mujeres bribri que se dedica a la producción y comercialización de cacao, y que ha sido un referente sobre mujeres indígenas en el país. El informe final de este estudio³⁵ consta de dos tomos, el segundo de los cuales contiene las entrevistas íntegras con los relatos de las mujeres indígenas de seis organizaciones: Asociación Cultural de Mujeres Huetares; Asociación Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Costarricenses (ACONAMIC); Asociación de Mujeres de Térraba Mano

³² Mónica Quirós, «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.» (Trabajo final de investigación aplicada para optar al grado de Maestría Profesional en Comunicación, Universidad de Costa Rica, 2016).

³³ Amílcar Castañeda, «El caso de Costa Rica», en *Acceso a la justicia de las mujeres indígenas en Centroamérica* (San José: Instituto Interamericano de derechos humanos, 2011).

³⁴ INAMU y Randall Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones.*, vol. 1, 2 vols. (San José, Costa Rica: Instituto Nacional de las Mujeres, 2007).

³⁵ INAMU y Blanco; INAMU y Randall Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones.*, 1a ed., vol. 2, 2 vols. (San José, Costa Rica: Instituto Nacional de las Mujeres, 2008).

de Tigre; Asociación de Mujeres con Espíritu de Lucha de Rey Curré; Asociación Consejo de Mujeres Indígenas de Talamanca (ACOMUITA); Consejo de Mujeres Warë Kané (Mujeres Trabajando).

Es interesante la mención que aparece en dicho estudio, sobre la participación de Paulina Díaz Navas, de la organización de mujeres indígenas ACONAMIC, en un encuentro de mujeres indígenas en Guatemala, en 1992, en que afirma haber conocido a Rigoberta Menchú y otras mujeres indígenas de la región. Si bien se desconocen los efectos o resultados de este diálogo, es significativo en la medida que indica la existencia de encuentros de mujeres indígenas en la región en la década de 1990, además, por la relevancia de Rigoberta Menchú como figura pública en ese momento³⁶.

Algunos otros datos relevantes se encuentran en el estudio de Castañeda y en el de Blanco. Por ejemplo, señala Castañeda que en 1994 se crea un Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, en el marco de la conmemoración del V Centenario y el proceso preparatorio a la Conferencia de Beijing (1995). Según el autor, este proceso no pudo sostenerse y colapsó pocos años después. Por su parte, Blanco³⁷ hace referencia a la existencia de la memoria de un Encuentro de mujeres indígenas, realizado en 1994.

El estudio del INAMU realizado por Blanco³⁸, menciona además la realización de cuatro Foros centroamericanos de mujeres indígenas, entre finales de los años 1990 y principios del siglo XXI: Nicaragua, 1998; Costa Rica, 1999; Honduras, 2000; El Salvador, 2001.

³⁶ La figura de Rigoberta Menchú es objeto de múltiples debates en los años siguientes, se profundiza al respecto más adelante. Sin embargo, su impacto como figura pública en la década de 1990 es innegable.

³⁷ INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*.

³⁸ INAMU y Blanco.

Tanto Castañeda³⁹ como Blanco⁴⁰ mencionan la existencia de una investigación realizada en 1998, y que se titula “Sembradoras de memoria, tejiendo el futuro”, realizado por la antropóloga Paula León, que indaga en torno a las mujeres indígenas y sus expresiones organizativas. El estudio fue realizado en ese momento para el Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia (CMF)⁴¹, institución antecesora del INAMU.

También existe, según Castañeda⁴², una tesis en antropología social realizada por Rocío Loría en el año 2000, desde la perspectiva de la antropología feminista, sobre violencia contra las mujeres ngäbe y un artículo publicado al respecto por la misma autora, en el 2001. En el mismo texto, indica el autor un cuestionamiento realizado por Sara Mayorga, lideresa indígena, en un documento inédito, referente a “ciertos estudios realizados con visión desde afuera, con los mismos parámetros empleados para estudiar a las mujeres no indígenas, cuyas críticas y visiones jamás serán compatibles con la auténtica forma de ser de las mujeres indígenas”⁴³. Esta podría ser una de las primeras referencias encontradas hasta el momento, para el caso de Costa Rica, sobre las tensiones o cuestionamientos desde las mujeres indígenas a los estudios que se plantean desde la academia con una perspectiva feminista.

En el año 2000 habría tenido lugar, en el seno de la Mesa Nacional Indígena, la creación de la Comisión de Mujeres Warë Kanè (Mujeres Trabajando Juntas). Dicha comisión realiza en el 2001 un diagnóstico sobre la situación de las mujeres indígenas, actualizado y publicado por el INAMU en el 2007⁴⁴.

³⁹ Castañeda, «El caso de Costa Rica».

⁴⁰ INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*.

⁴¹ Paula León, «Sembradoras de la memoria. Tejiendo el futuro.» (Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1998), Centro de documentación INAMU.

⁴² Castañeda, «El caso de Costa Rica».

⁴³ Mayorga, S. La mujer indígena en Costa Rica, inédito, citado por Castañeda, «El caso de Costa Rica».

⁴⁴ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción» (INAMU, 2007).

En el 2006 el INAMU presenta la investigación “Mujeres indígenas: estadísticas de la exclusión”. Se incluye en este estudio un análisis estadístico sobre la situación de las mujeres indígenas en el país, a partir de los datos recopilados por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), en el IX Censo de Población, realizado en el año 2000. Éste inaugura la edición de una serie de publicaciones, por parte de este ente institucional estatal, que continúa con el diagnóstico sobre la situación de las mujeres indígenas realizado por Warë Kané⁴⁵ el estudio realizado por Blanco⁴⁶, y los testimoniales recogidos a partir de dicha investigación⁴⁷.

Para el caso costarricense, es relevante también la creación de la Red de Mujeres Rurales, en el año 2006. Esto aparece reseñado brevemente en un artículo de Bonilla⁴⁸.

El proceso específico en el cual se centra la presente investigación, se refiere al iniciado como parte de un proyecto impulsado principalmente por Ana Rosa Ruiz, como parte de las acciones del Programa de Equidad de Género del Instituto Tecnológico Costarricense, en el año 2007, y cuyos inicios se reseñan en un artículo de su autoría publicado en el año 2009⁴⁹. Se menciona en el artículo que el proyecto inicia con tres grupos organizados de mujeres indígenas que estaban gestando proyectos productivos: el Grupo de Mujeres de Chöup, cuyo proyecto se enfocaba en turismo sostenible; el Grupo de Mujeres de Soki, que se enfocaba en la agricultura orgánica; y grupos de mujeres de Amubri, que tenían un proyecto de reciclaje de desechos sólidos.

⁴⁵ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané.

⁴⁶ INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*.

⁴⁷ INAMU y Blanco, *Las mujeres indígenas costarricenses*.

⁴⁸ Alejandra Bonilla-Leiva et al., «Fortalecimiento de la Red de Mujeres Rurales mediante la producción, procesamiento y comercialización de granos básicos», *Revista Tecnología en Marcha* 25, n.º 5 (2012): 79–92.

⁴⁹ Ana Rosa Ruiz Fernández, «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas: el caso de Talamanca», *Tecnología en Marcha* 22, n.º 1 (2009): 90–94.

El texto de Castañeda⁵⁰, citado anteriormente, es parte de un estudio regional publicado en el 2008 por el IIDH, y se enfoca en el acceso de las mujeres indígenas a la justicia. En el mismo libro, aparece un diagnóstico realizado por Justa Romero, Mariana López y Faustina Torres. En esa obra, Castañeda identifica la existencia de vacíos en el estudio de los derechos humanos de las mujeres indígenas.

En el año 2008, se publica además un libro editado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) titulado “Herederas ancestrales y sus demandas actuales. Situación de las mujeres indígenas en Centroamérica”. El capítulo referente a Costa Rica es escrito por Sara Sibar⁵¹, quien, según se indica en la publicación, desde mediados del año 2006 está vinculada al trabajo de la Mesa Nacional Indígena, en especial en temas relacionados con niñez, mujeres y adolescencia indígena. Según el texto de Sibar:

Con respecto a instituciones que trabajan con mujeres indígenas, solamente el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU) ha desarrollado programas en la región atlántica; aunque existen instituciones gubernamentales y no gubernamentales trabajando en los territorios indígenas, no se conocen trabajos específicos con mujeres⁵².

La Mesa Nacional Indígena, a través de la Comisión de Mujeres Indígenas Wale Kané, atiende la situación de las mujeres indígenas. Esta Comisión está integrada por miembros de las organizaciones de mujeres indígenas que existen dentro de los territorios.⁵³

En relación con el movimiento feminista en Costa Rica, se encuentra una publicación del año 2011, con autoría del Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU), en el que se recogen

⁵⁰ Castañeda, «El caso de Costa Rica».

⁵¹ Sara Sibar, «Capítulo Costa Rica», en *Herederas ancestrales y sus demandas actuales. Situación de las mujeres indígenas en Centroamérica*. (San José, Costa Rica: UICN, 2008), <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/2008-059.pdf#page=24>.

⁵² Sibar.

⁵³ Sibar, 31.

relatos sobre la historia de una serie de organizaciones feministas presentes en el espacio político entre la década de 1980 y la primera década del siglo XXI. Predominan entre ellas organizaciones feministas y urbanas, con poca visibilidad de mujeres indígenas o campesinas.

También en el año 2011, aparece un artículo de Madden⁵⁴ en la Revista Feminista Casa de la Mujer, en el que se refiere a emprendimientos productivos en Talamanca, desde una perspectiva de apoyo a la soberanía alimentaria. Su adscripción institucional es el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional de Costa Rica (IEM), y se refiere un proyecto realizado con el ITCR. Este artículo se relaciona con el proceso mencionado por Ruiz⁵⁵, citado anteriormente en el texto.

Un segundo artículo de Ruiz⁵⁶, publicado en el año 2014, se refiere al proceso con organizaciones de mujeres indígenas en Talamanca como un proceso de extensión tecnológica. Retoma en el artículo la forma en que se contactó a tres grupos de mujeres indígenas en el año 2007, así como la necesidad expresada por ellas de generar capacidad para promover actividades productivas, en especial debido a la carga de cuidado y trabajo doméstico sobre ellas principalmente. La ejecución del proyecto se inició en el 2008, y se trabajó con fondos del Consejo Nacional de Rectores (CONARE) y Fundecooperación. Menciona la realización, ese mismo año, de una alianza con la Universidad Nacional de Costa Rica, y el inicio de la construcción del centro de capacitación "Iriria Alakölpa ú", que traduce en el texto como Tierra Mujeres Casa. Señala que se contó además con apoyo del Ministerio

⁵⁴ Lidieth Madden Arias, «Centro de Emprendimientos Productivos en Talamanca: componente de huertos familiares Aportes al conocimiento de las mujeres indígenas», *Revista Feminista Casa de la Mujer* 21, n.º 1 (2012): 89–96.

⁵⁵ Ruiz Fernández, «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas».

⁵⁶ Ana Rosa Ruiz, «Factores críticos en una extensión tecnológica. El caso de Talamanca en el Programa de Regionalización Interuniversitario», *Tecnología en Marcha* 27, n.º 2 (2014): 5.

de Trabajo y el Instituto Costarricense de Electricidad. También, señala que "la capacitación en el tema de mujeres y sus derechos fue asumido por otro proyecto de Regionalización Universitaria, denominado "Construcción conjunta de estrategias para el abordaje y prevención de la violencia en la provincia de Limón"⁵⁷.

Entre los años 2015 y 2017, se publican otros cuatro escritos relevantes para el estudio: un ensayo presentado por la autora de esta investigación en relación con el trabajo realizado con mujeres indígenas bribri en Talamanca⁵⁸, un trabajo final de investigación aplicada de posgrado en comunicación realizado por Mónica Quirós⁵⁹, antropóloga y comunicadora, en el cual presenta el proceso de elaboración de un vídeo socioeducativo sobre violencia contra las mujeres, construido en conjunto con mujeres indígenas bribri; y dos artículos publicados por Adriana Rodríguez⁶⁰, psicóloga social y comunitaria costarricense. Rodríguez menciona el segundo proyecto relacionado con el caso que se pretende estudiar:

Este documento tiene como fin reflexionar en las principales lecciones aprendidas en el fortalecimiento de redes comunitarias para la promoción de los derechos humanos de las mujeres y la prevención de las distintas formas de violencia contra las mujeres indígenas. Dicha reflexión se basa en el proceso desarrollado por tres universidades públicas UCR-CIEM/ ITCR Oficina de Equidad de Género y UNA-ICAT, en el marco del proyecto "Redes locales para la gobernabilidad autónoma, la defensa de los derechos indígenas y la relación universidad - comunidad desde la

⁵⁷ Ruiz, 82.

⁵⁸ Nioe Viquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense», *Pasos*, 2013.

⁵⁹ Quirós, «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.»

⁶⁰ Adriana Rodríguez, «Mujeres indígenas contra las violencias: Buenas prácticas en el fortalecimiento de redes comunitarias para la promoción de los derechos humanos de las mujeres.», en *Memoria Conferencia Internacional sobre Igualdad de Género.*, vol. 48 (San José, Costa Rica: Editorial Tecnológica, 2015), 131–155.

perspectiva de la interculturalidad”, llevado a cabo en los últimos cinco años en territorio indígena Bribri-Cabecar en la Región Atlántica de Costa Rica.⁶¹

El trabajo de Quirós⁶², según lo indica en los antecedentes, se realiza también en el marco del proyecto mencionado por Rodríguez⁶³, que forma parte del Programa de Regionalización Interuniversitaria del Consejo Nacional de Rectores (CONARE). Menciona, además de la participación del CIEM-UCR; la Oficina de Equidad de Género del ITCR; y el Programa Identidad Cultural Arte y Tecnología (ICAT-UNA), el aporte del Centro Universitario de Talamanca de la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Señala que dicha iniciativa concluyó en el año 2014.

1.3.3. Sobre movimientos feministas y de mujeres en Guatemala

En el caso de Guatemala, se identifica la existencia de una serie de estudios sobre el surgimiento y devenir del movimiento de mujeres en el país, sus relaciones con el feminismo, así como la participación de mujeres de pueblos originarios en dicho proceso. Estas investigaciones permiten además situar el proceso en el marco de acontecimientos relevantes dentro de la historia del país, como lo son la revolución de 1944, la contrarrevolución de 1955, el conflicto armado interno entre la década de 1960 y la de 1990, la posterior negociación y firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en 1996⁶⁴, así como el proceso democratización posterior y el establecimiento del modelo neoliberal.

⁶¹ Rodríguez.

⁶² Quirós, «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.»

⁶³ Redes locales para la gobernabilidad autónoma, la defensa de los derechos indígenas y la relación universidad - comunidad desde la perspectiva de la interculturalidad

⁶⁴ Edelberto Torres Rivas, «Guatemala: desarrollo, democracia y los acuerdos de paz.», *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales (RCCS)* 3, n.º 2 (2006): 11-48.

Son particularmente relevantes los estudios sobre movimiento de mujeres de Ana Silvia Monzón⁶⁵, coordinadora de la Maestría en Estudios de Género y Feminismo de FLACSO Guatemala. Otros estudios han sido recuperados por medio de la base de datos La Dalia Azul⁶⁶, que reúne información sobre estudios de género y feminismo de distintos centros de documentación en la región. Se ha accedido por medio de este recurso, a los trabajos finales de Graduación del Diplomado de Especialización en estudios de Género Feminista de la Fundación Guatemala⁶⁷. También se realizó la revisión de publicaciones de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).

Como se ha mencionado anteriormente en el texto, las investigaciones de Monzón⁶⁸ permiten situar como antecedente relevante para el estudio del movimiento de mujeres en Guatemala, la Revolución de agosto de 1944. Posteriormente, el periodo entre la segunda mitad de los años 1950 y las décadas del sesenta al ochenta, estuvo marcado por el ascenso del militarismo, con un cierre en los espacios para la expresión social⁶⁹. En 1984 inicia en el ámbito político una etapa de transición, con el retorno a la institucionalidad por medio de la Asamblea Nacional Constituyente ese año, la promulgación de una nueva Constitución y la realización de elecciones. Subraya la autora que los Acuerdos de Paz son referencia obligada, ya que este proceso permitió

⁶⁵ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*; Ana Silvia Monzón, «Mujeres, género y etnia en Guatemala», 2008; Ana Silvia Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)», *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 5, n.º 1-2 (2005); Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

⁶⁶ Base de Datos de la Red de Centros de Documentación en Derechos de las Mujeres de Centroamérica, disponible en: <http://bd.cdmujeres.ucr.ac.cr/>

⁶⁷ Programa respaldado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

⁶⁸ Ana Silvia Monzón, «Entre Líneas, Participación Política de las Mujeres en Guatemala (1944-1954)», 2010, <http://bd.cdmujeres.ucr.ac.cr/documentos/lineas-participacion-politica-mujeres-guatemala>; Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

⁶⁹ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

ampliar la presencia, aportes y planteamientos de actores sociales excluidos de la construcción de la noción de Estado y de nación. Entre estos destacan los/las indígenas y las mujeres quienes lograron plasmar en varios Acuerdos sus demandas de reconocimiento así como la exigencia de compromisos por parte del gobierno para cerrar brechas que les han impedido el ejercicio de la plena ciudadanía⁷⁰.

En el año 2006 se publica un análisis de Edelberto Torres-Rivas de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera,⁷¹ realiza un análisis crítico sobre el período del conflicto armado, y la firma de la paz, así como un balance de lo acontecido en ese periodo. Establece puntualizaciones importantes y matices sobre el proceso, como por ejemplo, aclaraciones sobre el proceso de transición y una lectura sobre sus implicaciones en la cultura política del país, y de los factores relacionados con su incumplimiento.

Otro antecedente relevante en el caso de Guatemala, es el estudio efectuado por el Programa Regional La Corriente, mencionado anteriormente, sobre el movimiento de mujeres en Centroamérica. Es uno de los primeros con perspectiva regional que se realizan al respecto. Uno de los capítulos⁷² realiza un recuento del surgimiento de las organizaciones feministas y de mujeres en el país, en particular hace referencia al período que inicia en los años 1980 y que se extiende hasta finales de los años 1990 (el estudio se publica en 1997)⁷³.

Esta investigación realiza una presentación del contexto nacional, el panorama político y económico a partir de los años 1980, así como su impacto en “la situación de las mujeres”, y los derechos humanos en el país. Presenta una síntesis del papel del conflicto armado y sus implicaciones, en particular lo relativo a la política contrainsurgente de tierra arrasada y los desplazamientos masivos de poblaciones campesinas, y sus impactos en lo urbano. Se refiere

⁷⁰ Monzón, 59.

⁷¹ Torres Rivas, «Guatemala: desarrollo, democracia y los acuerdos de paz.»

⁷² Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)».

⁷³ Ana Leticia Aguilar, «Un movimiento de mujeres embrionario. Guatemala.», en *Movimiento de mujeres en Centroamérica* (Nicaragua: Programa Regional La Corriente, 1997), 85-168.

también al golpe de Estado de 1982, mediante el cual asume la presidencia Efraín Ríos Montt, así como los procesos de transición política posteriores, la Asamblea Constituyente de 1984 y las elecciones presidenciales en 1985. Es en ese momento en el que iniciaría, según el estudio, el surgimiento de las organizaciones de mujeres. Menciona que “en el contexto de la defensa de los derechos humanos aparecen dos organizaciones: GAM (Grupo de Apoyo Mutuo), de conformación mixta y CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Viudas Guatemaltecas), con una clara orientación de denuncia y exigencia de respeto a los derechos humanos”⁷⁴. Identifica también para este periodo, la creación del Consejo de Mujeres Mayas. Existe un proceso digno de especial mención, debido a la relevancia para el estudio, y dentro del proceso del movimiento de mujeres en Guatemala: la conformación del Sector de Mujeres en el marco de la Asamblea de la Sociedad Civil que participó en el proceso de transición política y negociaciones para los acuerdos del proceso de paz. Según señalan distintas autoras⁷⁵, este es un momento importante para el movimiento de mujeres, ya que permite incidir en las negociaciones y en la creación de la institucionalidad posterior a la firma de los acuerdos. Es un momento en el que ocurren también encuentros entre mujeres diversas y debates, algunos referidos a la relación entre feministas y mujeres de pueblos originarios.

Se presenta en ese texto una caracterización de distintos momentos del movimiento de mujeres. Según la autora, serían tres los momentos que lo caracterizan: (a) Momento fundacional, marcado por los cambios en el escenario político (1984-1985), que coincidiría con la preparación del Primer Encuentro Centroamericano de Mujeres, y que, según la autora, permitiría construir identidad como movimiento específico de mujeres. (b) El surgimiento de

⁷⁴ Aguilar.

⁷⁵ Aguilar; Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»; Adelfa Georgina Miranda, «Mujeres, acuerdos de paz y políticas públicas. El caso del foro nacional de la mujer.» (FLACSO, Sede Guatemala, 2015).

una serie de organizaciones y grupos de casi todos los sectores de mujeres, y el proceso de negociación para el cese al conflicto armado. Se realiza el Encuentro Centroamericano de Mujeres (1992) en Montelimar, Nicaragua. Además, destaca el surgimiento del Sector de la mujer de la Asamblea de la Sociedad Civil. Coincide también con la preparación para la IV Conferencia sobre la Mujer de Naciones Unidas. (c) El momento de realización del estudio en el que puede hablarse ya de un movimiento de mujeres diferenciado de otros, se cuenta con una experiencia política y organizativa acumulada, hay surgimiento de nuevos espacios, se ha contribuido al proceso de democratización del poder, la política y la sociedad civil, se tiene presencia en las acciones para la paz y el cumplimiento de los compromisos de Guatemala en Conferencias y Cumbres de Naciones Unidas.

Un breve recuento de los grupos que existen en ese momento, permite identificar los siguientes: Consejo de Mujeres Mayas (1986), Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM) (1988), Agrupación de Mujeres Tierra Viva (1988), COPRODIMU (1990), Mamá Maquín (1990), Convergencia Cívico-política de Mujeres (1991), Mujeres en Acción (1991), CONFUITAG (1991), Comisión Nacional de la Mujer (1992), Programa de la Mujer del Instituto de Desarrollo Económico y Social de América Central (1995).

Mencionan además la existencia, en el momento de realización del estudio, de dos espacios de coordinación permanentes: el Sector de la mujer de la Asamblea de la Sociedad Civil (1993-1994) y Comité Beijing Guatemala (1994). Existió además un espacio llamado Coincidencia de Mujeres Guatemaltecas, que surge en el marco del VI EFLAC y el proceso preparatorio del IV Encuentro Centroamericano de Mujeres de 1992, en Montelimar, Nicaragua.

Entre los artículos revisados se encuentra uno referido específicamente a la historia de la organización de mujeres guatemaltecas Mama Maquín, formada en 1990 por mujeres

refugiadas en México⁷⁶. En el año 2009 se publica otro artículo de la misma autora, sobre la historia de la organización, en conmemoración de su veinte aniversario⁷⁷. Cabe resaltar que la organización fue conformada por mujeres indígenas desplazadas, y que el nombre Mama Maquín se acordó como una de las conclusiones del Encuentro con el fin de

rendir homenaje a la anciana que encabezó las luchas de los campesinos kekchíes y que por eso fue asesinada el 29 de mayo de 1978 cuando junto a mujeres, hombres y niños, reclamaban su legítimo derecho a la tierra en el municipio de Panzós en las Verapaces, masacre que da inicio a una época de terror y muerte en nuestra Guatemala.⁷⁸

Los Acuerdos de Paz constituyeron, así, un punto de encuentro entre mujeres diversas, primero en el Sector de Mujeres (1994) y posteriormente en el Foro Nacional de la Mujer (1997)⁷⁹.

Los años 1990 estuvieron marcados también por la conmemoración de los 500 años del que eufemísticamente se llamó “encuentro de culturas”, con una ampliación de espacios en las luchas de pueblos indígenas. Se otorgó en 1992, el premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú⁸⁰, de origen kiché, y se declara en 1993 el Año Internacional y el Decenio de los Pueblos indígenas. En años posteriores se construye con cada vez mayor intensidad

un discurso que reivindica y resignifica el ser indígena; a partir de reelaboraciones culturales que se visibilizan cada vez más en ámbitos públicos (rituales, símbolos, uso de idiomas mayas, uso del

⁷⁶ Isabel María Martínez Portilla, «De refugiadas a retornadas. El difícil camino de la Organización de Mujeres Guatemaltecas "Mama Maquín"» (Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida, 1999).

⁷⁷ Isabel María Martínez Portilla, «Y el refugio fue su escuela. Recordando al movimiento de mujeres guatemaltecas "Mamá Maquín"», *Anuario de Hojas de Warmi*, n.º 14 (2009).

⁷⁸ El texto es extraído por Martínez Portilla, del documento difundido por la Organización “Mamá Maquín” con motivo de la celebración del 3er aniversario de su Asamblea Constitutiva, Comitán de Domínguez (Chiapas), 15 de agosto de 1993.

⁷⁹ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

⁸⁰ Mario Roberto Morales, ed., *Stoll-Menchú: La invención de la memoria* (Guatemala: Consucultura, 2011).

calendario maya, medicina tradicional (...) Esa *etnización* es una tendencia que se observa también al interior del movimiento de mujeres.

En este texto⁸¹, la autora retoma el cuestionamiento al esencialismo de la categoría mujer, señalando la diversidad de las mujeres, así como las tensiones existentes entre ellas, en particular entre mujeres indígenas y ladinas.

En un artículo publicado en el 2005, Monzón realiza una periodización de las etapas del movimiento de mujeres en Guatemala⁸²: (a) (1985-1994) caracterizado por la elaboración de un “incipiente discurso autónomo desde las mujeres y donde destacan grupos como Tierra Viva, Grupo Guatemalteco de Mujeres y Grupo Femenino pro Mejoramiento de la Familia, que conformaron la Coordinadora de Agrupaciones de Mujeres de Guatemala (COAMUGUA)”; (b) (1994-1999) partiendo de la conclusión del conflicto armado, la firma de los Acuerdos de Paz, y la posguerra, se establecen vínculos más cercanos de las mujeres guatemaltecas con espacios regionales e internacionales como los EFLAC, las Conferencias internacionales y Foros Alternativos. Es la etapa en que se crea el Sector de Mujeres (1994), conformado por más de 30 grupos de mujeres ladinas, indígenas, garífunas y xinkas; en esta etapa, según la autora, se da una superación de los límites de lo urbano, y la incorporación de las mujeres indígenas. También surgen

iniciativas para contar con espacios académicos como el Programa Universitario de Investigación y Estudios de Género de la Universidad San Carlos de Guatemala (USAC), el Diplomado en Estudios de Género de la Fundación Guatemala/Universidad Rafael Landívar, el Área de la Mujer en FLACSO Guatemala⁸³;

⁸¹ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

⁸² Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)».

⁸³ Monzón.

(c) (2000-2003) etapa que se caracteriza por el desencanto a partir de las limitaciones en los esfuerzos de democratización real, el escaso cumplimiento de los Acuerdos de Paz, el debilitamiento del sistema de partidos y la agudización de la pobreza. Espacios como el Foro Nacional de la Mujer y el Sector de Mujeres bajan su perfil público, paradójicamente y después de un proceso de múltiples demandas por parte del movimiento, en el período 2002-2004, se crea la Secretaría Presidencial de la Mujer, así como políticas públicas específicas. Un trabajo final de graduación de la Fundación Guatemala analiza específicamente este proceso del Foro Nacional de la Mujer⁸⁴.

Por su parte, Manuela Camus⁸⁵ realiza una detallada exposición sobre las distintas manifestaciones organizativas de las mujeres maya en Guatemala, indicando que el movimiento maya en Guatemala se revitaliza y reagrupa en los años 1990, con una notoria presencia de mujeres. La autora señala, al igual que Monzón, la existencia de desconfianzas y en algunos casos, un desencuentro profundo con el movimiento feminista de Guatemala:

No se ha logrado superar la desconfianza étnica entre las partes, en términos generales las mujeres no indígenas tienen una gran ignorancia y prejuicios sobre sus contrapartes, la asunción de la ideología de la superioridad y la naturalización de las diferencias por lo cultural han impedido la comprensión del mundo de la mujer indígena, de su situación y del peso de vivir cotidiana e históricamente la discriminación y el desprecio.⁸⁶

No se incluye aquí el recuento completo realizado por Camus. Interesa por el momento señalar algunas organizaciones de mujeres indígenas reseñadas por la autora: En primer lugar, menciona el accionar de CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala, reconocida por su lucha en defensa de los derechos humanos; Moloj (1999), organización enfocada en la participación política de las mujeres mayas, que aglutina a

⁸⁴ Miranda, «Mujeres, Acuerdos de Paz y políticas públicas. El caso del foro nacional de la mujer.»

⁸⁵ Manuela Camus, «Mujeres y mayas: sus distintas expresiones», *Indiana*, n.º 17-18 (2001).

⁸⁶ Camus.

mujeres como Rigoberta Menchú y Rosalina Tuyuc, entre otras; Grupo de Mujeres Kaqla', "una iniciativa desde dentro del movimiento para indagar, criticar y proponer en las relaciones de género, etnia y poder desde la introyección en la condición de ser mujer maya"⁸⁷. Dentro de la institucionalidad creada a partir de los Acuerdos de Paz, destaca la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI). Ya en el momento de la redacción del artículo se señala la producción de una serie de textos desde mujeres mayas que abordan el género "tratando de enfrentar los modelos de equidad y de la dualidad/complementariedad"⁸⁸. Según la autora, esta corriente está en aumento, ya que existen cada vez más mujeres mayas con acceso a la educación y dedicadas a la denuncia y la propuesta. Entre ellas, destaca el trabajo de Irma Otzoy, Emma Chirix o Amanda Pop. Dos años después, en el 2008, se publica un diagnóstico centroamericano sobre la situación de las mujeres indígenas, impulsado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (Oficina Regional para Mesoamérica). Las autoras del Capítulo Guatemala⁸⁹ señalan el reconocimiento oficial de la existencia en el país de 21 comunidades lingüísticas pertenecientes al pueblo maya, entre las cuales son mayoritarias la K'iche, Q'eqchi, Kaqchikel y Mam. Este texto, que presenta una serie de indicadores y análisis, concluye afirmando la tensión existente entre mujeres mayas y el movimiento feminista, en particular la crítica a lo que consideran "paternalismo" por parte de algunas de estas organizaciones:

Por otra parte, muchas mujeres mayas no sienten o creen que sus necesidades y demandas vayan a ser resueltas por organizaciones encabezadas por mujeres ladinas. Algunas las consideran de corte feminista, las ven con paternalismo y buscan su asimilación a su modo de ser y actuar

⁸⁷ Camus, 50.

⁸⁸ Camus, 53.

⁸⁹ Sonia Mejía, Alejandra Xovin, y Estela Sajche, «Capítulo Guatemala», en *Herederas ancestrales y sus demandas actuales. Situación de las mujeres indígenas en centroamérica*. (San José, Costa Rica: UICN, 2008), <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/2008-059.pdf#page=24>.

occidentalizado. Además, dentro del seno de las propias organizaciones de mujeres se reproducen las relaciones desiguales de poder⁹⁰.

Por su parte, la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO) publicó en el año 2009 un estudio titulado: “Memoria de mujeres, lucha e identidad”⁹¹, que se propone indagar “desde la interpretación de las mismas mujeres, cuáles son los motivos para su participación organizada, cómo valoran y entienden esa participación, y qué implicaciones tiene para sus vidas”⁹², entre otros aspectos, por medio de la recuperación de la memoria en torno a la organización y lucha de las mujeres en las comunidades de Santiago Atitlán y Tucurú.

La experiencia de las mujeres maya chuj y mam sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto, es el eje central de una tesina presentada en el año 2010 para obtener el grado de Especialización en estudios de género de la Fundación Guatemala⁹³. Destaca el papel desempeñado por la organización Colectivo Actoras de Cambio en el acompañamiento a este proceso, que tendrá implicaciones en el acontecer nacional más adelante. La misma temática es abordada en un artículo de Amandine Fulchiron en el 2016⁹⁴.

Otra organización de mujeres indígenas en Guatemala: Movimiento de Mujeres TZ’UNUNIA’ señala, en relación con las tensiones con las mujeres no indígenas: “hay muchos puntos y valores que no compartimos. Las condiciones y desventajas padecidas por

⁹⁰ Mejía, Xovin, y Sajche.

⁹¹ Ana López, Luis Galicia, y Isabel Solís, *Memoria de mujeres, lucha e identidad. Santiago Atitlán y Tucurú*. (Guatemala: Avancso, 2009).

⁹² López, Galicia, y Solís, ix.

⁹³ Angélica López, «Recuperando Poder sobre su Cuerpo y Sexualidad Experiencia de las mujeres maya chuj y mam sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto» (Tesina para obtener el diploma de especialización en estudios de género, Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación Guatemala, 2010).

⁹⁴ Amandine Fulchiron, «La violencia sexual como genocidio Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala 1/Sexual Violence as Genocide Memory of Mayan Women Who Survived Sexual Violation During the Armed Conflict in Guatemala», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 61, n.º 228 (2016): 1.

las mujeres indígenas no son las mismas que las mujeres mestizas, y en consecuencia tampoco sus demandas”⁹⁵.

Otro texto interesante para la presente investigación es el escrito por Dorotea Gómez Grijalva⁹⁶, publicado por primera vez en el 2012. En este texto Grijalva nombra su cuerpo como territorio político, y se refiere, entre otros aspectos, al racismo hacia las mujeres indígenas dentro de los espacios lésbicos en Guatemala. Además, el publicado en el 2014 por Gladys Tzul⁹⁷, en el que señala que fueron las mujeres indígenas las que “en los años ochenta lograron frenar las políticas genocidas, pues sus denuncias sobre los asesinatos de sus esposos y desaparición forzada de sus compañeros y sus hijos lograron alertar a las demás comunidades para cuidarse”⁹⁸ y las que hoy “se oponen a la construcción de proyectos de minería, hidroeléctricas”⁹⁹. Son estas mismas mujeres “quienes pudieron seguir el juicio contra el genocida Ríos Montt”¹⁰⁰ por la violencia sexual en el marco del conflicto interno, y son ellas también las que “se encuentran criminalizadas, perseguidas judicialmente por oponerse al despojo territorial”¹⁰¹.

Un nuevo texto de Ana Silvia Monzón¹⁰² aparece en el 2015, con una actualización del análisis sobre la historia del movimiento de mujeres en Guatemala. Se desarrolla, como uno de los aspectos, la tensión étnico/racial/cultural como un signo del movimiento de mujeres

⁹⁵ Gloria Guzmán y Irantzu Mendía, «Multiculturalidad, pueblos indígenas y participación local en Guatemala», en *La cooperación y el desarrollo humano local: retos desde la equidad de género y la participación social* (Bilbao: Hegoa, 2011), 140.

⁹⁶ Dorotea Grijalva, «Mi cuerpo es un territorio político», en *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.*, ed. Yuderkys Espinoza, Diana Gómez, y Karina Ochoa, 2012.^a, 2014.^a ed., accedido 4 de enero de 2018, <http://latitudeslatinas.com/download/artigos/mi-cuerpo-es-un-territorio-politico-dorotea-gomez-grijalva.pdf>.

⁹⁷ Gladys Tzul Tzul, «Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek’ena’, Guatemala: Una aproximación teórica a las estrategias», *Contrapunto*, noviembre de 2014.

⁹⁸ Tzul Tzul, 65.

⁹⁹ Tzul Tzul, 65.

¹⁰⁰ Tzul Tzul, 72.

¹⁰¹ Tzul Tzul, 72.

¹⁰² Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

en los primeros lustros del siglo XXI. Menciona algunos de los planteamientos de Lorena Cabnal y Amismaxaj, así como el pensamiento de autoras como Aura Cumes, o los posicionamientos colectivos de mujeres mayas¹⁰³.

1.3.4. Sobre feminismos desde mujeres indígenas

En relación con los feminismos desde mujeres indígenas, son relevantes los textos de Gargallo¹⁰⁴, en especial su ensayo sobre¹⁰⁵ “Feminismos desde Abya Yala”. Tomando como punto de partida una serie de encuentros y conversaciones con intelectuales indígenas, Gargallo brinda un panorama general sobre sus ideas, proposiciones y cuestionamientos al feminismo. Discute, a partir de estos diálogos, la posibilidad de un feminismo desde mujeres indígenas. Narra una diversidad de posturas, aunque en ocasiones pareciera también uniformar, en su análisis, la categoría "mujeres indígenas". Desde una perspectiva filosófica, plantea algunos dilemas y aportes a partir de este encuentro. Entre los puntos que abarca se encuentran: a. Las rutas epistémicas para el acercamiento a las proposiciones de las intelectuales indígenas, sus feminismos y antifeminismos. b. Reflexiones en torno a los feminismos indígenas. c. Feminismos comunitarios y d. Movilizaciones indígenas y feministas. En el texto, la autora menciona tanto los encuentros con mujeres bribri en Talamanca, en el caso costarricense, como los aportes de Lorena Cabnal desde el feminismo comunitario en Guatemala.

Es importante señalar la existencia de un feminismo comunitario que surge en Bolivia, a partir de la Asamblea Feminista Comunitaria, el cual tiene eco en trabajos como el de

¹⁰³ Monzón, 24-25.

¹⁰⁴ Espinosa Miñoso, Gómez Correal, y Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo*.

¹⁰⁵ Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Primera edición (México: Ediciones desde abajo, 2012).

Gómez¹⁰⁶. Entre sus exponentes se encuentran Julieta Paredes y Adriana Guzmán¹⁰⁷. Paredes, por ejemplo, se refiere a este feminismo indígena comunitario en un texto publicado en el 2010¹⁰⁸:

Los feminismos son teorías de las mujeres. Las mujeres no somos iguales, tenemos distintas identidades, formamos parte de los tejidos sociales a lo largo de todo nuestro planeta Madre Tierra Pachamama. Las distintas corrientes de feminismo corresponden a estas identidades, pertenencias a tejidos sociales y opciones políticas que las mujeres tomamos a lo largo de la historia de nuestros pueblos.

Por eso no es nada extraño que hayamos tenido la necesidad de construir nuestro propio feminismo desde nuestros pueblos indígenas originarios de Abya Yala, desde el proceso de cambios que vive nuestro país, Bolivia y con nuestro feminismo autónomo construido desde los años 90 en la comunidad *Mujeres Creando*.¹⁰⁹

En ese mismo texto, señala, entre otros aspectos, que un feminismo desde las mujeres indígenas se construye desde los cuerpos de mujeres con “una memoria larga y otra corta de su existencia”¹¹⁰ y que es un feminismo “despatriarcalizador (...) descolonizador, desheterosexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista”¹¹¹, que busca la construcción de una “Comunidad de Comunidades (...) y el buen vivir de la humanidad entera”¹¹².

En un documento publicado en el 2014 Paredes, en conjunto con Guzmán, publican un documento que desarrolla con mayor amplitud los planteamientos de la propuesta que para

¹⁰⁶ Violeta Gómez Urdiales, «Dispositivo de abordaje comunitario al Patriarcado inspirado en el Feminismo Comunitario.», s. f.

¹⁰⁷ «Presentación», en *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*, de Julieta Paredes y Adriana Guzmán (La Paz: ASDI/rfsu, 2014).

¹⁰⁸ Julieta Paredes, «Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario», en *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.*, ed. Yuderlys Espinosa Miñoso, vol. 1 (Buenos Aires: En la Frontera, 2010), 117-20.

¹⁰⁹ Paredes, 117.

¹¹⁰ Paredes, 120.

¹¹¹ Paredes, 120.

¹¹² Paredes, 120.

ese momento denominan “feminismocomunitario”¹¹³. En la presentación de dicho documento, se señala que

El Feminismo Comunitario nace de dos corrientes que convergen, por un lado, la lucha del feminismo autónomo de la Comunidad Mujeres Creando, y por el otro, las luchas de los pueblos y los movimientos sociales en el proceso de cambio histórico de Bolivia. Recuperando la memoria de lucha feminista anti patriarcal, anti neoliberal y anti racista de los años 90 en Bolivia y las luchas de las abuelas de nuestros pueblos, el feminismo comunitario plantea la necesidad de construir pensamiento para alimentar este proceso desde las mujeres¹¹⁴.

Para profundizar sobre la propuesta de este *feminismocomunitario* se recomienda referirse a dicho texto¹¹⁵. Basta destacar por el momento algunos de sus principales planteamientos: la descolonización de la memoria, incluyendo la del feminismo; una reconceptualización del feminismo como “la lucha de cualquier mujer en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir”¹¹⁶; una reconceptualización del patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”¹¹⁷; una conceptualización del patriarcado actual como un “entronque patriarcal”¹¹⁸ del patriarcado europeo y el patriarcado ancestral, entre otros.

¹¹³ «Presentación».

¹¹⁴ «Presentación».

¹¹⁵ Julieta Paredes y Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización* (La Paz: ASDI/rfsu, 2014).

¹¹⁶ Paredes y Guzmán, 67.

¹¹⁷ Paredes y Guzmán, 77.

¹¹⁸ Paredes y Guzmán, 83.

Cabe señalar que el feminismo comunitario de Bolivia es conocido por el movimiento feminista internacional a partir de su participación en los EFLAC, con algunos momentos de tensiones y rupturas¹¹⁹.

También, que a lo largo de los años han existido momentos de mayor cercanía, tensiones, rupturas así como surgimiento de nuevas propuestas y grupos que se enuncian desde los feminismos comunitarios¹²⁰.

1.3.5. Sobre AMISMAXAJ y feminismo comunitario en Guatemala

Un estudio realizado por María Dolores Marroquín y Juan Pablo Ozaeta¹²¹, publicado en agosto de 2010, es uno de los primeros textos encontrados que hace referencia a la existencia de la Asociación de Mujeres Indígenas Santa María Xalapán Jalapa (AMISMAXAJ). El texto, respaldado por el Instituto de Estudios Agrarios y Rurales –IDEAR–, así como por la Coordinación de ONG y cooperativas (CONGCOOP) se publica con el apoyo de Oxfam Canadá. Presenta un estudio de caso sobre Aldea Los Izotes, en Santa María Xalapán. Es interesante en esta investigación, que realiza una contextualización sobre la propiedad de la tierra en Santa María Xalapán, así como sus formas de organización, y un análisis sobre el papel de las mujeres dentro de la economía campesina.

¹¹⁹ Julieta Paredes, «Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)», *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 21 (17 de marzo de 2016): 100-115, <https://doi.org/10.5195/BSJ.2015.144>.

¹²⁰ En este texto se defiende la idea de la existencia de varios feminismos comunitarios entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Los capítulos sustantivos de esta investigación se refieren a la reivindicación, por parte de mujeres organizadas xinkas y mestizas en Guatemala de una identidad política como feministas comunitarias.

¹²¹ Marroquín, María Dolores y Juan Pablo Ozaeta, *Mujeres y la Sostenibilidad de La Vida en La economía campesina: Caso de Aldea Los Izotes, «la Montaña» De Santa María Xalapán*. (Guatemala: Magna Terra, 2010).

Otro documento, publicado por Brigadas de Paz Internacionales (PBI), también del año 2010, reseña la resistencia de las mujeres xinkas de AMISMAXAJ¹²². En este texto las autoras recuperan historias de mujeres xinkas, q'eqchies y kaqchikeles en defensa de los bienes naturales. Dedicar un apartado al proceso de organización de las mujeres xinkas en Jalapa y menciona el papel de la organización en ese proceso, en particular sus luchas contra la explotación minera y petrolera, y el acompañamiento brindado por PBI. El texto se refiere también al proceso de organización comunitaria de mujeres q'eqchies en Ixcán, departamento de El Quiché; así como la resistencia de las comunidades mayas kaqchikeles de San Juan Sacatepéquez frente al proyecto de construcción de una cementera, y en particular la resistencia comunitaria de mujeres mayas kaqchikeles del movimiento de comunidades en resistencia Asociación Grupo Integral de Mujeres Sanjuaneras (AGIMS) y Mujeres Autónomas Unidas Xenacoreñas (MAUX). Ese mismo año, se publica, auspiciado por ACSUR las Segovias, un texto de Lorena Cabnal en que presenta una síntesis de los planteamientos del feminismo comunitario, donde retoma aspectos planteados por autoras del feminismo comunitario de Bolivia.

Se encuentra también una referencia a Lorena Cabnal, “indígena xinka y feminista” en un texto de Guzmán y Mendiá¹²³, citando una entrevista por Cabanas publicada en el 2010. Finalmente, interesa de este texto el señalamiento sobre el extractivismo minero y de proyectos hidroeléctricos que se está promoviendo en Guatemala, y que “afecta directamente la vida de las poblaciones mayoritariamente indígenas del país (...) La defensa del territorio

¹²² María Giovanna Tejido y Wiebke Schramm, *Mujeres indígenas guatemaltecas en resistencia: protagonistas en la defensa comunitaria de la Madre Tierra y sus bienes naturales* (Brigadas de paz internacionales, 2010).

¹²³ Guzmán y Mendiá, «Multiculturalidad, pueblos indígenas y participación local en Guatemala».

es definitivamente un tema de progresiva y estratégica importancia para las organizaciones indígenas y está presente en sus plataformas reivindicativas”¹²⁴.

Un segundo texto de Lorena Cabnal es publicado en el 2012, con el financiamiento de la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo y el Gobierno Vasco. El texto es editado por Hegoa y la Universidad del País Vasco y se refiere al papel de la cooperación internacional en el relacionamiento con las organizaciones de mujeres, en particular “de mujeres xinkas en la montaña de Xalapán”¹²⁵.

Entre el 2013 y el 2015, se publican otros artículos más, que se refieren al feminismo comunitario. En algunos de ellos aparecen juntos, y de manera indiferenciada, el feminismo comunitario de Guatemala y el de Bolivia¹²⁶. Dorronsoro¹²⁷, por su parte, se refiere a la resistencia y lucha de las mujeres originarias e indígenas, retomando el concepto territorio cuerpo-tierra, uno de los principales fundamentos del feminismo comunitario de Guatemala. Destaca entre los artículos identificados, una entrevista a Lorena Cabnal realizada por Falquet¹²⁸, que clarifica algunos aspectos no contemplados en artículos anteriores en relación con el feminismo comunitario de Guatemala.

Finalmente, en el año 2016, se publica un artículo que se refiere a las acciones de “mujeres xinkas y mestizas en torno a la actividad extractivista minera en los municipios de

¹²⁴ Guzmán y Mendiá, 145.

¹²⁵ Lorena Cabnal, «Sin que la cooperación para todo nos haya echado la mano», en *Movimientos sociales y cooperación: ideas para el debate* (Bilbao: Hegoa, 2012).

¹²⁶ Mónica Gil Junquero, «Feminismo comunitario: Una propuesta feminista de las mujeres indígenas de América Latina.», en *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde una perspectiva de género*. (España: Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, 2015), 377-86, https://www.researchgate.net/profile/Veronica_Perales_Blanco/publication/278411370_Una_aproximacion_artistica_a_la_subjetividad_de_los_animales_no_humanos/links/5580bf7f08ae47061e5f34f2.pdf#page=377; María Aránzazu Robles Santana, «Los feminismos comunitarios de Abya Yala. Una aproximación.», s. f.

¹²⁷ Begoña Dorronsoro, *El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias*. (IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES. Cabo dos Trabalhos. Recuperado de <https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt>, 2013).

¹²⁸ Jules Falquet, «“Corps-territoire et territoire-Terre”: le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal», *Cahiers du Genre* 59, n.º 2 (2015): 73, <https://doi.org/10.3917/cdge.059.0073>.

Mataquescuintla y Jalapa (Jalapa) y San Rafael Las Flores (Santa Rosa)¹²⁹, que se refiere también al proceso organizativo de AMISMAXAJ.

1.4. Marco teórico

Este apartado contempla los siguientes aspectos: Movimientos sociales, feminismo y movimiento de mujeres; género y etnicidad.

1.4.1. Movimientos sociales, feminismo y movimiento de mujeres

Señala Southard, citando a Tilly, que ya desde principios del siglo XXI existía “un reconocimiento del término “movimiento social” como una acción política colectiva y un contrapeso al poder opresivo”¹³⁰. Diversos textos hacen referencia a la forma en que el énfasis en la utilización de este concepto cambia en el transcurso del siglo, desde una referencia enfocada principalmente en el movimiento obrero, a los llamados *nuevos* movimientos sociales, con los que se corresponden movimientos como el feminista, ecologista, de pueblos originarios y afrodescendientes, tal es el caso de Touraine, citado por Monzón¹³¹. Se ha cuestionado, sin embargo, esa supuesta novedad, que algunas autoras subrayan como una invisibilización de aportes no contemplados hasta el momento¹³².

En el análisis sobre el feminismo en Centroamérica, retomando el trabajo de Álvarez, señala Sagot que el movimiento feminista

¹²⁹ Claudia Dary Fuentes, «¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala», *Ciencias Sociales y Humanidades* 3, n.º 1 (2016): 17–33.

¹³⁰ Shannon Southard, «El arte contemporáneo de los afroamericanos y afrobrasileños en momentos de cambio social (1950-2000)» (Tesis para optar al grado y título de Maestría Académica en Estudios Contemporáneos de América Latina, Universidad de Costa Rica, 2016), 13.

¹³¹ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*, 9.

¹³² Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

es más que un movimiento social en el sentido clásico, que conlleva manifestaciones masivas en las calles, movilizaciones, etc., el movimiento feminista, sería más bien, un dominio político que se extiende más allá de las organizaciones o grupos¹³³.

El movimiento feminista, sería así “un campo discursivo de actuación/acción”¹³⁴, que se dirige al cambio cultural. En este sentido,

Las mujeres que actúan en el dominio feminista se relacionan en una variedad de espacios públicos, privados y alternativos, y por medio de una variedad de medios y formas de comunicación. Las feministas esparcidas en ese dominio público están constantemente comprometidas no sólo en luchas “clásicamente políticas”, sino también en disputas por sentidos, por significados, o sea, en luchas discursivas (...) Además, las mujeres que actúan en el dominio feminista se relacionan en una variedad de espacios públicos, privados y alternativos, y por medio de una variedad de medios y formas de comunicación¹³⁵.

Partiendo de esta perspectiva, según la lectura de Sagot, el movimiento feminista en Centroamérica ha implicado la aprobación de nuevas leyes, nuevas políticas públicas, entre otros, así como “cambios culturales y políticos más profundos, conducentes a la eliminación de múltiples formas de opresión, exclusión y discriminación de las mujeres y otros grupos subordinados”¹³⁶, así como demandas por reconocimiento y redistribución.

Monzón, por su parte, toma como referente teórico los movimientos de mujeres, cuyo “sustrato discursivo, teórico, filosófico y político (...) es el feminismo”¹³⁷. La autora hace énfasis en la diversidad, tensiones y alianzas que lo caracterizan, al respecto señala que, “lejos

¹³³ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica», 80-81.

¹³⁴ Sonia E. Alvarez, «Feminismos latinoamericanos», *Estudios feministas*, 1998, 265-284., citado por Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica».

¹³⁵ Alvarez, «Feminismos latinoamericanos».

¹³⁶ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica».

¹³⁷ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*, 11.

de ser unívoco, el feminismo es conceptualizado desde distintas posturas teórico-filosóficas y políticas¹³⁸, que incluirían, en el caso latinoamericano, a los feminismos indígenas, comunitarios, descoloniales, entre otros. En este sentido, citando a autoras como Koppers y Espinoza, Monzón señala la distinción que se realiza

entre **movimiento feminista**, cuyas propuestas abogan por la libertad para las mujeres como individuos y por cambios radicales en las relaciones sociales (particularmente entre los géneros), lo que supone una toma de conciencia sobre la opresión, dominación y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de hombres en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas del modelo de producción (Sau, 1900) y el **movimiento de mujeres**, que se enfoca en mejorar sus condiciones de vida, sin cuestionar, muchas veces, las raíces de la cultura que sostiene la desigualdad entre los géneros¹³⁹.

Por consiguiente, no todas las organizaciones de mujeres se considerarían como feministas, aunque sí se reconoce que se organizan a partir de experiencias y necesidades compartidas.

El término movimiento de mujeres, según afirma Monzón, sería

más amplio, y considera el reconocimiento de varios esfuerzos organizativos a partir de espacios distintos, que incluyen desde lo académico hasta la resolución de los problemas cotidianos, iniciativas en el ámbito de organizaciones sociales (campesinas, indígenas, sindicales, entre otras), partidos políticos, instituciones estatales y en organizaciones no gubernamentales que trabajan a favor de los derechos de las mujeres. Se asume (...) que el feminismo de forma explícita o en clave del discurso de derechos de las mujeres, sustenta y orienta el accionar de las mujeres en movimiento.¹⁴⁰

Por su parte, Gladys Tzul cuestiona la aplicación del concepto movimientos sociales al movimiento de pueblos originarios, ya que considera que son más bien “pueblos en

¹³⁸ Monzón, 11.

¹³⁹ Monzón, 13.

¹⁴⁰ Monzón, 13.

movimiento”¹⁴¹, con luchas históricas que van más allá de los desarrollos teóricos sobre movimientos sociales. No se cuenta hasta el momento con textos o conferencias de Tzul en las que se amplíe sobre este punto, sin embargo, se ha considerado importante señalarlo. Es un aspecto sobre el cual deberá profundizarse más adelante.

1.4.2. Género y etnicidad

“Quienes quieran codificar los significados de las palabras van a librar una batalla perdida de antemano, porque las palabras, como las ideas y las cosas que significan tienen una historia”¹⁴² es la sentencia inicial de Wallace cuando se refiere al género como una categoría útil para el análisis histórico. En su texto, publicado por primera vez en inglés en 1999, señala que “recientemente (...) las feministas han empezado a emplear el término (...) como una forma de referirse a la organización social de las relaciones entre los sexos”¹⁴³. Esta forma de emplear el término, señala que al parecer “apareció primero entre las feministas estadounidenses, que querían insistir en la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo”¹⁴⁴ o la diferencia sexual. Además, es un concepto que, más allá de centrarse en las mujeres, tiene un carácter relacional. Luego de analizar algunos debates en torno al concepto, Wallace plantea su definición, cuyo núcleo

depende de la conexión integral de dos propuestas: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder. Los cambios en la organización de las

¹⁴¹ Según lo afirma en su participación en el encuentro previo al congreso ALAS 2013 (pre-ALAS), realizado en San José, Costa Rica, el 15 de noviembre de 2012.

¹⁴² Joan Wallace Scott, *Género e historia* (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008), 48.

¹⁴³ Wallace Scott, 49.

¹⁴⁴ Wallace Scott, *Género e historia*.

relaciones sociales siempre corresponden a cambios en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente única.¹⁴⁵

En relación con lo anterior, sería necesario considerar, según la autora: 1. Los símbolos que evocan representaciones (que pueden a menudo ser contradictorias); 2. Los conceptos normativos que avanzan representaciones sobre estos significados o símbolos, estableciendo posiciones dominantes y negando otras posibilidades; 3. Una idea de la política e instituciones sociales y las organizaciones; 4. La identidad subjetiva.

Según la autora, este mismo proceso analítico podría aplicarse a conceptos como clase, raza, etnicidad u otros procesos sociales.

Bock y Ferrandis¹⁴⁶ coinciden en el carácter histórico del concepto género, así como con el análisis de Wallach sobre las relaciones de poder: "Los estudios del género han hecho posible que el poder se presente como un fenómeno claramente diferenciado, una de cuyas formas de legitimación ha sido el género"¹⁴⁷.

Las autoras sintetizan algunos aspectos centrales del debate sobre la utilización de la categoría género en la historiografía, retomando en especial las discusiones presentes en Europa occidental y en Estados Unidos. Su forma de pensar el género no es a partir de la uniformidad de las mujeres, sino a partir de su diversidad:

las mujeres no tienen todas la misma historia. La conciencia de la alteridad, de las diferencias y de las desigualdades entre la historia femenina y la masculina ha venido a complementarse con una conciencia y un estudio histórico de la alteridad, de las diferencias y de las desigualdades entre las propias mujeres (...) Es decir, la historia de las mujeres sólo puede ser comprendida en plural, no en

¹⁴⁵ Wallace Scott, 65.

¹⁴⁶ Gisela Bock y Marisa Ferrandis, «La historia de las mujeres y la historia del género: Aspectos de un debate internacional», *Historia Social*, n.º 9 (1991): 55-77.

¹⁴⁷ Bock y Ferrandis, 76.

singular, pero su variedad existe en el contexto de la compleja historia de la totalidad del sexo femenino. p. 57

Citando a Pomata, hace una advertencia sobre las proyecciones anacrónicas de valores e ideales de hoy sobre el pasado¹⁴⁸. Además, presenta la categoría género como una categoría social, cultural e histórica, y advierte sobre el eurocentrismo en estudios de género:

Ha quedado claro que la percepción de los investigadores e investigadoras, que en su mayoría proceden de Europa Occidental o Norteamérica, está a menudo íntimamente determinada por las relaciones de género en sus propias culturas, por el muy extendido etno o eurocentrismo, y por criterios discrepantes acerca del status y la emancipación de las mujeres¹⁴⁹.

Retomando el texto de Flax, señala la autora que la categoría género "es específica al contexto, depende de él y como tal debe ser concebida"¹⁵⁰ No debe ser usada como un molde estático, o un mito de los orígenes. Es una categoría sociocultural.

En cuanto a las relaciones entre sexismo y racismo, afirma que:

El sexismo y el racismo no son consecuencia de diferencias físicas, antes bien, ciertas diferencias físicas se utilizan para legitimar las relaciones sociales ya existentes, y en concreto, las relaciones de poder. De modo que las, así llamadas, diferencias biológicas se convierten en metáforas de las formas de vida que son, en realidad, pretendidamente diferentes. Tanto el racismo como el sexismo modernos clasifican al grupo "extraño" o al "otro" grupo como inferior, negándole no sólo el derecho a ser igual, sino también- y esto es probablemente más importante- el derecho a ser diferente sin que se le castigue por ello¹⁵¹.

¹⁴⁸ Bock y Ferrandis, 58.

¹⁴⁹ Bock y Ferrandis, 61.

¹⁵⁰ Bock y Ferrandis, 61.

¹⁵¹ Bock y Ferrandis, 68.

La autora hace énfasis en el carácter relacional del género, que aludiría a un conjunto complejo de relaciones y procesos. Tanto las pautas de género, como las realidades de género están sujetas a cambio histórico.

Finalmente, aborda el tema de las relaciones de género y otras relaciones socioculturales:

Considerar el género como otra relación sociocultural más, nos permite ver los vínculos entre éste y otras muchas relaciones socioculturales bajo una nueva luz; además de la clase existen, por ejemplo, la raza, la edad, la sexualidad, la cultura, el lenguaje, la libertad, la religión, la familia, la economía¹⁵².

Hasta este punto, las perspectivas teóricas presentadas por las autoras hacen énfasis en la categoría género, aunque consideran la “raza”, o la etnicidad como categorías relacionadas.

Otras autoras presentan perspectivas teóricas que integran las categorías género y etnicidad, o incluso cuestionan el enfoque categorial para el análisis de las situaciones de las mujeres racializadas. Entre las perspectivas que integran género y etnicidad podemos encontrar las propuestas de Crenshaw y otras feministas “de color” sobre interseccionalidad y de Patricia Hill Collins sobre matriz de dominación, que se profundizan más adelante.

El concepto interseccionalidad, sistematizado por Crenshaw, busca de evidenciar las limitaciones de los análisis centrados únicamente en una categoría, sea género, sea raza, para dar cuenta de las realidades de las mujeres afrodescendientes. Un enfoque interseccional centra su foco en ese punto en que se cruzan distintas formas de opresión. El concepto interseccionalidad es retomado en estudios que abordan las realidades de mujeres migrantes, campesinas, afrodescendientes, indígenas, lesbianas; en síntesis, aquellas mujeres cuyas realidades no se corresponden con las mujeres urbanas, heterosexuales y no racializadas.

¹⁵² Bock y Ferrandis, 75.

Otro concepto relevante, surgido del Black Feminist Thought en los Estados Unidos, es el de matriz de dominación, propuesto por Patricia Hill Collins. Problematisa y amplía el concepto interseccionalidad, señalando que las opresiones (no solamente sexo y “raza”, sino también sexualidad, clase, religión, edad, discapacidad) se entrelazan dando lugar a una matriz de dominación que se manifiesta en distintos ámbitos, desde espacios cotidianos en los que se muestran factores subjetivos e intersubjetivos, hasta estructuras sociales que sostienen la dominación:

(...) instead of starting with gender and then adding other variables such as age, sexual orientation, race, social class, and religion, Black feminist thought sees these distinctive systems of oppression as being part of one overarching structure of domination (...)

In addition to being structured along axes such as age, gender and social class, the matrix of domination is structured on several levels. People experience and resist oppression on three levels: the level of personal biography; the group or community level of the cultural context created by race, class and gender; and the systemic level of social institutions. Black feminist thought emphasizes all three levels as sites of domination and as potential sites of resistance¹⁵³

Las perspectivas de Crenshaw, Hill Collins y otras son retomadas por feministas descoloniales como María Lugones, Ochy Curiel y Yuderlys Espinoza¹⁵⁴.

¹⁵³ Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. (Boston: UnwinHyman, 1990).

¹⁵⁴ Se recomienda profundizar sobre las propuestas feministas descoloniales que se hacen referencia a la distinción humano/no humano, y la pertenencia de la categoría “mujer” al ámbito de lo humano. Por motivos de delimitación no se profundiza al respecto en esta investigación.

1.5. Metodología

(...) Estas discusiones han suscitado un amplio consenso de que ya no se trata de hablar sobre el otro, ni de una manera *advocatoria* para el otro. En su lugar, la ética investigativa parte del ideal de llegar a un diálogo con el otro. De esta manera, el intercambio horizontal y recíproco es el punto de partida para producir conocimientos, cuyas condiciones deben ser negociadas permanentemente con los otros (...)

(Corona Berkin y Kaltmeier)¹⁵⁵

1.5.1. Tipo de investigación

Esta es una investigación cualitativa¹⁵⁶, comparativa, fundamentada en historia oral¹⁵⁷ e historia del tiempo presente¹⁵⁸ con perspectiva dialógica¹⁵⁹. Según afirma Sangster¹⁶⁰ la historia oral constituye un recurso pertinente para el estudio sobre perspectivas feministas. Pedro¹⁶¹, por su parte, citando a Guattari, plantea que la subjetividad se fabrica y modela en el registro de lo social, se encuentra en circulación en los conjuntos sociales de distintos tamaños, es esencialmente social y asumida, a la vez que es vivida por los individuos en sus existencias particulares. La identificación con el feminismo, según la autora, formaría parte de estos procesos de producción subjetiva, en los que existe una apropiación de los componentes de la subjetividad, produciendo singularidades.

¹⁵⁵ Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier, «En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales», en *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales.*, Biblioteca de Educación. Herramientas universitarias. (Barcelona: Gedisa, 2012).

¹⁵⁶ José I. Ruiz Olabuenaga y María Antonia Ispizúa, *La descodificación de la vida cotidiana: Métodos de investigación cualitativa*. (Bilbao, España: Universidad de Deusto, 1989).

¹⁵⁷ Alessandro Portelli, «Lo que hace diferente a la historia oral», *Schwarzstein, Dora*, 1991, 36; Alessandro Portelli, «Historia oral italiana: raíces de un paradoxo», *Tempos Históricos* 12, n.º 2 (2009).

¹⁵⁸ François Bédarida, «Definición, método y práctica de la Historia del tiempo presente.», *Cuadernos de Historia Contemporánea* 20 (1998): 19.

¹⁵⁹ Corona Berkin y Kaltmeier, «En diálogo».

¹⁶⁰ Joan Sangster, «Telling our stories: feminist debates and the use of oral history.», *Women's History Review* 3, n.º 1 (1994): 5-28.

¹⁶¹ Juana María Pedro, «Los sentimientos del feminismo», en *Caminos de historia y memoria en América latina.*, de Gerardo Necochea y Antonio Torres (Red Latinoamericana de Historia Oral, 2011).

Se utiliza como estrategia metodológica el estudio de casos¹⁶². El estudio se encuentra organizado en tres fases:

La primera fase es una contextualización, en la que se construye, con fuentes secundarias y algunas fuentes primarias, un relato en torno a los encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el periodo 1944-2003 y 2003-2017. Los primeros dos capítulos sustantivos de la investigación presentan los resultados de esta primera fase.

La segunda, es un estudio de casos que parte de dos experiencias concretas: el surgimiento de la Asociación de Mujeres Indígenas Santa María Xalapán (AMISMAXAJ) y la Red de Sanadoras Ancestrales en Guatemala y la colaboración entre mujeres bribri y cabécar y académicas feministas en el caso de Costa Rica. Los análisis de estos casos se construyen a partir de relatos presentes en entrevistas públicas, declaraciones, comunicados, artículos, conferencias y otros recursos audiovisuales que registren el relato, en primera persona, de estas mujeres. Se complementa con algunas entrevistas a personas que participaron en estos procesos.

La tercera fase consiste en un análisis sobre las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas* en ambos países. Para ello, se realizaron entrevistas con mujeres de pueblos originarios en Guatemala y en Costa Rica, así como con feministas que no tienen un marcador étnico en su identidad política, pero que han participado en procesos de trabajo conjunto con mujeres de pueblos originarios, en cada uno de los países, son mestizas, ladinas, guatemaltecas, costarricenses. La intención con la realización de estas entrevistas, lejos de generalizar los resultados a una

¹⁶² Leonor Buendía Eisman, Ma. Pilar Colás Bravo, y Pina Fuensanta Hernández, *Métodos de investigación en psicopedagogía* (Madrid, España: McGrawHill, 1998).

población determinada, intenta sistematizar algunos de los diálogos y cuestionamientos presentes en torno a las posibilidades de acción conjunta.

1.5.2. Procedimientos para recolectar la información

1.5.2.1. Análisis documental (informes, pronunciamientos u otros datos relevantes para el estudio)

Se realizó un análisis de relatos disponibles en informes, pronunciamientos, comunicados u otros, según criterios definidos previamente, a saber:

Tipo de documento	Criterio de selección
Pronunciamientos	-Pronunciamientos elaborados y difundidos por las organizaciones feministas y/o de mujeres durante el período de tiempo que comprende el estudio. -Los pronunciamientos se encuentran disponibles en archivos públicos y privados para ser revisados y reproducidos.
Otros	-Los documentos reflejan los planteamientos y/o la historia de las organizaciones, por ejemplo transcripciones de conferencias y/o transcripciones de actividades grupales correspondientes al período definido para el estudio. -Los documentos tienen carácter público.

Se contó como recurso para ello el acceso a los siguientes centros de documentación:

País	Formales	Informales
Costa Rica	Instituto Nacional de las Mujeres de Costa Rica (INAMU) Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica (CIEM-UCR). Oficina de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica (OEG-TEC).	Bases de datos de personas entrevistadas
Guatemala	Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA). Flacso Guatemala- Programa de Género Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO).	Bases de datos de personas entrevistadas

Centroamérica	<p>Por medio de la Dalia Morada (Centro de documentación en línea sobre feminismos en Centroamérica):</p> <p>Costa Rica: Alianza de Mujeres Costarricenses Centro Feminista de Investigación y Acción (CEFEMINA) Iglesia Luterana Costarricense</p> <p>Guatemala: La Cuerda Fundación Guatemala Asociación de Mujeres Tierra Viva Asociación de Mujeres y Estudios Feministas Asociación Proyecto Miriam Defensoría de la Mujer Indígena Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' Grupo Guatemalteco de Mujeres Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad de San Carlos de Guatemala Secretaría Presidencial de la Mujer</p> <p>Regionales: Mesoamericanas en resistencia por una vida digna</p>
---------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

1.5.2.2. Entrevistas

Se propuso realizar entrevistas abiertas con personas que, sea por su experiencia de vida y/o por su conocimiento teórico y profesional, pueden contribuir a los diálogos en torno a las posibilidades, retos y limitaciones para el trabajo conjunto entre mujeres indígenas y feministas no indígenas. En algunos casos las entrevistas permitieron también completar aspectos relacionados con la historia de los procesos relatados. Se trata de una entrevista no dirigida que se enfoca en determinados ejes (Ver Anexo 2.) En algunos casos se profundiza en unos ejes más que en otros, según la experiencia e intereses de la persona. En todos los casos, como parte del diálogo establecido, se comparte con las participantes avances de la investigación obtenidos hasta el momento.

Se partió inicialmente de los siguientes criterios de inclusión y exclusión:

En el caso de mujeres *feministas no indígenas*:

(a) Criterios de inclusión:

-La persona se autodefine como feminista y no se define como indígena.

-Ha participado formalmente en procesos de investigación acción participativa, educación popular u otros similares, con mujeres bribri en el caso de Costa Rica o maya y/o xinka en el caso de Guatemala.

-Ha trabajado al menos durante tres años en este tipo de procesos.

(b) Criterios de exclusión:

-La persona no muestra disposición, o no cuenta con las condiciones de salud necesarias para participar en el estudio.

En el caso de *mujeres indígenas* que han participado en procesos con feministas no indígenas o se identifican desde el feminismo:

(a) Criterios de inclusión:

-La persona pertenece a un grupo de mujeres indígenas.

-La persona tiene un rol de liderazgo dentro de la organización.

-La persona tiene al menos tres años de participar en la organización.

-La persona habla castellano o muestra disposición para realizar una entrevista con un/a intérprete. (b) Criterios de exclusión:

-La persona no habla castellano y no existe posibilidad o disposición para realizar la entrevista con un/a intérprete.

-La persona no muestra disposición, o no cuenta con las condiciones de salud necesarias para participar en el estudio.

En todos los casos se solicitó la firma de un Consentimiento informado individual (Ver Anexo 1), y en el caso de organizaciones de mujeres indígenas un Consentimiento

comunitario¹⁶³ (Ver Anexo 2.) Las entrevistas fueron grabadas y transcritas, previa autorización de las participantes.

En relación con el consentimiento comunitario, se plantea la propuesta de solicitar el consentimiento por parte de las organizaciones de mujeres indígenas, o bien mujeres líderes de la comunidad. Cabe señalar, que en el caso de Guatemala, las propuestas y el pensamiento provienen en muchos casos de mujeres indígenas urbanas, profesionales, que emiten su criterio desde esa condición. Por otra parte, no en todos los casos es posible realizar una consulta comunitaria que involucre a sus comunidades de origen, ya que en algunas ocasiones, el espacio que articula sus propuestas es la organización de mujeres indígenas en sí. Organizaciones como TZ'UNUNUJA' o Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales, por ejemplo, están conformadas por mujeres provenientes de pueblos distintos. En esos casos, se opta por solicitar un consentimiento por parte de la organización de mujeres. En el caso de Talamanca, se solicita el aval de mujeres líderes de la comunidad. Cabe resaltar que el presente estudio no involucró la apertura de nuevos procesos comunitarios, sino solamente la valoración, con el fin de sistematizar aprendizajes, en relación con procesos realizados en años anteriores.

Para obtener los consentimientos por parte de las organizaciones, se expusieron los puntos presentados en el consentimiento individual (Ver Anexo 1.), y se les solicitó expresar su aval por medio de una carta con un formato predefinido, que podía ajustarse según lo requerido por cada organización (Ver Anexo 3.). Las mujeres indígenas de Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales, plantearon una solicitud explícita, en relación con la no comercialización de los saberes. En este sentido, la investigadora principal del estudio asumió el compromiso de no

¹⁶³ En consulta con las mujeres interesadas en participar en la investigación, se plantea la propuesta de solicitar el consentimiento por parte de las organizaciones de mujeres indígenas, o bien mujeres líderes de la comunidad.

realizar publicaciones que soliciten pago para acceder a ellas utilizando la información proporcionada y consultar a las integrantes de la Red en caso de que se planteara la edición de algún libro, con el fin de definir los términos en los que se realizaría la publicación. En el caso de TZ'UNUNUJA se realizó un acercamiento inicial, sin embargo no fue posible concretar la firma del consentimiento informado. Por este motivo, se tomó la decisión de realizar una devolución a la organización sobre los resultados de la entrevista, así como ofrecer la posibilidad de mantener vínculos de colaboración en el futuro. Los resultados de este encuentro no se contemplan en el V capítulo de esta investigación.

En todos estos casos, las participantes entrevistadas muestran disposición para dialogar en torno a las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas *no indígenas*, ladinas o mestizas.

Está prevista la realización de una devolución de los resultados a cada una de las participantes, incluyendo la transcripción de su entrevista, así como la entrega del informe final del estudio. En los casos en donde se indaga en torno a la historia de la organización, se les devuelve la información correspondiente, para que pueda ser utilizada con los fines que consideren convenientes.

1.5.3. Procedimientos para reducir y sistematizar la información

Se definieron tres estrategias para reducir y sistematizar la información, a saber¹⁶⁴:

1. Construcción de líneas del tiempo: Se construye para los primeros capítulos y para cada uno de los casos una línea del tiempo que permita identificar momentos clave, hitos, así como ubicarlos en el contexto del país.

¹⁶⁴ Buendía Eisman, Colás Bravo, y Fuensanta Hernández, *Métodos de investigación en psicopedagogía*.

2. Análisis de entrevistas: se elabora una matriz a partir de las categorías de análisis definidas y emergentes; que se completa a partir de los resultados de las entrevistas y puntos relevantes identificados en los documentos adicionales recopilados.
3. Elaboración de mapas conceptuales: Se sintetiza la información por medio de mapas conceptuales que establezcan relaciones posibles con las categorías de análisis y aspectos teóricos relevantes.

1.5.4. Procedimientos para el análisis de la información

Se analiza la información a partir de las categorías de análisis definidas previamente y de categorías emergentes. A continuación, se proponen algunas categorías de análisis, que se construyen con base en las propuestas de Monzón¹⁶⁵ y de Curiel¹⁶⁶.

Categoría	Descripción
Recepción de pensamiento feminista y construcción de sus feminismos	¿Cómo reciben las participantes el pensamiento feminista? ¿Lo transforman? ¿Qué categorías consideran relevantes para la comprensión de sus realidades? ¿Construyen nuevas categorías?
Surgimiento e historia	¿Cómo surge la organización, el movimiento? ¿Cómo construyen las participantes sus relatos sobre la historia de la organización? ¿Identifican hitos, puntos de giro?
Perspectivas teóricas	¿Qué entienden las participantes del estudio por género, patriarcado, violencia contra las mujeres? ¿Cuál es el marco teórico de referencia que guía sus acciones? ¿Recuperan las categorías <i>sexo</i> , <i>clase</i> , <i>raza</i> ¹⁶⁷ y <i>sexualidad</i> ? ¿Cómo las entienden?
Posturas políticas	¿Cuál es su agenda? ¿Cuáles son sus prioridades?
Prácticas y acciones	¿Qué tipo de acciones llevan adelante? ¿Qué articulaciones, alianzas y tensiones emergen en la relación con otras organizaciones feministas, de mujeres y otros movimientos sociales?

¹⁶⁵ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

¹⁶⁶ Ochy Curiel, «Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical: Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes» (Lesbianas independientes feministas socialistas, s.f.).

¹⁶⁷ Entendida no como realidad biológica sino como construcción social que genera discriminación y opresión.

1.6. Preguntas e hipótesis del proyecto

1.6.1. Preguntas específicas

¿Qué antecedentes de acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas se identifican en el caso de Costa Rica (1949-2005) y de Guatemala (1944-2002)?

¿Cómo se pueden caracterizar los procesos de encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el caso de Costa Rica (2006-2017) y de Guatemala (2003-2017), contemporáneos al caso seleccionado?

¿Cómo se puede caracterizar el encuentro entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el caso del trabajo sobre derecho de las mujeres en Talamanca (2006-2016) y el feminismo comunitario en Guatemala (2003-2017)?

¿Qué dificultades y posibilidades encuentran mujeres indígenas y feministas no indígenas que han acompañado estos procesos, para el establecimiento de relaciones de colaboración y lucha política conjunta? ¿Qué presupuestos serían necesarios para el establecimiento de dichas relaciones de colaboración?

1.6.2. Hipótesis

Los procesos históricos diferenciados ocurridos en los procesos de organización de mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (1949-2017) y Guatemala (1944-2017) marcan particularidades en la forma en que los encuentros ocurren en cada uno de esos países.

De manera contemporánea al surgimiento del feminismo comunitario en Guatemala (2003-2017), y al encuentro entre mujeres indígenas y académicas no indígenas en Costa Rica (2006-2016) ocurren otros procesos organizativos desde mujeres indígenas, o procesos de encuentro y tensiones entre mujeres indígenas y feministas no indígenas.

A partir del encuentro e interlocución ocurren procesos de intercambio de ideas, acción política conjunta, tensiones, construcción de pensamiento

Tanto feministas no indígenas como mujeres indígenas plantean cuestionamientos y propuestas acerca de las posibilidades de articulación, retos y dificultades para ello.

1.7. Estructura capitular

Objetivos	Capítulos
Presentar la propuesta teórica-metodológica que orienta la investigación.	1. Marco teórico-metodológico 1.1. Introducción 1.2. Objetivos y preguntas 1.3. Estado de la cuestión 1.4. Marco teórico 1.5. Metodología 1.6. Preguntas e hipótesis del proyecto 1.7. Estructura capitular 1.8. Cuadro de concordancia
Identificar antecedentes clave de encuentros, acción política, pensamiento conjunto, tensiones entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002), así como posibles vinculaciones con el movimiento feminista y de mujeres a nivel regional e internacional.	2. Antecedentes de encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1949-2002). 2.1. Caso Costa Rica (1949-2005) 2.2. Caso Guatemala (1949-2002) 2.3. Conclusiones del capítulo
Analizar encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas y feministas no indígenas</i> en el caso de Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017)	3. Encuentros, acción política y construcción de pensamiento entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017). 3.1. Caso Costa Rica (2006-2017) 3.2. Caso Guatemala (2003-2017) 3.3. Conclusiones del capítulo
Analizar dos casos de encuentro entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (2006-2016) y Guatemala (2003-2017).	4. Dos casos de encuentro entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (2006-2016) y Guatemala (2003-2017). 4.1. El feminismo comunitario desde <i>Iximulew</i> (2003-2017). 4.2. El trabajo conjunto sobre derechos de las mujeres entre académicas no indígenas y mujeres bribri y cabécar en Talamanca. (2006-2016). 4.3. Conclusiones del capítulo
Establecer, en conjunto con <i>mujeres indígenas y feministas no indígenas</i> en Costa Rica y Guatemala, balances sobre las posibilidades, retos y limitaciones para la acción política conjunta (2017)	5. Posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas y feministas no indígenas</i> en Costa Rica y Guatemala (2017). 5.1. El tutelaje de las mujeres indígenas por parte de las feministas y las relaciones asistenciales 5.2. Retos para el establecimiento de relaciones horizontales 5.3. Reflexiones en torno a la relación universidad-comunidad en Talamanca 5.4. Conclusiones del capítulo
Establecer un balance general, así como identificar principales alcances y limitaciones del estudio	5. Conclusiones generales 6.1. Consideraciones finales 6.2. Alcances y limitaciones

1.8. Cuadro de concordancia

Nombre del Proyecto: “*Encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala: construcción de pensamiento y acción política conjunta (2003-2017)*”

Problema de investigación: ¿Cómo construyen *mujeres indígenas y feministas no indígenas* en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017) relatos sobre su encuentro, así como el posible surgimiento y/o transformaciones en sus feminismos? ¿Qué posibilidades, retos y dificultades encuentran en los procesos de colaboración y de lucha política conjunta entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*?

Objetivo general: Explorar la construcción de pensamiento y acción política conjunta entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas* en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017), partiendo de sus relatos sobre su encuentro, así como el posible surgimiento y transformaciones en sus feminismos (2003-2017), y procurando identificar posibilidades, presupuestos, retos y dificultades para una acción política conjunta.

Preguntas específicas	Objetivos	Capítulo	Temas	Fuentes	Hipótesis	Categorías	Estrategia metodológica
¿Qué antecedentes de acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas se identifican en el caso de Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002)?	Identificar antecedentes clave de encuentros, acción política, pensamiento conjunto, tensiones entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002), así como posibles vinculaciones con el movimiento feminista y de mujeres a nivel regional e internacional.	2. ¹⁶⁸ Encuentros entre <i>mujeres indígenas y feministas no indígenas</i> en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002).	2. Antecedentes de encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002). 2.1. Caso Costa Rica (1949-2005) 2.2. Caso Guatemala (1944-2002) 2.3. Conclusiones del capítulo (Contraste)	-Fuentes secundarias -Fuentes primarias (documentales): pronunciamientos, boletines oficiales u otros).	En Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002) ocurren procesos de organización de mujeres indígenas y feministas no indígenas. Los procesos históricos diferenciados marcan particularidades en la forma en que estos encuentros ocurren en cada uno de esos países.	-Organización desde mujeres indígenas -Surgimiento y desarrollo del movimiento feminista y de mujeres -Surgimiento y desarrollo del movimiento de pueblos originarios. -Encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas, cuestionamientos, tensiones, creación de pensamiento, acción política conjunta.	Análisis documental

¹⁶⁸ El presente Cuadro de Concordancia se refiere a los capítulos sustantivos del estudio. No se contempla el Capítulo 1, ya éste contempla únicamente el marco teórico-metodológico.

Preguntas específicas	Objetivos	Capítulo	Temas	Fuentes	Hipótesis	Categorías	Estrategia metodológica
¿Cómo se pueden caracterizar procesos de encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017), contemporáneos al caso seleccionado?	Caracterizar procesos de encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017), contemporáneos al caso seleccionado.	3. Encuentros, construcción de pensamiento y acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en el caso de Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017)	3.1. Encuentros, acción política y construcción de pensamiento entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017). 3.2. Caso Costa Rica (2006-2017) 3.3. Caso Guatemala (2003-2017) 3.4. Conclusiones del capítulo (Contraste)	-Fuentes secundarias -Fuentes primarias (documentales): pronunciamientos, boletines oficiales u otros).	De manera contemporánea al surgimiento del feminismo comunitario en Guatemala (2003-2017), y al encuentro entre mujeres indígenas y académicas no indígenas en Costa Rica (2006-2016) ocurren otros procesos organizativos desde mujeres indígenas, o procesos de encuentro y tensiones entre mujeres indígenas y feministas no indígenas.	-Organización desde mujeres indígenas -Surgimiento y desarrollo del movimiento feminista y de mujeres -Surgimiento y desarrollo del movimiento de pueblos originarios. -Encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas, cuestionamientos, tensiones, creación de pensamiento, acción política conjunta.	Análisis documental

Preguntas específicas	Objetivos	Capítulo	Temas	Fuentes	Hipótesis	Categorías	Estrategia metodológica
¿Cómo se puede caracterizar el encuentro entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el caso del trabajo en sobre derecho de las mujeres en Talamanca (2006-2016) y el feminismo comunitario en Guatemala (2003-2017)?	Analizar dos casos de encuentro entre mujeres indígenas y feministas no indígenas: el trabajo conjunto entre mujeres indígenas y académicas no indígenas sobre derechos de las mujeres en Costa Rica (2006-2016) y el feminismo comunitario en Guatemala (2003-2017).	4. Dos casos de encuentro, creación de pensamiento y acción política conjunta: mujeres indígenas y académicas no indígenas en Talamanca (2006-2016) y el feminismo comunitario en Guatemala (2003-2017).	4.1. El trabajo conjunto de académicas no indígenas con mujeres bribri y cabécar en Talamanca (2006-2016) 4.2. Acción política y pensamiento feminista desde mujeres xinkas, mestizas y maya-xinkas en Guatemala. (2003-2015). 4.3. La Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario, Tz'kat. (2015-2017). 4.4. Conclusiones sobre el capítulo.	-Relatos de mujeres indígenas y feministas no indígenas disponibles en pronunciamientos, recursos audiovisuales u otros. -Según disponibilidad, entrevistas.	A partir del encuentro e interlocución ocurren procesos de intercambio de ideas, acción política conjunta, tensiones, construcción de pensamiento	-Construcción de pensamiento feminista -Surgimiento de feminismos desde <i>mujeres indígenas</i> -El encuentro, recepción de pensamiento, cuestionamientos, tensiones con el feminismo -Movimiento feminista y de mujeres: perspectivas teóricas, políticas, prácticas y acciones. -Posibilidades de una lucha política conjunta: retos, presupuestos, dificultades, posibilidades.	Historia oral Estudio de casos Análisis documental

Preguntas específicas	Objetivos	Capítulo	Temas	Fuentes	Hipótesis	Categorías	Estrategia metodológica
¿Qué dificultades y posibilidades encuentran <i>feministas indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> que han acompañado estos procesos, para el establecimiento de relaciones de colaboración y lucha política conjunta? ¿Qué presupuestos serían necesarios para el establecimiento de dichas relaciones de colaboración?	Establecer, en conjunto con <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en Costa Rica y Guatemala, balances sobre las posibilidades, retos y limitaciones para la acción política conjunta (2017)	5. Posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre <i>mujeres indígenas</i> y <i>feministas no indígenas</i> en Costa Rica (2017) y Guatemala (2017).	5. Posibilidades, retos y limitaciones para la acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas. 5.1. El tutelaje de las mujeres indígenas por parte de feministas y las relaciones asistenciales. 5.2. Retos para el establecimiento de relaciones desde la horizontalidad. 5.3. Reflexiones en torno a la relación universidad-comunidad en Talamanca. 5.4. Conclusiones sobre el capítulo.	-Relatos de mujeres indígenas y feministas no indígenas	Tanto feministas no indígenas como mujeres indígenas plantean cuestionamientos y propuestas acerca de las posibilidades de articulación, retos y dificultades para ello.	-Posibilidades, retos y limitaciones para la acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas.	

II Capítulo. Feminismos y mujeres indígenas en Costa Rica (1949-2005) y Guatemala (1944-2002)

El presente capítulo tiene como objetivo plantear algunos antecedentes relativos a la historia del movimiento feminista y de mujeres en Costa Rica (1949-2005) y en Guatemala (1944-2002), así como establecer un contraste entre ambos países. Interesa, en particular, sintetizar posibles procesos previos de acción política desde mujeres y creación de pensamiento político feminista. Además, se pretende visibilizar relatos de mujeres indígenas sobre el feminismo, antecedentes de reflexiones en torno a tensiones interétnicas¹⁶⁹, antecedentes de acción política desde mujeres indígenas y feministas, así como relatos de mujeres indígenas sobre los feminismos. Todo esto, con el fin de situar los casos seleccionados en el contexto más amplio de la historia de las ideas feministas en estos países. Se toma como referencia para ello fuentes secundarias, entre ellas algunas de las mencionadas en los antecedentes de la investigación, como los estudios de Ana Silvia Monzón¹⁷⁰ y Manuela Camus¹⁷¹, así como algunas fuentes primarias. Se intenta responder a la pregunta ¿Qué antecedentes de acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas se identifican en el caso de Costa Rica (1949-2005) y de Guatemala (1944-2002)?, haciendo énfasis en los discursos sobre género y etnicidad, posicionamientos de mujeres indígenas sobre el feminismo, así como el lugar de las mujeres indígenas en estudios realizados por feministas académicas.

¹⁶⁹ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

¹⁷⁰ Monzón, «Mujeres, género y etnia en Guatemala».

¹⁷¹ Camus, «Mujeres y mayas».

2.1. El movimiento feminista y de mujeres en Costa Rica (1949-2005)

La historia del movimiento feminista y de mujeres en Costa Rica (1949-2005) y su relación con lo indígena y las *mujeres indígenas*, se reconstruye tomando como referencia estudios de la historiadora Eugenia Rodríguez¹⁷², el texto escrito por Camacho¹⁷³ como parte del estudio regional de La Corriente, mencionado en los antecedentes; un texto que recopila relatos sobre organizaciones de mujeres en Costa Rica entre 1980 y la década del 2000¹⁷⁴, así como artículos de Sagot¹⁷⁵ y de González¹⁷⁶. Se incluyen también, en relación con los movimientos de mujeres indígenas, textos de Robles¹⁷⁷, Castañeda¹⁷⁸, León¹⁷⁹ y el diagnóstico de 2001 de la Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané¹⁸⁰, además un informe sombra preparado por la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica para ser presentado ante el Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CERD)¹⁸¹.

¹⁷² Rodríguez, «Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953)»; Eugenia Rodríguez, «Movimientos de mujeres y feministas en América Central», en *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del Siglo XX a los umbrales del XXI*, 2a ed. (Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.), 2008).

¹⁷³ Camacho y Flores, «Un movimiento de mujeres en desarrollo. Costa Rica.»

¹⁷⁴ Ana Lorena Camacho et al., *Hilvanando nuestra historia: relatos feministas* (San José: Instituto Nacional de las Mujeres, 2011).

¹⁷⁵ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica»; Montserrat Sagot, «La democracia en su laberinto: el neoliberalismo y los límites de la acción política feminista en Centroamérica», en *Feminismos para un cambio civilizatorio*, ed. Alba Carosio (Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallego (CELARG); Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Centro de Estudios de la Mujer de Caracas (CEM), 2014).

¹⁷⁶ Mirta González Suárez, «Producción académica en estudios de la mujer (2001-2005)», *Revista de Ciencias Sociales* 131-132 (2011): 209-23, <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i131-132.3903>.

¹⁷⁷ Robles Santana, «Los feminismos comunitarios de Abya Yala. Una aproximación.»

¹⁷⁸ Castañeda, «El caso de Costa Rica.»

¹⁷⁹ León, «Sembradoras de la memoria. Tejiendo el futuro.»

¹⁸⁰ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción.»

¹⁸¹ Programa de observancia y verificación regional de derechos de los pueblos indígenas de Abya Yala, «Informe alternativo presentado por los pueblos indígenas al informe presentado por el Estado de Costa Rica al Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial» (Mesa nacional indígena, 2007). http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/CRI/INT_CERD_NGO_CRI_71_8460_E.pdf.

Se hace énfasis en la creación de organizaciones feministas y de mujeres, la presencia o no de discursos en torno a género y etnicidad, los posicionamientos de mujeres indígenas sobre el feminismo, así como el lugar de las mujeres indígenas en estudios realizados por feministas académicas no indígenas. Interesa particularmente la pregunta en torno a la existencia de las mujeres indígenas como sujeto político en Costa Rica, en este periodo.

Tal y como se menciona en el apartado de antecedentes, la historiadora Eugenia Rodríguez, establece una periodización sobre el proceso de desarrollo del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina¹⁸² en Costa Rica (1890-1953)¹⁸³. Según afirma, se pueden distinguir en este período tres etapas: (a) 1890-1922, caracterizada por “la emergencia de políticas sociales e institucionales destinadas a enfrentar la problemática social y por una intervención activa de las mujeres en labores filantrópicas y en la creación de diversas organizaciones y proyectos”¹⁸⁴; (b) 1923-1952, en la que existiría un “auge de las políticas sociales y la efervescencia sociopolítica, y la formación de organizaciones femeninas, feminista (Liga feminista), gremiales y de los partidos políticos”¹⁸⁵ que incentivaron la participación de las mujeres. En esta etapa se crea la Organización de Mujeres Carmen Lyra, organización de mujeres vinculada al Partido Comunista, proscrito en 1949, que tomaría luego el nombre de “Alianza de Mujeres Costarricenses” (AMC), que existe aún, con transformaciones, en los primeros decenios del siglo XXI¹⁸⁶; y (c) (1953-1985) Período en que las mujeres pueden ya ejercer el voto, elegir y ser electas. En 1985 iniciaría un nuevo

¹⁸² Mantenemos el término utilizado por la autora, aunque teóricamente podría discutirse

¹⁸³ Rodríguez, «Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953)».

¹⁸⁴ Rodríguez, «Movimientos de mujeres y feministas en América Central», 5.

¹⁸⁵ Rodríguez, «Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953)», 5.

¹⁸⁶ Camacho et al., *Hilvanando nuestra historia*.

momento del movimiento feminista, que ha sido caracterizado por autoras como Flores¹⁸⁷. Es claro, como se ha señalado, que los logros de estas primeras etapas no benefician por igual a las mujeres indígenas¹⁸⁸, que no parecieran aún ser, al menos de manera explícita, sujeto político del movimiento.

Distintas autoras coinciden en que durante la década de 1980 se fortalece el sujeto político mujer, e inicia un momento de crecimiento del movimiento feminista en Costa Rica. Se señala, en el caso costarricense, el surgimiento del Colectivo Ventana, el Centro Feminista de Información y Acción (CEFEMINA), el Centro Feminista Francisca Carrasco Jiménez (Las Panchas) y la Colectiva Lésbica Las Entendidas¹⁸⁹. La Alianza de Mujeres Costarricenses mantiene su trabajo político, luego de separarse del entonces Partido Vanguardia Popular en 1982¹⁹⁰. Según el relato de Alda Facio, una de las fundadoras del Grupo Ventana, se trabajaba con pocos recursos económicos, no era aún la época de auge de la cooperación internacional¹⁹¹.

Se crean, además, en esta década el Programa de Estudios de Género de la Universidad de Costa Rica y el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional¹⁹².

Según señala Flores, el periodo entre 1985 y 1995 es sumamente relevante en la constitución y desarrollo de movimientos de mujeres. Surgen en ese periodo organizaciones específicas de mujeres, colectivos y grupos, así como distintos esfuerzos de coordinación¹⁹³.

¹⁸⁷ Camacho y Flores, «Un movimiento de mujeres en desarrollo. Costa Rica.»

¹⁸⁸ Sagot, «La democracia en su laberinto: el neoliberalismo y los límites de la acción política feminista en Centroamérica»; Robles, «¿Ciudadanas? Mujeres indígenas en Costa Rica: problemática histórica e historiográfica sobre su acceso a la ciudadanía.»; Rodríguez, «Movimientos de mujeres y feministas en América Central».

¹⁸⁹ Camacho et al., *Hilvanando nuestra historia*.

¹⁹⁰ Camacho et al.

¹⁹¹ Camacho et al.

¹⁹² Camacho y Flores, «Un movimiento de mujeres en desarrollo. Costa Rica.»

¹⁹³ Camacho y Flores.

Las mujeres indígenas, por su parte, no parecieran estar directamente vinculadas a estos procesos, que ocurren más bien en el ámbito urbano del país. Cabe recordar que en 1977 se aprueba la Ley indígena, N° 6172, que regula formalmente la organización comunal y territorial de los pueblos indígenas¹⁹⁴, delimitando los territorios correspondientes a cada uno de los ocho pueblos indígenas y otorgándoles cierto grado de autonomía. Sí existe una mención, aunque no se detalla el momento exacto, a un proceso de “asesoría técnica”¹⁹⁵ por parte del Colectivo Pancha Carrasco hacia algunos grupos de mujeres en la región de Talamanca, que derivó en su posterior acercamiento con la Asociación-Consejo de Mujeres Indígenas Costarricenses, espacio de coordinación que existe en el momento en que León realiza su estudio, en 1998:

Tradicionalmente [las mujeres] habían manejado espacios de participación y acción en el marco de las relaciones familiares, interfamiliares y actividades del grupo comunal; como son trabajos conjuntos en la parcela y participación en la coordinación y preparación de actividades comunales. En la década de los ochenta se tiende a formar grupos de mujeres en comunidades, inicialmente orientados hacia la búsqueda de soluciones a problemas de salud y educación, generación de alternativas económicas y obtención de recursos de capacitación (INA, IMAS, etc.).

Algunos grupos de mujeres obtuvieron asesoría técnica del Colectivo Pancha Carrasco y posteriormente estrecharon su vínculo con el Consejo de Mujeres Indígenas Costarricenses, en ese momento dirigido por Ester Camak¹⁹⁶

En el momento de realización del estudio existían dos espacios de representación a nivel nacional: Comisión de Mujeres Indígenas de la Mesa Nacional Indígena (1997) y

¹⁹⁴ Programa de observancia y verificación regional de derechos de los pueblos indígenas de Abya Yala, «Informe alternativo presentado por los pueblos indígenas al informe presentado por el Estado de Costa Rica al Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial».

¹⁹⁵ León, «Sembradoras de la memoria. Tejiendo el futuro.», 28.

¹⁹⁶ León, 28.

Asociación-Consejo de Mujeres Indígenas Costarricenses. Señala debilidades en coordinación de las bases., organizaciones de base han cuestionado su legitimidad, representación y manejo de recursos¹⁹⁷.

La autora identifica, para ese momento, un creciente interés nacional e internacional por las particularidades étnicas, apoyo de agencias al desarrollo de proyectos de organizaciones indígenas, así como mayor interés de entidades estatales de dirigir políticas al sector indígena, además de la tendencia a desarrollar programas y proyectos que incorporan perspectiva de género¹⁹⁸.

En la década de 1990 destacan como organizaciones feministas, según el INAMU: Claroscuro, Colectiva 25 de noviembre, Radio Internacional Feminista, Centro de Mujeres Afrocostarricenses, Agenda Política de Mujeres, Asociación de mujeres en salud; y en la del 2000, el Consejo doce puntos, Red feminista contra la violencia hacia las mujeres¹⁹⁹.

Como se ha señalado, coinciden Castañeda²⁰⁰ y Blanco, en señalar el surgimiento de una serie de organizaciones de mujeres indígenas en la década de 1990. Esto mismo es indicado por Camacho, quien indica además que, debido a la crisis económica, la falta de oportunidades y el deterioro en las condiciones de vida, muchas organizaciones de mujeres en este período se enfocan en la sobrevivencia económica²⁰¹. La agenda de las mujeres indígenas, en gran medida, estuvo, sin embargo, subsumida en la del movimiento indígena²⁰².

Cabe destacar que Costa Rica ratifica, en 1992, el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Convenio 169). Además, que la década de 1990 fue el

¹⁹⁷ León, «Sembradoras de la memoria. Tejiendo el futuro.»

¹⁹⁸ León.

¹⁹⁹ Camacho et al., *Hilvanando nuestra historia*.

²⁰⁰ Castañeda, «El caso de Costa Rica»; INAMU y Blanco, *Las mujeres indígenas costarricenses*.

²⁰¹ Camacho y Flores, «Un movimiento de mujeres en desarrollo. Costa Rica.»

²⁰² Castañeda, «El caso de Costa Rica».

escenario también de cinco Conferencias Mundiales de Naciones Unidas: Medio Ambiente y Desarrollo (1992), Derechos Humanos (1993), Población y Desarrollo (1994), Desarrollo Social (1995) y Cuarta Conferencia de la Mujer, realizada en Beijing (1995). Así como de una serie de encuentros feministas regionales.

A pesar de que estos procesos ocurren de manera paralela, la defensa de los derechos humanos de las mujeres y las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en Costa Rica no necesariamente convergen o se reconocen. La etnicidad, por ejemplo, no aparece como una preocupación dentro de la producción académica en estudios de la mujer (2001-2005)²⁰³ y no es sino hasta el año 2006 que el INAMU, creado en 1998²⁰⁴, inicia una serie de publicaciones relativas a los procesos organizativos de mujeres indígenas²⁰⁵. La primera de ellas es el diagnóstico sobre la realidad de mujeres indígenas, realizado por Warë Kané, en el 2001, financiado por el Programa de Apoyo al Liderazgo y Representación de la Mujer (PROLID) del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

El proceso ocurrido a partir de la década de 1980, coincide con el fin de la Década de la Mujer decretada por Naciones Unidas (1975-1985)²⁰⁶. Además, es pertinente recordar que en la década de 1990 se dio un auge de Organizaciones no gubernamentales, que trabajan con fondos de cooperación internacional.

También, que en 1999, a partir de la Conferencia de Beijing (1995), se crea el Fondo Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), como una instancia para la incidencia de mujeres

²⁰³ González Suárez, «Producción académica en estudios de la mujer».

²⁰⁴ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción».

²⁰⁵ INAMU y Gina Valitutti, *Las mujeres indígenas: estadísticas de la exclusión*, 2006; INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción»; INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*; INAMU y Blanco, *Las mujeres indígenas costarricenses*.

²⁰⁶ Sagot, «Relaciones en disputa».

indígenas en derechos humanos a nivel internacional y en sus propias comunidades, así como el fortalecimiento del diálogo con movimiento de mujeres y de mujeres indígenas a nivel internacional.:

La Conferencia de Beijing en 1995 fue una de las primeras instancias en que las mujeres indígenas tuvieron espacio para reunirse a nivel internacional y articular sus demandas de forma conjunta como Mujeres Indígenas, distintas de los Pueblos Indígenas como grupo. Al final de la conferencia, las Mujeres Indígenas elaboraron su propia declaración, afirmando su identidad y lucha como Mujeres Indígenas. Reconociendo la necesidad de contar con una organización que pudiera continuar con el trabajo a nivel internacional y el trabajo de movilización que empezó durante la primer Conferencia de Beijing, Tarcila Rivera, Lucy Mullenkei, Lea MckKenzie y Berenice See fundaron FIMI en la reunión de Lima del Enlace Continental de Mujeres Indígenas en 1999²⁰⁷.

En relación con cuestionamientos críticos o tensiones hacia el feminismo por parte de mujeres indígenas, se encuentra registro en el estudio de León, a partir del trabajo realizado con mujeres bribri-cabécar en Talamanca. La autora señala en su informe, auspiciado por el entonces Centro de Mujer y Familia, que una de las problemáticas identificadas es el:

Desconocimiento de la legislación y particularmente de los derechos de las mujeres. En este punto existe reticencia también, y es un punto especialmente delicado pues en algunos casos se considera que la ley oficial es una ley blanca, que no ha sido concebida para la mujer indígena y que apearse a ella desestructura los sistemas culturales de la tradición indígena; también los varones se han acogido a este argumento para proteger sus intereses; sin embargo, cada vez es más reconocida la necesidad de poder difundir de manera adecuada y accesible las leyes (sobre tierras y derechos de la mujer) y poder contar con recursos para que éstas leyes se respeten. También plantea la necesidad de contar con asesorías sobre derechos de la mujer que incorporen la cosmovisión bribri-cabécar y

²⁰⁷ FIMI, *Mairin Iwanka Raia. Mujeres indígenas confrontan la violencia*, 2006, 7, <http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>.

promuevan la defensa de los derechos de las mujeres sin que se amenacen los valores culturales (sistema clánico, por ejemplo)²⁰⁸

En el momento de la realización del diagnóstico, destaca entre las líderes talamanqueñas “el rechazo de estrategias orientadas sólo a la mujer y que partan de la confrontación con las organizaciones lideradas por varones. Señalan ellas que toman espacios pero no en una confrontación, sino ganando espacios y legitimando su incidencia”²⁰⁹

Según indica:

(...) los movimientos de mujeres indígenas tienden a no identificarse plenamente con los movimientos feministas o grupos más amplios de mujeres; por considerar que no responden a la defensa de sus intereses inmediatos (tierra, cultura, autonomía, por ejemplo) y que propician divisiones en relación con los hombres. Asimismo, rechazan frontalmente las posiciones de los grupos de mujeres lesbianas y no se suman a las luchas del sector campesino²¹⁰

En síntesis, se puede afirmar, a partir del análisis documental realizado, la existencia de una serie de estudios que relatan, con distintos énfasis, el surgimiento del movimiento de mujeres y feminista en Centroamérica (1949-20005), así como la existencia de reivindicaciones desde pueblos originarios en el país, y una incipiente aparición de las “mujeres indígenas” como sujeto político vinculado a la reivindicación de derechos de las mujeres. Se encuentran también, en los relatos, afirmaciones que permiten identificar algunas tensiones existentes con el feminismo, como la recogida por León en el caso de las mujeres talamanqueñas que entrevista en 1997. No se encuentran, hasta este momento, planteamientos específicamente feministas desde mujeres indígenas, aunque sí análisis sobre sus realidades, necesidades y formulación de propuestas, como es el caso del diagnóstico formulado por Warë Kané.

²⁰⁸ León, «Sembradoras de la memoria. Tejiendo el futuro.», 26.

²⁰⁹ León, 31.

²¹⁰ León, 88.

Sobre procesos de colaboración entre mujeres indígenas y feministas no indígenas, aparece la mención a encuentros entre integrantes de la Colectiva Pancha Carrasco y mujeres bribri-cabécar en Talamanca, que se situarían alrededor de la década de 1990. También se encuentra reseñado el surgimiento de organizaciones de mujeres indígenas que aún tienen presencia en Talamanca, como lo es el caso de ACOMUITA.

En todo caso, pareciera existir una separación entre los procesos de las mujeres urbanas y los de las mujeres indígenas, más asociadas con el espacio rural de los territorios indígenas en Costa Rica. Como sujeto político, no pareciera aparecer “mujer indígena”, al menos de manera explícita, sino hasta la década de 1990. Aunque no existen elementos para señalar una relación directa entre ambos procesos, sí coincide en el tiempo el momento de formación de organizaciones de mujeres indígenas en el país, con el momento de conformación de instancias dirigidas específicamente a la defensa de derechos de las mujeres indígenas a nivel internacional, como el Fondo Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI).

Los debates sobre género y etnicidad no son predominantes, tampoco se encuentran reflexiones en torno al mestizaje o identidad étnica de las mujeres feministas no indígenas.

2.2. El movimiento feminista y de mujeres en Guatemala (1944-2002)

Como fuentes para reconstruir la historia del movimiento de mujeres en Guatemala (1949-2002), se retoman los estudios de Ana Silvia Monzón, académica feminista²¹¹ y se

²¹¹ Ana Silvia Monzón, «Entre líneas. Participación política de las mujeres en Guatemala (1944-1954)» (Documento inédito reelaborado a partir de tesis para obtener la Especialización en Estudios de Género (URL/FUNGUA), en 1998., 2010); Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»; Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)»; Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

complementan con otros estudios al respecto publicados por autoras como Aguilar²¹², Camus²¹³, Martínez²¹⁴, Fulchiron²¹⁵, Bendelac²¹⁶, Navarro²¹⁷ Alvarado²¹⁸, y Rodríguez²¹⁹.

Como fuentes primarias se incluyen: un artículo publicado en marzo de 1987, en el que la autora, Aurora Pérez Jiménez²²⁰, quien se autoidentifica en el texto como mujer indígena, realiza una serie de planteamientos en relación con las mujeres en el contexto de la lucha indígena, incluyendo tensiones en relación con posicionamientos de mujeres no indígenas; un artículo de Fermina López, integrante de CONAVIGUA²²¹; así como algunos otros documentos que forman parte del Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, consultados en el Centro de investigaciones históricas de América Central (CIRMA)²²². Se consideran además las memorias del Conversatorio Feminista de Guatemala (2000-2008), publicadas por el Centro de Formación-Sanación e Investigación Q'anil²²³.

No es posible comprender el devenir del movimiento de mujeres y feminista en Guatemala (1944-2002) sin hacer referencia a los procesos de apertura y cierre a las acciones de participación y organización política que han caracterizado su historia a lo largo de estos

²¹² Aguilar, «Un movimiento de mujeres embrionario. Guatemala.»

²¹³ Camus, «Mujeres y mayas».

²¹⁴ Martínez Portilla, «Y el refugio fue su escuela. Recordando al movimiento de mujeres guatemaltecas "Mamá Maquin"»; Martínez Portilla, «De refugiadas a retornadas. El difícil camino de la Organización de Mujeres Guatemaltecas "Mama Maquin"».

²¹⁵ Fulchiron, «La violencia sexual como genocidio Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala I/Sexual Violence as Genocide Memory of Mayan Women Who Survived Sexual Violation During the Armed Conflict in Guatemala».

²¹⁶ Leticia Bendelac, «El Movimiento de Mujeres como actor político en el proceso de paz de Guatemala», *Tiempo de paz* 118 (2015).

²¹⁷ Miranda, «Mujeres, acuerdos de paz y políticas públicas. El caso del foro nacional de la mujer.»

²¹⁸ Maya Alvarado, «Encontrarnos en la solidaridad, otra realidad posible», en *Miradas críticas para una cooperación comprometida con las luchas feministas*, ed. Amaia del Río (Bilbao: Hegoa, 2012).

²¹⁹ Rodríguez, «Movimientos de mujeres y feministas en América Central».

²²⁰ Aurora Pérez Jiménez, «La Mujer en el Contexto de la Lucha Indígena», *Etnias*, s. f., Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²²¹ Fermina López, «La mujer en el movimiento popular», 1995, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²²² Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, «MAMA MAQUIN encabeza nuestra lucha por un futuro de paz y libertad», julio de 1981, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²²³ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.» (Q'anil, 2015).

años. En este sentido, tal como lo señala Monzón y como se ha mencionado en los antecedentes de la investigación, el proceso comprendido entre 1944 y 1955 constituye un momento de apertura para la participación política de las mujeres, que tuvo su contraparte en los retrocesos ocurridos con la contrarrevolución de 1955, en el contexto de la guerra fría, con la intervención de los Estados Unidos y en medio del ideario anticomunista de la época²²⁴. Este breve período ha sido leído como la “primavera democrática” de los gobiernos revolucionarios de Juan José Arévalo (1945-1951) y Jacobo Arbenz (1951-1954), tal y como lo afirma Rodríguez, citando a Rodríguez de Ita²²⁵. Si bien en ese período se reactivan las luchas sufragistas, el acceso estuvo limitado a las mujeres letradas, quedando excluidas las mujeres indígenas. El voto de las mujeres se amplía a las mujeres analfabetas en 1950²²⁶. Pero, detalla Monzón, recién asumido el poder por parte de Castillo Armas, se excluyó a las personas analfabetas de las filas electorales. Sin embargo, dos meses después, en 1954, para un plebiscito que tenía como fin legitimar su mandato²²⁷, se restableció el voto, incluyendo a las personas analfabetas, pero excluyendo de esta medida a las mujeres con esta condición, como era el caso de la mayor parte de las indígenas.

El periodo comprendido entre los años 1950 y 1980, según menciona Monzón, tiene como característica el ascenso del militarismo, así como la represión y cierre de espacios de expresión social. El año 1984 es un momento de giro, ya que inicia la transición que posibilitará las negociaciones para los Acuerdos de Paz.

La década de 1990 fue una época en la que, por una parte, el movimiento maya se fortalece y reagrupa con una fuerte participación de mujeres, tal y como señala Camus²²⁸; mientras

²²⁴ Monzón, «Entre Líneas, Participación Política de las Mujeres en Guatemala (1944-1954)».

²²⁵ Rodríguez, «Movimientos de mujeres y feministas en América Central».

²²⁶ Rodríguez.

²²⁷ Monzón, «Entre líneas. Participación política de las mujeres en Guatemala (1944-1954)».

²²⁸ Camus, «Mujeres y mayas».

que por otra, se conforma y fortalece el movimiento de mujeres, según indican Monzón²²⁹ y Aguilar²³⁰.

El proceso preparatorio para los Acuerdos de Paz, en particular la participación en la Asamblea de la Sociedad Civil, permitió la incidencia, tanto de organizaciones de pueblos originarios, como del movimiento de mujeres, en las negociaciones, así como la incorporación de sus demandas en dichos acuerdos y en la institucionalidad posterior²³¹.

Según señala Monzón, el desencanto, los cuestionamientos y la lentitud en la implementación de los Acuerdos de Paz marcarán los años posteriores, al menos hasta el 2003.

El análisis documental realizado, permite identificar la existencia de discursos desde mujeres que se autoidentifican como indígenas y que realizan planteamientos sobre género, o sobre su realidad como mujeres indígenas, así como cuestionamientos hacia mujeres no indígenas, desde finales de la década de 1980. Esto no quiere decir que no existieran anteriormente, sino que, a partir de la información que estuvo disponible para la investigación, estos son los primeros registros encontrados, y se encuentran disponibles en el archivo del CIRMA, en Antigua, Guatemala:

Si la lucha que sostenemos es contra el colonialismo y la opresión, y en defensa de los derechos, de la dignidad y el desarrollo de los hombres y los pueblos indígenas, es justo que reclame, también, una posición digna, igualitaria y emancipada de la mujer indígena dentro de la sociedad. No es posible soslayar la importancia que reviste el papel protagónico de la mujer en la reproducción, conservación, protección y desarrollo de los valores culturales de nuestros pueblos. La mujer es el centro del universo, de sus entrañas emerge la nueva esperanza de los pueblos indios, y de su

²²⁹ Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)».

²³⁰ Aguilar, «Un movimiento de mujeres embrionario. Guatemala.»

²³¹ Miranda, «Mujeres, acuerdos de paz y políticas públicas. El caso del foro nacional de la mujer.»

participación activa, ilimitada y consciente en la vida política, económica y cultural de sus comunidades, brotarán nuevos impulsos para la lucha indígena²³²

El texto de Pérez merecería ser reproducido en su totalidad, ya que sistematiza una serie de inquietudes en torno a la realidad de las mujeres indígenas: denuncia violaciones hacia sus derechos como mujeres y humillaciones por parte de mestizos y de los propios hombres indígenas; cuestiona la supuesta superioridad del sexo masculino; señala las dificultades para acceder a la educación por parte de mujeres indígenas, así como los embarazos tempranos, “por voluntad o por violación”, y el abandono por, parte de los hombres, de estas mujeres. Se refiere a la pobreza, las migraciones y la ocupación de las mujeres indígenas en servicios domésticos o en prostitución. Es su posición que:

la lucha por la emancipación de la mujer indígena, en gran parte coincide con la del hombre, pero aún existen abusos y atropellos que tenemos que descubrir, denunciar y combatir para proseguir unidos, juntos, hombre y mujer, en la lucha por nuestra liberación total
.(...) las mujeres indígenas somos víctimas de una doble opresión por parte de aquellos que detentan el poder: como mujeres y como indígenas²³³.

Establece, al final del texto, una serie de puntos de acción, entre los que se encuentran la desmitificación de la inferioridad de la mujer, el análisis de su papel histórico en la economía y política del pueblo, entre otros. Se marca en el texto una diferencia con las mujeres no indígenas, al contemplar, como el último de dichos puntos de acción:

En general, no permitir que mujeres no indígenas, de mentalidad burguesa, tomen decisiones sobre nosotras o que se hagan voceras de nuestro pensamiento.

²³² Pérez Jiménez, «La Mujer en el Contexto de la Lucha Indígena».

²³³ Pérez Jiménez.

Entre ellas y nosotras hay una gran desigualdad²³⁴

Este texto, permite afirmar la existencia de profundos análisis de mujeres indígenas sobre su realidad como mujeres, así como tensiones hacia las mujeres no indígenas ya desde finales de la década de 1980. Se esboza también en este texto una de las tensiones que aparecen con fuerza más adelante, relativa a la representación, vocería y toma de decisiones por parte de mujeres no indígenas sobre asuntos que afectan a las indígenas.

También, en 1987, se encuentra una ponencia presentada en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en México²³⁵; de la cual se reseña una serie de extractos en una publicación periódica titulada *Otra Guatemala*. Según se da cuenta en la Memoria del conversatorio feminista (2000-2008), esta fue la primera vez que se plantearon como ejes integrales del trabajo organizativo de un colectivo feminista el género, clase y etnia, basándose en el señalamiento sobre la triple opresión a las mujeres indígenas: como mujeres, como pobres y como indígenas²³⁶. Según se señala, quienes los presentaron fueron “las mujeres guatemaltecas indígenas Aura Cumez y Carmen Álvarez”²³⁷, integrantes el taller.

El texto se enuncia desde el lugar de “mujeres indígenas guatemaltecas”²³⁸ que representan al colectivo del Taller Ja’ C’amabal I’b, en el que participarían en su mayoría mujeres, y que realiza sus acciones en México. Las acciones del Taller se plantean tanto desde reivindicaciones étnico-culturales, como de la lucha “por la emancipación de la mujer”, así como la producción de artesanías y sensibilización sobre la realidad guatemalteca. Si bien no

²³⁴ Pérez Jiménez.

²³⁵ «IV Encuentro Feminista. Ponencia Taller Ja C’amabal I’b (Fragmentos)», *Otra Guatemala*, mayo de 1988, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²³⁶ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.», 109.

²³⁷ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.», 109.

²³⁸ «TALLER JA C’AMABAL I’B (CASA DE LA UNIDAD DEL PUEBLO) DE GUATEMALA», 1987; Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

se analiza aquí el texto completo, cabe señalar que dentro de sus reivindicaciones se encuentran:

1. Nuestro derecho a que se juzgue a los responsables del genocidio, etnocidio y ecocidio.
2. Nuestro derecho a la desmilitarización del campo y de la vida social y general.
3. Nuestro derecho al retorno voluntario de refugiados y exiliados al país, bajo garantías y supervisión internacional.²³⁹

También en el exilio surge, como se ha mencionado anteriormente en el texto, la organización Mamá Maquín (1990). Un relato sobre el momento inicial de la organización recuperado por Martínez, a partir de un documento difundido por dicha organización, con motivo de la celebración del 3er aniversario de su Asamblea Constitutiva, Comitán de Domínguez, Chiapas, 15 de agosto de 1993²⁴⁰:

fue así como un 20 de mayo de 1990 nos juntamos 47 mujeres de distintos campamentos y de los tres Estados donde vivimos, con la idea de intercambiar nuestras experiencias, de conocer cómo vivimos, qué necesidades tenemos y sobre todo, para encontrar formas de empezar a organizarnos y por nosotras mismas buscar soluciones a nuestros problemas como mujeres (...) discutimos, nos conocimos y descubrimos cosas bellas, como el deseo de conocer algo más de nosotras, por ejemplo: qué derechos tenemos las mujeres, por qué nos discriminan, ... Y nos dimos cuenta que las mujeres indígenas somos tres veces discriminadas, por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas. Comprendimos que entonces el trabajo que nos esperaba era muy grande, pero si nos uníamos todas podíamos salir adelante.

Así fue como decidimos formar nuestra organización de mujeres refugiadas, y nos trazamos objetivos importantes: entre ellos aportar en la lucha por retornar a nuestra patria y empezar a tomar parte en las decisiones en donde nosotras somos la mayoría y nunca se nos ha preguntado nuestra opinión en muchas cosas que nos afectan²⁴¹

²³⁹ «TALLER JA C' AMABAL I'B (CASA DE LA UNIDAD DEL PUEBLO) DE GUATEMALA».

²⁴⁰ Martínez Portilla, «Y el refugio fue su escuela. Recordando al movimiento de mujeres guatemaltecas" Mamá Maquín"».

²⁴¹ Martínez Portilla.

La década de 1990 fue un momento importante para el movimiento de pueblos indígenas, en términos de la denuncia del V aniversario de la conquista y colonización. La información recopilada da cuenta de una Campaña continental por los “500 años de resistencia indígena y popular (...) reescribiendo nuestra historia”²⁴², que contemplaba dentro de sus ejes, además de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, un análisis sobre la “marginación”²⁴³ de las mujeres.

También existe un artículo que reseña un seminario organizado por el Consejo de Mujeres Mayas de Guatemala (CMMG), en 1992, en el que dan sus aportes la representante de la Comisión Nacional de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, así como una representante de la agrupación Tierra Viva²⁴⁴. Si bien no se presentan los relatos en primera persona, sí da cuenta de algunas de las discusiones y forma de trabajo. Se menciona, por ejemplo, que la actividad inicia con una ceremonia maya, con el fin de que las participantes pudieran vivenciar este aspecto de la espiritualidad “que rige nuestro proceder y visión”²⁴⁵. Al igual que en interpretaciones reseñadas anteriormente, las condiciones de vida de las mujeres maya cambiaron a partir de la llegada de los españoles. A partir de este evento, las mujeres mayas pasarían de tener una verdadera participación en las decisiones de la comunidad a “ser explotadas en su condición de indígenas y ultrajadas como mujeres”²⁴⁶. El sujeto político en este artículo no sería mujeres indígenas, sino “mujeres mayas”²⁴⁷ y lo que se propondrían es alcanzar su igualdad con los demás ciudadanos.

²⁴² Secretaría operativa, «Cuarta Reunión de la Comisión Continental. 500 años de Resistencia Indígena y Popular.», mayo de 1991, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁴³ Secretaría Operativa Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular, «Mujer y Vida», octubre de 1991, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁴⁴ «Las mujeres mayas tienen la palabra», *Hahnk'al «El Regional»*, octubre de 1992, sec. Mujer, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁴⁵ «Las mujeres mayas tienen la palabra».

²⁴⁶ «Las mujeres mayas tienen la palabra».

²⁴⁷ «Las mujeres mayas tienen la palabra», 20.

También Rosalina Tuyuc, una de las fundadoras de CONAVIGUA, en un artículo de opinión publicado en 1994 en el periódico *El Regional*, analiza la presencia de la mujer en la sociedad guatemalteca. En su discurso utiliza como marcador temporal los 500 años de “invasión a nuestro Continente”, para referirse a sus perspectivas sobre la participación de las mujeres en la vida política, social, económica cultural y doméstica²⁴⁸. Según denuncia:

Somos las mujeres las que más hemos sufrido el peso de la miseria, el hambre, la humillación, la explotación, la discriminación a lo largo de nuestra historia y más aun las que hemos sufrido las consecuencias de la represión y la impunidad en nuestro país, ya que al igual que nuestros esposos fueron secuestrados, desaparecidos o masacrados, cientos de mujeres fueron masacradas, violadas, torturadas, y desaparecidas por el Ejército, las PAC y los comisionados militares. Tuvimos que convertirnos de la noche a la mañana en padres y madres para nuestros hijos, al tener que buscar primero cómo salvar nuestras vidas y luego cómo darles de comer a nuestros pequeños hijos. A pesar de este dolor y sufrimiento, mantenemos viva nuestra raíz, ya que continuamos transmitiendo de generación en generación nuestras costumbres, idioma, trajes, toda nuestra cultura. Sabemos de dolor, pero también sabemos que tenemos fuerza suficiente para luchar y esperanza para construir tiempos mejores de igualdad, justicia y paz²⁴⁹.

Entre otros aspectos, presenta en su texto el papel que han desempeñado las mujeres en el proceso de Negociación por la Paz.

De manera coincidente con este relato, las Propuestas de Consenso presentadas ante la Asamblea de la Sociedad Civil en julio de 1994, tituladas Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas²⁵⁰, en el apartado correspondiente a Derechos, demandas y mecanismos, se incluye el “Derecho de la Mujer Maya a su integridad física, síquica y moral”, en el que

²⁴⁸ Rosalina Tuyuc, «La presencia de la mujer en la sociedad guatemalteca. Le unimal uq'ij le ixoq pa we wokaj Guatemala», *El Regional*, marzo de 1994, sec. Mujer, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁴⁹ Tuyuc.

²⁵⁰ «Asamblea de la Sociedad Civil. Propuestas de Consenso. Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.», julio de 1994. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

se demanda el “reconocimiento y respeto de la dignidad de la Mujer Maya, como un ser humano integral en todos los espacios de la sociedad”²⁵¹. Dentro de las demandas presentadas se encuentran la creación de “una Ley Específica para la defensa y promoción de los Derechos de la Mujer Maya, por medio de una defensoría”²⁵²; la creación de “legislación que penalice violencia, acoso y abuso sexual contra la mujer, específicamente la Mujer Maya”²⁵³; así como el cumplimiento de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer.

En 1994, en el contexto de los procesos preparativos para la IV Conferencia Mundial de las Mujeres, aparecen también algunos artículos que reseñan discursos públicos de Rigoberta Menchú, denunciando la “ausencia de la problemática de la mujer indígena americana”²⁵⁴ en el proceso preparatorio para dicha conferencia, que, en la región latinoamericana contemplaba la realización de una Conferencia Preparatoria y un Foro Regional de ONG, que se realizaría en Mar de Plata, Argentina. El artículo que se refiere a estas declaraciones, hace mención a que la mujer indígena es “doblemente marginada”²⁵⁵, mientras que Menchú, en su relato, habla de “tres condiciones de marginación (...) como mujer, indígena y pobre”²⁵⁶.

Otro documento que permite seguir algunos de los planteamientos de las Mujeres Maya, los deseos de articulación y las tensiones con las mujeres “ladinas” es el documento que reseña la creación, por parte de mujeres mayas de distintas partes del país, de una Defensoría de la

²⁵¹ «Asamblea de la Sociedad Civil. Propuestas de Consenso. Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.», 10.

²⁵² «Asamblea de la Sociedad Civil. Propuestas de Consenso. Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.»

²⁵³ «Asamblea de la Sociedad Civil. Propuestas de Consenso. Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.»

²⁵⁴ Rigoberta Menchú, «Conferencia mundial de la mujer. Ideas indígenas para su éxito», *Publicación Periódica de CONCERTACION CENTROAMERICANA*, s. f., Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁵⁵ Eulalia Camposeco, «La Mujer Indígena y la IV Conferencia Mundial de Mujeres», *El Regional*, Setiembre de 1994, sec. Reportaje, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁵⁶ Menchú, «Conferencia mundial de la mujer. Ideas indígenas para su éxito».

Mujer Maya²⁵⁷, y la asamblea que da seguimiento a ese acuerdo²⁵⁸. La declaración de creación de la Defensoría es fundamentada en el comunicado a partir de:

- La triple discriminación que sufrimos por ser mujeres, por ser Mayas y por tener la condición de ser pobres.
- Nuestros derechos como Mujeres mayas, que son los derechos del Pueblo Maya
- El Acuerdo sobre Identidad y derechos de los Pueblos Indígenas firmado por el gobierno y la URNG, en particular la parte que establece la creación de la Defensoría de la mujer indígena ²⁵⁹,
- Las leyes internacionales contra todo tipo de discriminación contra la mujer
- Las Leyes internacionales por los Derechos de los Pueblos indígenas
- Los Derechos Humanos en general²⁶⁰

En este pronunciamiento establecen su posicionamiento como Mujeres Mayas, así como su deseo de articular sus acciones con otras organizaciones de mujeres y con las guatemaltecas en general. A la vez, declaran su “solidaridad con mujeres mayas, xinkas, garífunas y ladinas que luchan por el respeto a sus derechos”²⁶¹, así como a las comunidades mayas que después de varios años fuera han regresado y siguen sufriendo amenazas y agresiones.

Posteriormente, reafirman su determinación de "luchar por los derechos de la mujer indígena"

El día Kiep Kawok, según nuestro Calendario Maya (11 de octubre) nos reunimos en nuestra segunda Asamblea de Delegadas, pidiendo a nuestros Creadores y Formadores nos den caminos mejores y guíen nuestra verdadera lucha, para que se acabe la discriminación, explotación y marginación, contra la Mujer Indígena de Guatemala (...)

²⁵⁷ «DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Cuidadora, protectora, defensora de nuestros derechos», *Voz y Pensamiento Maya, Majawil Q'ij*, julio de 1995, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁵⁸ IIX, DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Defensora, Cuidadora y Protectora de nuestros Derechos., «Declaración de nuestra Segunda Asamblea.», octubre de 1995, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁵⁹ IIX, DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Defensora, Cuidadora y Protectora de nuestros Derechos., 10.

²⁶⁰ IIX, DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Defensora, Cuidadora y Protectora de nuestros Derechos., «Declaración de nuestra Segunda Asamblea.»

²⁶¹ «DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Cuidadora, protectora, defensora de nuestros derechos», 10.

Para ir mejorando y creciendo en nuestro trabajo elegimos otras Coordinadoras para ayudarnos a llevar el trabajo que está creciendo cada día, y decidimos ponernos por nombre IIX que significa Defensora, Cuidadora, Protectora, de nuestra Madre Tierra, la Madre Naturaleza, según nuestro Calendario y pensamiento maya²⁶²

El número de la revista Voz y Pensamiento Maya en el que se incluye el comunicado de creación de la Defensoría, agrega también una declaración referente a la IV Conferencia Mundial de la Mujer, realizada en Beijing. Se plantea una tensión con mujeres no indígenas y con las mujeres indígenas designadas para participar:

Las hermanas indígenas y ladinas que nombró el Presidente De León Carpio no representan la voz y pensamiento de mujer maya, discriminada y oprimida. El nombramiento de las delegadas del Presidente fue otra muestra de la discriminación que sufrimos.

Para nosotras, las guatemaltecas, y especialmente para las mujeres mayas, la igualdad, el desarrollo y la paz solo se lograrán mediante la lucha organizada, en las calles y avenidas en los cantones y caseríos, exigiendo nuestras propias reivindicaciones²⁶³

Finalmente, aunque no se cuenta con fuentes primarias que permitan recuperar algunos de los discursos de esta organización, sí se tiene conocimiento, por medio de fuentes secundarias, del surgimiento, en 1996-1997, de Kaqla', una de las primeras agrupaciones de mujeres maya de alcance nacional, que "se posicionó como un grupo que produce conocimiento, no sólo sobre género, sino también sobre racismo, etnicidad y clase²⁶⁴.

Aquí se han presentado algunos documentos de particular relevancia para la investigación, seleccionados debido a su accesibilidad.

²⁶² IIX, DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Defensora, Cuidadora y Protectora de nuestros Derechos., «Declaración de nuestra Segunda Asamblea.»

²⁶³ «Ante la IV Conferencia Mundial de la Mujer, realizada en Beijing, China», *Voz y Pensamiento Maya, Majawil Q'ij*, s. f., 12, Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

²⁶⁴ Ana Silvia Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros.*, 2015, 25, http://media.wix.com/ugd/5e94e8_18ed468b4462426ebcc7003d20d81e33.pdf.

Fuentes secundarias, como un artículo publicado por Manuela Camus²⁶⁵, investigadora en FLACSO, española de nacionalidad que reside en Guatemala desde 1987, según se indica en su artículo, permiten dar cuenta de una gran diversidad de expresiones de mujeres mayas entre la década de 1990 y el año de publicación del artículo (2000/2001).

El artículo presenta el devenir del movimiento de mujeres maya en Guatemala a principios del siglo XXI, así como su diversidad y su relación con el movimiento amplio de pueblos maya, que para el momento en que se escribe del artículo, publicado en 2000/2001, ha entrado en un período de reflujo. Se trata del momento de posguerra y al lento avance en la incorporación de los acuerdos producto de las negociaciones para la paz.

Si bien el planteamiento es demasiado amplio para reproducirlo aquí, sí se considera importante destacar algunos aspectos reseñados por la autora en relación con los debates en torno al género y las mujeres maya presentes en este contexto. Se encuentran entre ellos: debates en torno a la complementariedad en la cultura maya y su significado para las mujeres; la designación de las mujeres como “guardianas” de la cultura; la individualidad en contraste con el sentido comunitario en las mujeres indígenas; acusaciones sobre la injerencia externa de “movimientos exportados” de culturas ajenas que han llevado incluso a acusaciones de “etnocidio” hacia mujeres indígenas que reclaman sus derechos; rupturas y tensiones con el movimiento feminista de Guatemala a partir de la “desigualdad social y la concepción cultural marcadas por la diferencia étnica”²⁶⁶; y la voluntad explícita de mujeres maya de articularse en torno a un discurso de derechos humanos.

Además, son característicos de este período: La incidencia de agencias internacionales y ONG que introducen "el discurso o componente de género como parte de sus actividades"²⁶⁷;

²⁶⁵ Camus, «Mujeres y mayas».

²⁶⁶ Camus, 33.

²⁶⁷ Camus, 34.

la obtención, por parte de mujeres mayas, de “herramientas teóricas que les han ayudado a explicarse sus situaciones de desigualdad y violencia”²⁶⁸, provenientes de mujeres organizadas guatemaltecas; el desarrollo de grupo de mujeres en torno a la relación etnia-género a partir de los contenidos de los Acuerdos de Paz. Las migraciones de hombres hacia EEUU, provocando la “viudez” de mujeres; un desbordamiento de los espacios históricamente asignados a los indígenas, que ocurre a partir de acciones de las mujeres indígenas y su incursión en distintos espacios; así como tensiones entre la transformación en identidades maya y posiciones más conservadoras.

En cuanto a la caracterización del movimiento, la autora presenta cuatro campos de acción que considera adoptan las mujeres maya en ese periodo: Mujeres mayas con accionar en torno a la violencia y militancia, que incluye a organizaciones como CONAVIGUA y GAM, y posteriormente Ixmucané, Madre Tierra y Mamá Maquín; el proceso de paz y la Comisión Permanente para los derechos de la Mujer Indígena (COPMAGUA), que se refiere al proceso de institucionalización de los Acuerdos de Paz; Presencia de las mujeres mayistas y la discusión en torno a género y cosmovisión maya; y otras expresiones dentro de las que se encuentra Moloj y sus incursiones en la participación política y Mujeres Maya y Kaqla', una iniciativa desde el movimiento que indaga, critica y propone en las relaciones de género, etnia y poder desde la introyección de la condición de ser mujer maya.

Se destaca además, una serie de transformaciones que ocurren en este contexto: Se ha incentivado la participación de las mujeres maya en la construcción de una nación diferente, a partir del proceso de la paz; el avance en la implementación de los acuerdos de paz es lento y desgastante; los movimientos parecieran estar en un momento de desaliento, incluyendo el movimiento maya, con una mayor capacidad de reacción por parte de las organizaciones de

²⁶⁸ Camus, 34.

mujeres; se encuentran en distintos espacios, mujeres mayas que se definen como feministas; predomina la discreción en estos momentos de “repliegue social”²⁶⁹; se presentan crecientes manifestaciones de la “espiritualidad maya”²⁷⁰, que pueden o no combinarse con una orientación política más fuerte, o mayor o menor conciencia de género; persiste el peso traumático de la historia de los años 1980, incluyendo militancias y verticalismos; ha aumentado la producción intelectual y publicación de textos de mujeres maya que abordan género.

Cabe destacar dentro de las experiencias reseñadas por Camus²⁷¹, el surgimiento, en 1998, del Grupo Kaqla’, también subrayada por Monzón²⁷² como “una de las primeras agrupaciones de mujeres mayas de alcance nacional (...) como un grupo que produce conocimiento no solo sobre género sino también sobre racismo, etnicidad y clase”²⁷³. Según señala Camus, el grupo propone “análisis sobre relaciones de género, etnia y poder desde la introyección de ser mujer maya”²⁷⁴. La producción intelectual de este grupo es en parte impulsada por un curso de FLACSO sobre género y etnicidad:

(...) todas estábamos allí interesadas por nuestra formación y eso nos ayudó y el hecho de que nos quedamos como con aquel vacío, no lo logramos profundizar. Teóricamente nos dieron muchos elementos, pero nosotras necesitábamos como hablar más. Estábamos escuchando de género, de feminismo, en otro lado de la identidad, de la cultura, e la cosmovisión (...) Aquí nos daban una parte, aquí otra, pero nosotras queríamos abordar algo que se resumía en nosotras: mujeres indígenas. Entonces fue que empezamos como Kaqla’”.

²⁶⁹ Camus, 52.

²⁷⁰ Camus, 53.

²⁷¹ Camus, «Mujeres y mayas».

²⁷² Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros*.

²⁷³ Monzón, 25.

²⁷⁴ Camus, «Mujeres y mayas», 50.

Kaqla' publica en ese momento el libro "Algunos colores del arcoíris, realidad de las mujeres maya", en el que analizan clase, género y etnia, presentando dos escenarios: "el de mujeres mayas sin acceso a servicios elementales y aquellas mayas que sí tienen cierto acceso"²⁷⁵.

Para un recuento más detallado sobre el movimiento de mujeres maya, así como sus distintas expresiones a principios del siglo XXI, se sugiere la consulta del texto de Camus²⁷⁶.

2.3. Conclusiones sobre este capítulo

-Se ha intentado, por medio del presente capítulo, establecer algunos antecedentes de acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el caso de Costa Rica (1944-2005) y Guatemala (1944-2003).

-Se ha logrado identificar discursos sobre género y etnicidad, posicionamientos de mujeres indígenas sobre género y/o feminismo, así como el lugar que se otorga a las mujeres indígenas en estudios escritos por académicas feministas. Todo esto, con el fin de contextualizar los casos seleccionados, en el marco más amplio de los discursos sobre género y feminismo en estos países y la forma en que paulatinamente van apareciendo debates en torno a género y etnicidad, principalmente en el caso de Guatemala.

-El análisis realizado permite afirmar que los procesos históricos diferenciados en ambos países poseen particularidades en la forma en que ocurren los encuentros (y desencuentros) entre mujeres indígenas y feministas no indígenas. Esto es claro, por ejemplo, en el caso de Guatemala, cuando se considera que algunas de las primeras organizaciones de mujeres indígenas que surgen, se aglutinan en torno a demandas relacionadas con las pérdidas,

²⁷⁵ Camus, 50.

²⁷⁶ Camus, «Mujeres y mayas».

represión y violencia vividos en el marco del conflicto armado interno, así como la manera en que inciden, tanto el movimiento de mujeres como los pueblos indígenas, en especial el movimiento maya. Para el caso de Guatemala, es significativa la existencia, no solamente de un movimiento de mujeres, sino de un movimiento de mujeres mayas, con sus complejidades y diversidad. Las tensiones de mujeres indígenas con el feminismo o con las mujeres no indígenas, se encuentran ya registradas, en el caso de Guatemala, desde finales de la década de 1980, y en el caso de Costa Rica, desde la década de 1990, y en el caso de Guatemala, hacia principios del siglo XXI ya alcanzan un grado mayor de complejidad, que involucra, no solamente cuestionamientos hacia las feministas no indígenas por parte de las mujeres indígenas, sino también acusaciones, por parte de sectores del movimiento indígena, hacia mujeres indígenas que realizan reivindicaciones de género. En el caso de Guatemala, aparecen en la década de 1990 alusiones a la doble o triple discriminación de las mujeres indígenas. Y en 1996, se encuentran ya discursos desde mujeres indígenas, en este caso mayas, que intentan sistematizar sus análisis incorporando género, clase y etnicidad.

-La situación política de Guatemala desde mediados de la década de 1950 hasta mediados de los 1980, incluyendo los desplazamientos masivos, el exilio y el refugio, fueron factores catalizadores para los encuentros entre mujeres maya y feministas (no indígenas), ya sean en Guatemala, México o Costa Rica, así como de la creación de perspectivas propias desde mujeres maya.

-En Costa Rica, la separación entre la vida urbana de la meseta central y los territorios indígenas, pareciera crear dinámicas según las cuales los encuentros ocurren por visitas de personas académicas no indígena a los territorios.

-En el caso de Guatemala, cabe señalar que son mujeres pertenecientes a distintos pueblos maya, las que en este período tienen mayor protagonismo y también las que fueron principalmente afectadas por la guerra. A partir de los Acuerdos de Paz aparecen con mayor presencia las mujeres garífunas y xinkas, cuyas reivindicaciones y reconocimiento parecieran ser más recientes.

-En Guatemala, los Acuerdos de Paz y el proceso de democratización sentarán las bases para el auge del neoliberalismo que se presentará más adelante. En este sentido, los caminos convergen con Costa Rica, que se ha ido transformando a partir de los Programas de Ajuste Estructural en la década de 1980 y la instauración del neoliberalismo en los años siguientes.

-Los procesos estudiados ocurren de manera paralela al surgimiento y desarrollo del Sistema de Naciones Unidas, que decretó el Decenio de Naciones Unidas para la Mujer (1976-1985) en la década anterior al auge del movimiento de mujeres en Centroamérica²⁷⁷; así como el decenio internacional de las poblaciones indígenas del mundo (1994-2004). Un trabajo pendiente sería la identificación del momento en que empiezan a aparecer de manera explícita las “mujeres indígenas” como sujeto de derecho dentro de los instrumentos y declaraciones de Naciones Unidas, que pareciera ser entre mediados y finales de la década de 1990.

-Es importante señalar que la entrada para tocar los temas de género, etnicidad y mujeres indígenas, fueron los movimientos de mujeres. En este sentido, una limitación sería que no se profundiza de la misma manera sobre el surgimiento del movimiento de pueblos indígenas, o las acciones desde “pueblos en movimiento”, según la nomenclatura de Tzul.

²⁷⁷ Además de implicaciones políticas, la cooperación para el desarrollo implicó la modificación de relaciones a partir de la asignación de recursos económicos a las ONG que los recibían; entre ellas, relaciones de sumisión hacia la cooperación por parte de ONG, así como de competencia entre organizaciones.

III Capítulo. Encuentros, alianzas y tensiones entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas* en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017)

El presente capítulo y el siguiente se refieren al mismo momento histórico. En el caso de Costa Rica (2006-2016) ocurren, de manera paralela a la creación del centro de capacitación Iiriria Alakölpá Ú, y del trabajo en torno a los derechos humanos de las mujeres, otros procesos organizativos desde pueblos originarios, mujeres indígenas, feministas, así como una serie de alianzas y tensiones. En Guatemala (2003-2017) continúan y se profundizan muchos de los debates presentados en el capítulo anterior.

En el presente, se intenta sistematizar algunas de las discusiones y proceso que ocurren de manera simultánea a los desarrollados en el siguiente capítulo. Esto con el fin de contextualizar y dar seguimiento a algunas discusiones presentes en ese momento en cada uno de los contextos estudiados. Además, con el objetivo de mostrar una mayor diversidad de posicionamientos en torno a la temática de estudio y lograr una mirada más compleja sobre las posturas desde las cuales se realizan las distintas acciones.

3.1.Caso Costa Rica (2006-2017)

En el caso de Costa Rica, para el periodo contemplado, se identifican distintos procesos que indican hacia una posible colaboración entre feministas y mujeres indígenas. Algunos ocurren desde espacios institucionales y otros, desde organizaciones. A continuación se presentan algunos de ellos, a saber, los ocurridos en el marco de programas del Instituto Nacional de la Mujer (INAMU), la Red de mujeres rurales, procesos ocurridos en el marco de encuentros del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), y se hace mención a

algunos pronunciamientos emitidos de manera conjunta por organizaciones de mujeres en Costa Rica y Guatemala.

3.1.1. El Instituto Nacional de las Mujeres

Tal y como se ha señalado en el capítulo anterior, a principios del año 2006, se puede identificar un interés explícito por parte del Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU), por comprender con mayor profundidad las realidades de las mujeres indígenas en el país²⁷⁸, sus demandas, y el surgimiento de sus organizaciones²⁷⁹. Dentro del movimiento de pueblos indígenas, pareciera que son escasas las consideraciones relativas a las mujeres indígenas, como sujeto político dentro del colectivo de pueblos originarios. Esto se refleja, por ejemplo, en el informe alternativo, presentado por organizaciones de pueblos indígenas, al Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial²⁸⁰, documento que contiene, si acaso, dos breves señalamientos al respecto.

El diagnóstico realizado por Warë Kané en el 2001, actualizado para ser publicado en el 2007, presenta, como se ha señalado, las miradas de mujeres indígenas de los ocho pueblos indígenas, identificados en ese momento como: Brunkas, Bribris, Cabécares, Ngöbes, Huetares, Chorotegas, Malekus y Teribes²⁸¹. Si bien el diagnóstico no presenta mayores teorizaciones en relación con las categorías género y etnicidad, sí presenta la perspectiva de

²⁷⁸ INAMU y Valitutti, *Las mujeres indígenas*; INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción».

²⁷⁹ INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones.*; INAMU y Blanco, *Las mujeres indígenas costarricenses.*

²⁸⁰ Programa de observancia y verificación regional de derechos de los pueblos indígenas de Abya Yala, «Informe alternativo presentado por los pueblos indígenas al informe presentado por el Estado de Costa Rica al Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial».

²⁸¹ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción».

mujeres indígenas de estos ocho pueblos, sobre sus problemáticas, que abarcan de manera general: Las relaciones con el Estado, que consideran ha establecido sus políticas “desde un enfoque integracionista, paternalista y de exclusión”²⁸², a pesar de reconocer normas internacionales como el Convenio 169 de la OIT; el saqueo y destrucción de recursos, la pérdida de la tierra; la eliminación de idiomas debido a programas educativos y la imposición de estructuras organizativas externas; la apropiación de recursos y el despojo de las tierras por parte de proyectos mineros, exploración de petróleo o construcción de plantas hidroeléctricas; la ausencia de servicios públicos y centros de salud, alcoholismo y drogadicción en las comunidades; la “pérdida de la cultura”; los “altos índices de agresión doméstica”²⁸³, embarazos tempranos en las mujeres; dificultades económicas debido a la falta de empleo, entre otros.

Este diagnóstico se construye a partir de un proceso participativo con mujeres de distintos territorios indígenas de Costa Rica, que están en ese momento ya delimitados, como se ilustra en la Imagen 1.

Dos publicaciones más realizadas por el INAMU en este momento parecieran dar cuenta de una reciente toma de conciencia sobre la invisibilización de las mujeres indígenas. Esto se hace evidente en señalamientos como la identificación, dentro de los nudos epistemológicos de la investigación realizada por Blanco, como consultor del INAMU, de aquellos factores que “impiden y han impedido “ver” a las mujeres indígenas costarricenses por tantos años”

284.

²⁸² INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, 26.

²⁸³ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, 38.

²⁸⁴ INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones.*, 1:20.

Este mismo estudio permite conocer, mediante relatos de sus protagonistas, los procesos de formación de organizaciones como: Asociación Cultural de Mujeres Huetares; ACONAMIC; Asociación de Mujeres de Térraba Mano de Tigre; Asociación de Mujeres con Espíritu de Lucha de Rey Curré; Asociación Consejo de Mujeres Indígenas de Talamanca; y Comisión de Mujeres Warë Kané de la Mesa Nacional Indígena²⁸⁵.

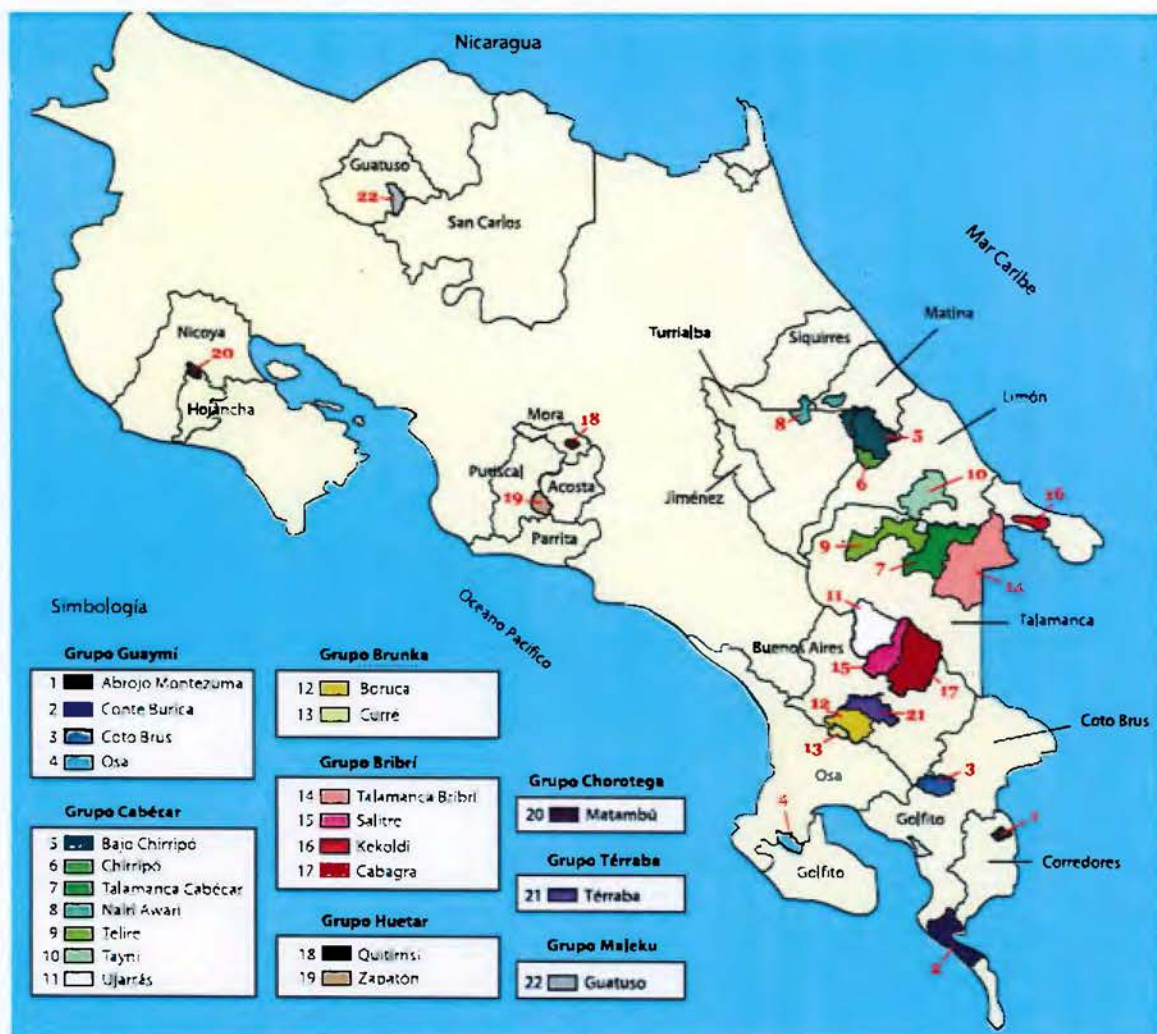


Ilustración 1. Territorios indígenas en Costa Rica. Fuente: INEC, citado por Warë Kané²⁸⁶.

²⁸⁵ INAMU y Blanco, *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*.

²⁸⁶ INAMU y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané, «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción», 19.

Algunos boletines, publicados por el Área de Ciudadanía Activa, Liderazgo y Gestión Local del INAMU²⁸⁷, dan cuenta de una serie de encuentros y actividades realizados entre los años 2008 y 2010, entre ellos, el “I Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas”, realizado en julio de 2008, “con la participación de 38 mujeres provenientes de los 24 territorios indígenas costarricenses”²⁸⁸.

Como resultado de dicho Encuentro, se presenta una carta, firmada por veinte mujeres indígenas participantes, dirigida a las y los diputados de la Asamblea Legislativa, en la que se consigna:

En el marco de la celebración del I Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, y en una fecha tan importante como lo es la conmemoración del 56 aniversario del derecho al voto de las mujeres en Costa Rica, esto a pesar de que no todas lograron ejercer este derecho al mismo tiempo.

Las mujeres indígenas han enfrentado obstáculos para el ejercicio real de este derecho básicamente por dos razones: por un lado, debido a la complejidad que ha significado para ellas obtener una cédula por razones económicas, geográficas, de falta de registros de nacimiento, etc. Y por otro, debido a que al pueblo ngöbe no se le otorgó, por parte del Estado, la nacionalidad costarricense hasta 1993.²⁸⁹

En esta carta, exhortan a los diputados, pero en especial a “las 22 congresistas que están ocupando un puesto de toma de decisiones como producto de la luchas de las mujeres, que se solidaricen y comprometan con nosotras las mujeres indígenas costarricenses, aprobando

²⁸⁷ INAMU, «Encuentro Nacional de Mujeres indígenas», *Boletín Mujeres Indígenas*, julio de 2008; INAMU, «Conformada Comisión Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (CENAMUI)», *Boletín Mujeres Indígenas*, 2008; INAMU, «22 mujeres indígenas de Costa Rica realizaron 87 sesiones de capacitación en 13 territorios indígenas», *Boletín Mujeres Indígenas*, diciembre de 2009; INAMU, «Acceder a una casa digna es un derecho de las mujeres indígenas», *Boletín Mujeres Indígenas*, abril de 2010.

²⁸⁸ INAMU, «Encuentro Nacional de Mujeres indígenas».

²⁸⁹ INAMU, 3.

el proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, expediente No. 14352²⁹⁰

Los ejemplos presentados muestran la existencia de una serie de procesos de trabajo conjunto entre feministas no indígenas y mujeres indígenas, desde el ámbito institucional costarricense.

3.1.2. Tinamaste y la Red de Mujeres Rurales

Bonilla²⁹¹, una de sus fundadoras, presenta brevemente la Red de mujeres rurales, creada en agosto del 2006:

La Red de Mujeres Rurales, organización de base que cuenta con grupos en todo el país, se formó en agosto del 2006 y desde entonces ha fortalecido los procesos de organización de las mujeres rurales para buscar opciones de producción, generación de ingresos y defensa de sus intereses y derechos²⁹².
(p.86)

La Red cumplió 10 años en el 2016, y cuenta con el apoyo del Colectivo Tinamaste, organización de la que Bonilla forma parte²⁹³. En el momento de la realización de la presente investigación, la Red de Mujeres Rurales mantiene sus actividades.

Algunas de las tensiones existentes entre feminismo y mujeres rurales e indígenas, se expresan en una carta abierta al INAMU que publica esta red en agosto del año 2016²⁹⁴.

²⁹⁰ INAMU, 4.

²⁹¹ Bonilla-Leiva et al., «Fortalecimiento de la Red de Mujeres Rurales mediante la producción, procesamiento y comercialización de granos básicos».

²⁹² Bonilla-Leiva et al., 86.

²⁹³ Red de Mujeres Rurales de Costa Rica: sembrando autonomía y lucha, IberCultura Viva, accedido 8 de junio de 2018, <http://ibercultura Viva.org/portfolio/red-de-mujeres-rurales-de-costa-rica-sembrando-autonomia-e-luta/>.

²⁹⁴ Red de Mujeres Rurales, «Red de Mujeres Rurales: Carta abierta al INAMU», *Surcos*, 11 de agosto de 2016, <http://surcosdigital.com/red-de-mujeres-rurales-carta-abierta-al-inamu/>.

El 17 de octubre de 2015, un numeroso grupo de nosotras nos dirigimos al INAMU, con dos intenciones: una, decir a ustedes, las autoridades, que los derechos de nosotras como mujeres campesinas e indígenas, no están siendo defendidos por la institución, como si las mujeres del campo no fuéramos mujeres, y dos, que las políticas de gobierno de las otras instituciones también violentan nuestros derechos, que no se resuelven por la vía de la competitividad y los megaproyectos.

Ahí expusimos un gran número de situaciones que vivimos las mujeres del campo donde se violan nuestros derechos, desde el acceso a la tierra que es negado, el derecho negado a tener agua limpia y suficiente, la persecución de nuestras formas de producción para favorecer la producción industrial y contaminante en las zonas rurales, las acciones de las grandes empresas que quieren apropiarse de todas las semillas y todos los alimentos, el incumplimiento del gobierno de las resoluciones nacionales e internacionales para devolver la tierra y los territorios a las comunidades indígenas y más bien participando en agresiones a las mujeres indígenas. En fin expusimos que todas esas situaciones son violencia contra nosotras y que la institución que ha sido creada para velar por los derechos de las mujeres nos ve con indiferencia²⁹⁵.

La carta continúa afirmando que a pesar de las solicitudes de la Red, el INAMU no ha fijado una fecha de reunión, que fue solicitada meses antes, por lo que expresan en ese escrito su descontento.

La Red de Mujeres Rurales es una de las organizaciones que ha realizado denuncia pública sobre la violencia contra las mujeres indígenas recuperadoras de territorios, como es el caso de Salitre, en el Pacífico Sur de Costa Rica, tema que se profundiza más adelante. Esta violencia es denunciada, por ejemplo, en el año 2017, en un foro con activistas centroamericanas, organizado por el CIEM, en el que una integrante de la Asociación Tinamaste, asociada a esta Red, se refiere a la situación de conflicto territorial existente en

²⁹⁵ Red de Mujeres Rurales.

ese momento en el Territorio Indígena de Salitre²⁹⁶. La denuncia pública, en este caso, la expresa una representante de la Asociación Tinamaste, que no se identifica como indígena ni campesina, aunque sí se posiciona como aliada.

3.1.3. Recuperadoras de la comunidad de Salitre, alianzas con organizaciones de mujeres en Costa Rica y Guatemala (2015)

En setiembre de 2015, se hace público un comunicado de prensa en el que mujeres bribri de Salitre denuncian una serie de situaciones de violencia y violaciones a sus derechos humanos, ocurridas entre el 2010 y el 2015. El conflicto territorial en Salitre, así como en otros territorios indígenas del país, se presenta frente a denuncias de invasión de territorios indígenas por parte de no indígenas y tiene como desencadenante un evento ocurrido en el 2010 en relación con las demandas de pueblos originarios sobre la aprobación de la Ley de Autonomía Indígena:

Desde el año 2010, cuando desde la Asamblea Legislativa fueron desalojados de manera violenta mujeres y hombres indígenas ante la demanda de aprobación de la Ley de Autonomías. A partir de entonces se ha desencadenado una escalada de violencia contra las y los defensores indígenas, de derechos humanos y de territorio ancestral²⁹⁷.

Este momento, en el 2010, en que personas de pueblos indígenas en Costa Rica realizan una demanda de aprobación de la Ley de Autonomías, haciéndose presentes en la Asamblea Legislativa, se puede considerar un punto de giro dentro de sus acciones y estrategias. A partir de este momento, distintos territorios definen sus estrategias para recuperar las tierras

²⁹⁶ Canal UCR, *Foro de Reflexión sobre los Hechos de Violencia en Centroamérica*, accedido 16 de enero de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=S-HmR2GaxSs>.

²⁹⁷ Mujeres originarias, «Comunicado de Prensa. Mujeres Originarias Bribris Defensoras del Territorio Ancestral de Salitre», 2015, <http://www.radiotemplor.org/?p=3833>.

en manos de no indígenas. Salitre es uno de los territorios que ha tomado medidas como la recuperación de tierras, con el fin de que se retiren personas que identifican como finqueros o terratenientes, que reclaman las tierras como suyas.

Dentro de los acontecimientos que se denuncian en el comunicado, se encuentran: quema de casas, ataques contra un hombre indígena recuperador de tierras, quien “fue marcado con un fierro caliente para marcar ganado”²⁹⁸; desalojos por parte de la policía; persecución por parte de terratenientes no indígenas. Además, se denuncia la existencia de “amenazas de perpetrar violencia sexual contra mujeres defensoras de derechos humanos y recuperadoras de territorios”²⁹⁹.

Entre las demandas que realizan al Estado costarricense se encuentran: “el desalojo de los finqueros en cumplimiento de la Ley Indígena”, garantizar la protección y seguridad de las mujeres indígenas defensoras de derechos humanos y del “territorio ancestral de Salitre”, así como el cumplimiento de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las mujeres (CEDAW).

El comunicado es firmado por “mujeres originarias Bribris defensoras del Territorio Ancestral de Salitre”, y es acompañada por las firmas de organizaciones de Costa Rica y Guatemala, entre ellas la Red de Mujeres Rurales de Costa Rica, el programa Palabra de Mujer de Canal 15, Universidad de Costa Rica, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Colectiva La Tule, Mujeres Teribe Broran de Térraba Orcuo Ware Dbon, Coordinadora de lucha Sur-Sur, Radio 8 de octubre, feministas independientes; y en el caso de Guatemala la Asociación Grupo Integral de Mujeres Sanjuaneras (AGIMS),

²⁹⁸ Mujeres originarias.

²⁹⁹ Mujeres originarias.

integrante de la Alianza frente a la Criminalización de Defensoras y Defensores de Derechos Humanos en Guatemala, y Feminismo Comunitario Guatemala.

Además del comunicado anterior, existe una Declaración Política, firmada en San José Costa Rica, el 25 de noviembre de 2015 por la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario-Guatemala, la Asociación Grupo integral de Mujeres Sanjuaneras (AGIMS)-Guatemala, Mujeres por la verdad y la Justicia MUJEMAYA-Guatemala, Mujeres en defensa por la Vida y la Naturaleza, San Rafael Las Flores Guatemala, Departamento Ecuménicos de Investigaciones (DEI).

En esta declaración, se establece:

Nosotras mujeres plurales, indígenas, negras, afrodescendientes, mestizas, urbanas, rurales, feministas, lesbianas, niñas y abuelas, hoy nos autoconvocamos para conmemorar, junto a otras hermanas del mundo, este día. Nuestra conmemoración es política y de denuncia ante los efectos del sistema patriarcal sobre nuestro territorio cuerpo-tierra.

(...) nos declaramos en resistencia permanente ante las diversas formas de violencia patriarcal que se manifiestan contra nuestros cuerpos, porque aportamos para la vida en el planeta. Y nos declaramos en resistencia permanente ante el saqueo y el despojo de los bienes naturales en territorios indígenas como es el caso de Salitre en Costa Rica y todos los territorios de Abya Yala. Denunciamos que las políticas neoliberales de desarrollo en la región son una amenaza para la vida en las comunidades y son una forma de violencia territorial contra los cuerpos que ahí habitan y contra la tierra.

Nos acuerpamos con las hermanas de Salitre, hermanas mayas, xinkas, y mujeres que en todo el continente están sufriendo persecución, ataques, riesgos, amenazas, criminalización y judicialización en la defensa de su territorio cuerpo y su territorio tierra. Juntas nos hacemos fuerza y nos energetizamos para seguir caminando, porque vale la pena vivir. (...)

Invitamos para que otras mujeres que nos escuchan y les invitamos a que se organicen, que se acuerpen con otras mujeres en la comunidad y en lo urbano, para denunciar las formas de violencia que viven y demandar a las instancias de los Estados, que deben proteger a las mujeres (...) ³⁰⁰

El comunicado concluye con la frase Defensa y recuperación de nuestro territorio cuerpo-tierra, que es una de las frases emblemáticas utilizadas por el feminismo comunitario en Guatemala. Se encuentra tanto en comunicados de AMISMAXAJ, como en los de Tz'kat, Red de sanadoras ancestrales.

3.1.4. El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) ha sido, entre el 2013 y el 2017, un espacio de encuentro de mujeres indígenas y afrodescendientes, y algunas mujeres mestizas. Por ejemplo entre el 27 y 30 de noviembre de 2015 se realizó “Encuentro de mujeres indígenas, espirituales y sabidurías”, con participación de 33 mujeres indígenas y afrodescendientes de distintos pueblos de Abya Yala. ³⁰¹ En el boletín informativo correspondiente a esta actividad se afirma:

Somos mujeres que luchamos contra megaproyectos: construcción de tranvías, canales interoceánicos, minas, hidroeléctricas. Que participamos en la recuperación de territorios ancestrales, de las prácticas de cuidado de la vida, del reconocimiento de los pueblos ante estados racistas. Nos encontramos en la lucha contra los monocultivos de palma, piña, soja y sus repercusiones en la autonomía alimentaria y la salud de los pueblos desgastada por tanto agrotóxicos.

Mujeres campesinas, urbanas, cooperativistas, artesanas, tejedoras, agroecólogas, sanadoras, organizadoras de tejido social, teólogas, académicas, tuvimos en común la convocatoria de nuestras

³⁰⁰ Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario et al., «Declaración política en el marco de la conmemoración del 25 de noviembre día internacional de la no violencia contra las mujeres», 25 de noviembre de 2015.

³⁰¹ DEI, «Encuentro de mujeres indígenas, afrodescendientes, espiritualidades y sabidurías», 2015.

ancestras y la revitalización de su memoria, dignidad y resistencia. Aprendimos a repensar la muerte y cuestionar la convención social de vivirla con dolor y tristeza, para resignificarla, ahora en transformación y acompañamiento de nuestras ancestras como guías que nos ayudan en las luchas que nos toca vivir³⁰².

Entre el 2013 y el 2017 se han establecido una serie de contactos, alianzas y encuentros con intelectuales y activistas de pueblos indígenas³⁰³, entre ellos diversos encuentros con Lorena Cabnal. Cabe destacar que el DEI es una organización que surge de la teología de la liberación, y que, aunque se encuentra en Costa Rica, cuenta con perspectiva latinoamericana³⁰⁴.

A manera de síntesis, la revisión documental realizada permite identificar la existencia, en el caso de Costa Rica (2006-2017) de las mujeres indígenas como sujeto político. Se encuentran relatos de mujeres que se identifican a sí mismas como mujeres indígenas y realizan desde ahí sus procesos de reivindicación y acción, ya sea dirigida al ámbito institucional o bien de denuncia del Estado costarricense.

Las fuentes primarias revisadas permiten detallar lo planteado por Robles³⁰⁵, sobre la legislación relativa al voto de las mujeres indígenas, que según afirma ocurrió con la regulación de su cedulación, en 1991. Lo señalado por mujeres indígenas en la carta a la Asamblea Legislativa en el año 2008, permite indicar que en el caso del pueblo ngöbe esto ocurre posteriormente, con el reconocimiento de su nacionalidad como costarricenses, en 1993³⁰⁶.

³⁰² DEI, 1.

³⁰³ Entre ellos diversos encuentros con Lorena Cabnal.

³⁰⁴ También Julieta Paredes tuvo una breve estadía en el DEI en este periodo. Se realizó una actividad pública en conjunto con la Escuela de Psicología y el Proyecto Kioskos Socioambientales, de la Universidad de Costa Rica, el día 25 de setiembre de 2014, en Audiovisuales de la Biblioteca Luis Demetrio Tinoco.

³⁰⁵ INAMU, «Encuentro Nacional de Mujeres indígenas».

³⁰⁶ INAMU.

Por otra parte, se puede concluir que para el año 2015, existen señales de articulación entre organizaciones de mujeres indígenas en Guatemala que reivindican como identidad política el feminismo comunitario, y organizaciones de mujeres indígenas, pero también feministas, mestizas y urbanas en Costa Rica.

Aunque no se hace énfasis en el apartado sobre este punto, cabe señalar que, de manera paralela, organizaciones feministas que no trabajan directamente con mujeres indígenas continúan con sus acciones de organización e incidencia. Ha ocurrido ya una institucionalización del movimiento, y una profesionalización, aunque ya en los primeros años de la década de 2010 es evidente la disminución en fondos de cooperación para el desarrollo que se destinan a organizaciones en Costa Rica.

Es necesario señalar, tal y como lo indica Sagot³⁰⁷, que esta época está marcada por el neoliberalismo, la desigualdad y un paulatino fortalecimiento de los fundamentalismos religiosos en la región.

3.2. Caso Guatemala (2003-2017)

Tal y como se indica en el capítulo anterior, en el caso de Guatemala las discusiones en torno a género y etnicidad, así como las tensiones y cuestionamientos hacia el feminismo por parte de mujeres indígenas, estaban ya presentes desde años anteriores. Entre los años 2003 y 2017 las fuentes revisadas permiten afirmar la existencia de amplios y complejos debates, diversas acciones, así como teorizaciones en torno a los conceptos género y etnicidad, tanto por parte de mujeres indígenas, mujeres mayas, feministas urbanas, mestizas o ladinas. Se señalan a

³⁰⁷ Sagot, «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica»; Sagot, «La democracia en su laberinto: el neoliberalismo y los límites de la acción política feminista en Centroamérica».

continuación algunos de estos debates y planteamientos, sin pretensiones de exhaustividad, pero sí intentando mostrar algunos nudos que se consideran relevantes para el estudio.

Ana Silvia Monzón, feminista, académica, publica, entre el año 2004 y el 2015, una serie de estudios que se refieren a distintos aspectos de la historia del movimiento de mujeres en Guatemala³⁰⁸. Ya en 1998 había realizado una investigación sobre participación política de las mujeres en Guatemala (1944-1954)³⁰⁹, que revisa en el año 2010³¹⁰. En la presentación de ese texto ya se refiere al racismo en la historia de Guatemala como un factor por considerar al analizar la historia de las mujeres, en especial las indígenas y mestizas. Además, se refiere a las mujeres como “un “colectivo social inarticulado” que desde diversas clases, etnias y razas ha hecho historia”³¹¹.

En tres de sus siguientes publicaciones, realizadas en el 2004³¹², 2005³¹³ y 2015³¹⁴, realiza Monzón aproximaciones sucesivas a la historia del movimiento de mujeres en Guatemala, profundizando en distintos momentos y caracterizándolo.

Para ver un recuento detallado, se sugiere ver dichas publicaciones, que proporcionan el marco general más completo identificado hasta el momento para comprender los procesos y tensiones en dicho movimiento.

³⁰⁸ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»; Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)»; Monzón, «Mujeres, género y etnia en Guatemala»; Monzón, «Entre líneas. Participación política de las mujeres en Guatemala (1944-1954)»; Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

³⁰⁹ Monzón, «Entre Líneas, Participación Política de las Mujeres en Guatemala (1944-1954)».

³¹⁰ Monzón, «Entre líneas. Participación política de las mujeres en Guatemala (1944-1954)».

³¹¹ Monzón, «Entre Líneas, Participación Política de las Mujeres en Guatemala (1944-1954)», 1.

³¹² Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

³¹³ Monzón, «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)».

³¹⁴ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

Por el momento, bastará con señalar algunas de las líneas generales para el periodo al que se refiere el apartado, con el fin de comprender algunos de los procesos que ocurrían a partir del 2003. Además, interesa destacar algunos de los nudos identificados por la autora en torno al género y la etnicidad.

Para el año 2003 empezaba ya a desgastarse el proceso iniciado con la negociación y firma de los Acuerdos de Paz, en el que emergen como actores con visibilidad social las mujeres y los pueblos originarios. En años anteriores, el Sector de Mujeres de la Asamblea de la Sociedad Civil (creado en 1994), y luego el Foro Nacional de la Mujer (que empieza a perder relevancia alrededor del 2002), habían sido espacios de convergencia de mujeres diversas, en los que también se desencadenan tensiones, entre ellas algunas relacionadas con la etnicidad³¹⁵:

Ambos espacios, con ciertas especificidades cada uno, se caracterizan por la dinámica que le imprimieron a la participación de las mujeres en el espacio público, así como por la convergencia, quizá por primera vez en la historia de Guatemala, de miles de mujeres diferentes en términos de clase, etnia, posición política, nivel educativo, edad y procedencia (urbana/rural)

Estas diferencias se fueron expresando de muchas maneras, unas derivaron en conflicto, otras en reconocimiento, pero lo que es indudable es que esas experiencias de trabajo conjunto han constituido las bases para el actual desarrollo de las mujeres³¹⁶.

Según señala Monzón, a principios del 2003, el impulso a partir de la firma de los Acuerdos de Paz se encuentra en proceso de desgaste, habían ocurrido procesos de *ongización*³¹⁷ y tecnocratización y están presentes las relaciones con la cooperación internacional, que

³¹⁵ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

³¹⁶ Monzón, 62.

³¹⁷ El término se refiere a la institucionalización de los movimientos, en este caso feminista y de mujeres, por medio de Organizaciones No Gubernamentales (ONG).

aunque apoyaron a las mujeres, han sido también cuestionadas por la desmovilización y mercantilización que implicaron las relaciones establecidas con las agencias de la cooperación. Surgen iniciativas locales, en un contexto en el que están aún presentes el conservadurismo, las huellas de la guerra y la pobreza y pobreza extrema, en especial en el caso de las mujeres indígenas.

Si en los años 1980 el movimiento feminista estaba conformado en su mayoría por mujeres urbanas, profesionales, de clase media o media alta, para el año 2015 el movimiento se había diversificado, y se manifestaban claramente “diferencias, tensiones e incluso rupturas, tanto en lo interno como en la relación con otros movimientos sociales”³¹⁸.

Existen, para el 2015, diferencias en el movimiento de mujeres, que parten de los distintos énfasis de sus demandas. Las principales tensiones que identifica Monzón en este momento son de carácter étnico/cultural/racial; en torno a debates pendientes en torno a sexualidad, cuerpo y erotismo; y demandas en torno al silenciamiento del lesbianismo como propuesta política³¹⁹.

Entre el 2003 y el 2015 describe también otros procesos importantes para el estudio:

Según la autora, en este periodo se crea la Alianza Política Sector de Mujeres; conformada “por 33 organizaciones, concentró sus esfuerzos en la formación política feminista y la creación de conocimientos; el fortalecimiento organizativo en los territorios a partir de la propuesta de la autonomía del “territorio cuerpo-tierra, memoria e historia, y el impulso del

³¹⁸ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*, 8.

³¹⁹ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

Buen Vivir como propuesta política”³²⁰. Para este momento, AMISMAXAJ formaba ya parte del Sector, según aparece en sus relatos.

La historia de la Alianza Política Sector de Mujeres aparece registrada con mayor detalle en una sistematización de su “Propuesta Política Pedagógica para el fortalecimiento del Movimiento de Mujeres y la Construcción del Sujeto Político Mujeres”, publicada en el 2006³²¹. Como se ha señalado en apartados anteriores, el Sector surge en 1994, en el marco del proceso de negociación de los Acuerdos de Paz. En ese momento se constituye en un espacio de articulación de organizaciones de mujeres y para 1996 ya conformaba una red Nacional, en la que participan tanto organizaciones urbanas, como rurales “y de diversa identidad étnica”³²². Entre 1997 y el 2000, el Sector propone la conformación del Foro de la Mujer y se propone incidir por la operativización de los Acuerdos de Paz. El Sector continúa su trabajo político de manera autónoma, a la vez que desde el Estado se continúa la implementación de políticas e institucionalización de los acuerdos, por ejemplo, mediante el establecimiento de la Secretaría Presidencial de la Mujer (SEPREM).

En el año 2000, el Sector reorienta su trabajo político organizativo, se redefine como una organización con identidad política e ideológica de izquierda, e inicia la creación de espacios de intercambio “que permitieran compartir los planteamientos de las mujeres organizadas no feministas y feministas”³²³, en los que se incorpora la necesidad de vincular, dentro de su propuesta teórico-político feminista la línea de discriminación por género, clase y etnia. En el año 2003, con limitados recursos económicos, se plantean la necesidad de reconstruir un

³²⁰ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros.*, 14.

³²¹ Lissette González, ed., *Propuesta política pedagógica para el fortalecimiento del movimiento de mujeres y la construcción del sujeto político mujeres. Parte I. Sistematización de la experiencia.* (Guatemala, 2006).

³²² González, 2.

³²³ González, 4.

“andamiaje organizativo que permitiera un trabajo constante a nivel departamental y nacional y que contribuyera al fortalecimiento del movimiento de mujeres”, se toma la decisión de impulsar la creación de metodologías y procesos participativos que dieron lugar a las Escuelas de Formación Política, decisión que se tomó en el año 2004. Estas escuelas de formación política tendrían como eje central la construcción de sujeto político, “como medio para transformar la vida de las mujeres”³²⁴. Entre el año 2002 y 2004, fueron diseñados los módulos para la Escuela de Formación Política³²⁵, y se desarrollaron a partir de octubre del 2004 en 12 departamentos, incluyendo Jalapa.

Por su parte, el periódico mensual La Cuerda, que existe ya desde 1998, mantiene sus publicaciones, reflejando de la diversidad e intereses del movimiento feminista en Guatemala. La Cuerda se describe como:

asociación guatemalteca de mujeres diversas que nos adscribimos al feminismo, entendido como una teoría filosófica y política de análisis, una práctica política a favor de la transformación social y un estilo de vida y de ser que en general buscan eliminar la discriminación y plantean igualdad entre mujeres y hombres, entre etnias y grupos sociales diversos³²⁶.

En el año 2008 La Cuerda en conjunto con la Plataforma Agraria y la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO) publican la investigación “Memorias rebeldes contra el olvido”, realizada por solicitud de Mujeres ex comabientes de

³²⁴ González, 23.

³²⁵ Lissette González, ed., *Propuesta política pedagógica para el fortalecimiento del movimiento de mujeres y la construcción del sujeto político mujeres. Parte II. Propuesta política pedagógica*. (Guatemala, 2006); Sector de Mujeres, «Escuela de formación política», 2004, Colección sobre Mujeres, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

³²⁶ Rosalinda Hernández et al., *Memorias rebeldes contra el olvido. Paasantzila Txumb'al Ti' Sotzeb' al K'U'L*. (Guatemala: Avancso, 2008), Solapa posterior.

Kumool, en su mayoría mujeres ixiles, “excombatientes y sobrevivientes de la guerra”³²⁷.

Ahí expresan estas mujeres:

Este libro, fue un proceso que empezó en Uspantán cuando fuimos a una reunión de la Red de mujeres. Comenzamos a platicar y a ver la posibilidad de que las compañeras de AVANCSO y Plataforma Agraria nos ayudaran. Después ellas hablaron con las periodistas de La Cuerda. Cuando todas ellas vinieron las primeras veces, hablamos muy claro. Traían varias ideas para recoger nuestras historias, en folletos, y periódicos, pero nosotras queríamos un libro bien hecho y completo que sirviera como reconocimiento de nuestra lucha en la montaña, que reuniera nuestras experiencias para poder heredarlo a nuestros hijos. También para que gente de otras partes pueda saber lo que pasamos, porque la guerra fue de mujeres y hombres, eso hay que explicarlo y además porque queremos recuperar esa parte de la historia para que la guerra no vuelva a pasar³²⁸.

Según señala Monzón, se crea también en este periodo la Asamblea Feminista (2007), que se transforma luego en Agenda Feminista. Este sería un espacio de diálogo para el movimiento de mujeres, del que también participa, en ese momento, AMISMAXAJ.

Las mujeres xinkas, que en décadas anteriores no aparecen como protagonistas en los debates, son mencionadas por Monzón. Tal y como indica Monzón, el pueblo xinka:

es reconocido como uno de los cuatro pueblos que conforman la sociedad guatemalteca (Acuerdos de Paz). En tiempos ancestrales, preinvasión colonial, la población xinka ocupó gran parte del oriente de Guatemala desde el valle de Motagua hasta el sur, hasta Ayampuk (cerca de la ciudad de Guatemala) y hacia el este. Su idioma es diferente a los de origen maya; éste junto a otros marcadores identitarios fueron perdiéndose con el tiempo pero, como afirma Dary (2010), la población xinka no desapareció, sino que adoptó la vestimenta e idioma castellano que, seguramente, les ha hecho

³²⁷ Hernández et al., *Memorias rebeldes contra el olvido. Paasantzila Txumb'al Ti' Sotzeb' al K'U'L*.

³²⁸ Hernández et al., 8.

parecer mestizos, y así, poco a poco, fueron borrados de los registros oficiales aunque no de la memoria colectiva de sus propias comunidades³²⁹.

En el año 2016, publica Fuentes un artículo referido específicamente a las luchas del feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala, donde aborda “las reacciones de las mujeres xinkas y mestizas en torno a la actividad extractivista minera en los municipios de Mataquescuintla y Jalapa (Jalapa) y San Rafael Las Flores (Santa Rosa)³³⁰”, como parte de una investigación de la autora sobre “el territorio, la identidad xinka y conflictividad social³³¹”. En este artículo, entre otros aspectos, se refiere al proceso de organización y reivindicaciones de “un pequeño, pero importante grupo grupo de mujeres xinkas (...) que resisten y transgreden³³²”.

Tanto el Sector de Mujeres, como la Asociación Feminista La Cuerda, participan, junto con otras organizaciones (Asociación de Mujeres de Petén Ixquik; organizaciones indígenas y campesinas: Comité de Unidad Campesina (CUC), Fundación Rigoberta Menchú Tum; Asociación para la promoción y el desarrollo de la comunidad Ceiba; Asociación Maya Uk'u'x b'e; Asociación de Servicios Comunitarios de Salud (ASECSA)) en la Conferencia Nuevo Baqtun, espacio de reflexión y articulación política (2012-2014), que buscó potenciar articulaciones y alianzas entre movimientos sociales feministas y de pueblos indígenas de Guatemala, así como la coordinación y unidad de acción entre expresiones organizadas de ambos movimientos, tal y como es reseñado por Monzón, a partir de una entrevista con María Dolores Marroquín, en el 2015³³³:

³²⁹ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*, 24.

³³⁰ Fuentes, «¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala», 17.

³³¹ Fuentes, 17.

³³² Fuentes, 20.

³³³ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

Nos encontramos en múltiples espacios de lucha, y actuamos juntas y juntos, no solamente en el espacio de la Confluencia, sino en actividades de reflexión y acción política alrededor de nuestras propuestas fundamentales: la defensa del cuerpo, el territorio, la dignidad, la memoria, las cosmovisiones, el cuidado de la vida (personas, seres, naturaleza), como propuesta que nos identifica y une. Para esta etapa próxima nos hemos propuesto como objetivo general "Contribuir desde la Confluencia Nuevo Baqtun a la construcción y reconstitución del sujeto plural emancipador, a través de discusión, impulso de alianzas múltiples y acción política"³³⁴

Otros procesos de organización de mujeres indígenas ocurren, en este periodo, de manera paralela. Entre ellos, el Movimiento de Mujeres Indígenas TZ'UNUNUJA' IXTZ'UNUN, nace en el año 2007, y, según afirma la organización, articula, para el año 2007, a "más de 80 organizaciones conformadas por Mujeres Mayas, Garífunas y Xinkas, ubicadas en 13 departamentos del país"³³⁵. Esta organización publica, en el año 2013 y en conjunto con el Proyecto Miriam, dos documentos que se refieren a la violencia contra las mujeres indígenas y la atención por parte de autoridades ancestrales mayas. Estas publicaciones se realizan con apoyo de agencias de cooperación internacional. En el momento en que concluye el trabajo de campo para la presente investigación, en mayo de 2018, la organización se encuentra activa, y se presenta de la siguiente manera:

La naturaleza del Movimiento de Mujeres Indígenas TZ'UNUNUJA' es de carácter colectivo, comunitario y transformador de las tradicionales relaciones de poder, exclusión y racismo histórico³³⁶.

Articula a una serie de organizaciones de mujeres indígenas de pueblos distintos, en torno a la defensa de sus derechos individuales y colectivos, sin posicionarse como organización

³³⁴ Monzón, 29.

³³⁵ Movimiento de Mujeres Indígenas TZ'UNUNUJA' y IXTZ'UNUN, *Investigación sobre la situación de las mujeres garífunas frente al sistema de justicia en Livingston, Izabal*, s. f.

³³⁶ «Movimiento de Mujeres Indígenas TZ'UNUNUJA'», s. f.

desde el feminismo. Por el contrario, en este caso, sus integrantes han enfatizado en la necesidad de realizar su accionar como mujeres indígenas, sin mediaciones externas, y realizando sus propias interpretaciones sobre la realidad³³⁷. Entre sus acciones se encuentra, en el 2017, la incidencia para la creación de una recomendación del Comité CEDAW, específica sobre los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas³³⁸.

El grupo de Mujeres Mayas Kaqla' también se encuentra activo en el momento en que se realiza la investigación y se encuentran también disponibles algunas de sus publicaciones³³⁹. Se señaló anteriormente que Kaqla' surge en el marco de procesos de formación para mujeres, en la segunda mitad de 1990, y en ese momento reúne propuestas de mujeres maya en torno a género, clase y etnicidad. Diez años después, sistematizan su propuesta³⁴⁰. La organización como tal no se identifica como feminista, aunque algunas de sus participantes sí se identifican de esa manera.

Otras autoras se posicionan de manera crítica³⁴¹. Tal es el caso de Cumes, quien, según Monzón³⁴², señala que las mujeres indígenas con frecuencia son tratadas por feministas como hijas o como hermanas menores, antes que como pares.

En 2009 afirma Cumes, citada por Monzón, que

³³⁷ Juana Sales, comunicación personal, Ciudad de Guatemala, 11 de mayo de 2018.

³³⁸ Juan Gasparini, *Entrevista a Juana Sales Morales, integrante del movimiento de mujeres indígenas*, accedido 10 de junio de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=0XC0QjmBpFs>.

³³⁹ Mujeres maya Kaqlá, «Mujeres mayas, universo y vida». 2009, http://bd.cdmujeres.ucr.ac.cr/sites/default/files/documentos/publicaciones/master_final_kinojibal_qatit.pdf; Mujeres maya Kaqlá, «Rub'eyal Qak'aslemal. Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos» (Cuidados de Edición: Tania Palencia, 2010).

³⁴⁰ Mujeres maya Kaqlá, «Rub'eyal Qak'aslemal».

³⁴¹ María Íñigo Clavo, «Conversación sobre epistemología Maya, teoría postcolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes», *Re-visiones* 0, n.º 7 (22 de diciembre de 2017), <http://www.re-visiones.net/ojs/index.php/RE-VISIONES/article/view/238>.

³⁴² Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros*.

(...) no hay ninguna organización de mujeres mayas que se asuma institucionalmente como feminista. Sin embargo, hay mujeres mayas feministas en diversos espacios, desde quienes se identifican con el feminismo de la igualdad, hasta quienes sustentan otros feminismos como el feminismo decolonial, postcolonial o el feminismo de la diferencia, una diferencia que "no justifica un trato desigual sino la que busca procesos liberadores".³⁴³

Otras cuestionan, con sus propuestas teóricas, las formas de comprensión desde algunos feminismos en relación con las mujeres de pueblos originarios³⁴⁴. Es el caso de Gladys Tzul, quien analiza el entramado comunitario del cual las mujeres indígenas forman parte, y desde el cual realizarían su accionar³⁴⁵.

Según concluye Monzón³⁴⁶, el movimiento de mujeres en Guatemala continúa, pese a contradicciones, tensiones, disidencias e impugnaciones.

La etnicidad como factor de tensión en el periodo 2003-2016 amerita un análisis particular.

El estudio documental realizado para este periodo permite identificar una serie de discusiones y nudos importantes en las relaciones interétnicas en Guatemala. El trabajo de Monzón³⁴⁷ es particularmente esclarecedor en este sentido. La autora se enfoca en "los vínculos entre mujeres diferenciadas étnicamente, pero que se relacionan políticamente en un espacio determinado como el movimiento de mujeres"³⁴⁸.

³⁴³ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*, 25.

³⁴⁴ Gladys Tzul Tzul, *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*. (Guatemala: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Editorial Maya Wuj, 2016); Gladys Tzul Tzul, *Defender la tierra: estrategias políticas comunales para la reproducción de la vida* (San José, 2015), <https://www.youtube.com/watch?v=iiwigwJSo0I>.

³⁴⁵ Tzul Tzul, *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*.

³⁴⁶ Monzón, *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala*.

³⁴⁷ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

³⁴⁸ Monzón, 134.

A partir de su investigación, realizada en el 2003 y publicada en 2004, señala una serie de aspectos interesantes en relación con dichas tensiones: (a) El debate sobre relaciones interétnicas cobra auge en las décadas anteriores al 2003, en un contexto en el que las relaciones estarían marcadas por el racismo y la desigualdad étnica. (b) Es evidente una brecha entre indígenas y ladinos, así como inequidad entre grupos étnicos. (c) Se construye un discurso sobre lo maya vs. lo ladino, sin identidad propia. (d) Se construye una dicotomía entre lo maya/indígena y lo mestizo/ladino. (e) Se plantean cuestionamientos a dicha dicotomía, a partir de la diversidad del ser ladino o del ser indígena. (f) En algunos casos se plantea una resignificación de la identidad étnica que se está apenas nombrando. (g) Las desigualdades de clase o étnicas otorgan privilegios a algunas personas, según su situación. (h) Las mujeres no escapan a dichas desigualdades. (i) No existe una categoría mujer que reúna todas las experiencias de las mujeres, que varían según su situación (j) la bipolaridad indígena/ladino, en el caso del movimiento de mujeres crea focos de tensión.

Con el fin de profundizar sobre las relaciones interétnicas, la autora realiza una serie de entrevistas, las que analiza, concluyendo que: (a) Destaca en las entrevistas el diálogo indígenas/mayas vs. ladinas/ mestizas, sin tanta profundidad sobre garífunas y xinkas. (b) Las mujeres garífunas y xinkas luchan por su visibilización y su ubicación en el “orden étnico, simbólico, político y social que hasta hace muy poco tiempo las ocultaba”³⁴⁹. (c) Existen nudos de tensión en el accionar político entre mujeres. (d) Ladinas y mestizas entrevistadas hacen opción por el feminismo, sin mucha claridad sobre cómo ubicarse étnicamente y cómo vincularse con otras a quienes apenas se está conociendo “en un plano inédito de relación política”. (e) Se encuentra una definición de la identidad ladina y/o mestiza como una “nada

³⁴⁹ Monzón, 136.

histórica y social”. (g) Se identifica un desbalance entre una definición étnica muy marcada en el caso de indígenas y mayas y desdibujada en el caso de ladinos/as y mestizos/as. (h) Se encuentran representaciones sobre lo indígena/maya como puro, superior y lo ladino como impuro. (i) También aparece lo ladino como negación de lo indígena. (j) Visión dicotómica oculta y minimiza la gran diversidad étnico-cultural que caracteriza al país. (k) La vivencia cotidiana de la sociedad guatemalteca, y los discursos indicados anteriormente, “constituyen el escenario que marca las relaciones interétnicas entre mujeres”³⁵⁰. (l) La complejidad encontrada en las entrevistas cuestiona de alguna manera la dicotomía indígena-ladino prevaeciente en la sociedad guatemalteca.

En relación con las relaciones intergenéricas, la autora identifica, en los discursos de las mujeres entrevistadas: (a) Que señalan la existencia de machismo y desvalorización de las mujeres; (b) En el caso de las mujeres indígenas, que los hombres las señalan como ladinas si se separan o hacen cuestionamientos a su cultura. (c) Que las mestizas también expresan temor de nombrarse feministas, por el estigma que esta identificación puede conllevar.

Algunos de estos puntos se pueden verificar en las Memorias del Conversatorio Feminista de Guatemala³⁵¹, un espacio de encuentro y discusión, constituido principalmente “por mujeres ladino-mestizas, que empezamos a encontrarnos para estudiar, para dialogar, para conocer lo que decían las otras y para reconocernos más entre nosotras”³⁵². Ya en marzo del 2001 aparecen en la Memorias del Conversatorio algunas referencias a cuestionamientos y tensiones relacionados con género y etnicidad, entre ellos, en el 2011: (a) La idea de que el tema de género no forma parte de la identidad maya, que el problema es de los ladinos. (b)

³⁵⁰ Monzón, 138.

³⁵¹ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.»

³⁵² «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.», 8.

Las tensiones en torno a la identidad étnica por parte de mujeres indígenas hacia las ladinas, que habrían ocurrido ya desde el encuentro de Montelimar, y que sugieren confrontaciones por parte de mujeres indígenas hacia las ladinas para que analizaran su identidad, así como la conclusión de que como mujeres indígenas “no nos corresponde”³⁵³ ser sus salvadoras. En el año 2004, según las memorias³⁵⁴, se discute en el conversatorio la tesis de Ana Silvia Monzón que se reseña anteriormente³⁵⁵. Se reconoce en la discusión la diversificación del movimiento de mujeres, así como tensiones y un reclamo, cada vez más frecuente de que “en el movimiento no se reconocen las especificidades, que se actúa sobre la base de un ser mujer homogéneo que no contempla las diferentes necesidades, entre otras, de mujeres rurales, urbanas, profesionales, de diferentes edades, pertenencias étnicas y experiencias vitales”³⁵⁶. Esta discusión suscita, en al menos una de las participantes, un deseo de continuar profundizando al respecto, lo que se refleja en una nota enviada posteriormente a las integrantes del conversatorio, en la que una de las participantes, Lidúvina Méndez, apunta hacia la necesidad de “reflexionar sobre nuestra identidad étnica”³⁵⁷, y aquello que aporta la identidad étnica al feminismo.

En el año 2010, una conversación con mujeres mayas y mestizas, es registrada por Francesca Gargallo, intelectual y feminista italo-mexicana³⁵⁸. En esta conversación con mujeres mayas de diversos pueblos y mestizas que las acompañaron, se plasman algunas inquietudes y cuestionamientos en torno a: (a) El nombrarse feminista para una mujer maya y las implicaciones que esto tendría. (b) La exclusión y el racismo, “la homogeneización de las

³⁵³ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.», 38.

³⁵⁴ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.»

³⁵⁵ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

³⁵⁶ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.», 79.

³⁵⁷ «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.», 70.

³⁵⁸ Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala*.

prioridades del feminismo y el tutelaje” (c) El racismo internalizado. (d) Los privilegios de ser ladina/mestiza (e) La mirada descalificadora del feminismo hacia las mujeres mayas (f) El paternalismo en el discurso feminista, “me genera choque que me vean como quien necesita que ejerzan su tutela”. (g) Los prejuicios y estereotipos racistas de mujeres feministas. (h) Lo individual, lo colectivo y familiar. Participaron en ese diálogo, según afirma Gargallo:

junto conmigo, mi hija Helena Scully (...), la feminista negra hondureña Melissa Cardoza, la poeta queqchí Maya Cú, la filósofa k'iche' Gladys Tzul, la activista indígena urbana de origen kaqchiquel Estela Acajum, la mestiza o, más bien “des-latina” como se define a sí misma Anaité Galeotti, la educadora popular y poeta queqchí Adela Delgado Pop, la antropóloga k'iche' Dorotea Gómez, la comunicóloga Quimi de León y la socióloga y “feminista en construcción permanente” Lili Muñoz³⁵⁹.

Finalmente, se deben resaltar los planteamientos de María José Rosales y María Dolores Marroquín, integrantes de La Cuerda, en un artículo publicado en el 2015, sobre racismo y ladinidad³⁶⁰. Las autoras plantean en este texto sus perspectivas sobre la construcción ladina como identidad política, señalando que esta

se basa en el deseo de la blancura, es la síntesis del racismo. Enseña a menospreciar el trabajo del otro, sostiene relaciones verticales, fomenta ser obedientes u obedecidos bajo un sistema clientelar, busca el servilismo, insulta para inferiorizar; es individualista, y ante todo hegemónica³⁶¹.

En este sentido, las autoras plantean que las mujeres ladinas serían mujeres hegemónicas, que no reconocen las diferencias, que miran a las mujeres indígenas desde la otredad y subsumen sus necesidades en las propias, desde una posición de privilegio, que dificulta el

³⁵⁹ Gargallo, 231.

³⁶⁰ María José Rosales y María Dolores Marroquín, «Lo ladino: operante del racismo», *La Cuerda. Miradas feministas de la realidad.*, febrero de 2015, Año XVII No. 175 edición.

³⁶¹ Rosales y Marroquín, 5.

diálogo horizontal. Las autoras defienden en el artículo una des-ladinización, que implicaría “vernós como pares con las mujeres mayas, xinkas y garífunas”³⁶², reconocer a las indígenas como sujetos epistémicos. Finalmente, se cuestionan sobre la construcción de una identidad mestiza como propuesta política, no tanto como forma de nombrarse, sino como una manera de “des-estructurarnos ese deseo a la blancura, esa negación de la india en nosotras”³⁶³ y de “sembrar desde esta tierra originaria que nos da vida”³⁶⁴.

Como se ha planteado a lo largo del presente apartado, durante el periodo 2003-2016 el movimiento de mujeres en Guatemala se diversifica, así como sus propuestas y posicionamientos. Las tensiones existentes comienzan a explicitarse y teorizarse, incluyendo reflexiones en torno a lo mestizo/ladino, y el papel del racismo en las relaciones interétnicas en el movimiento de mujeres.

3.3. Conclusiones sobre este capítulo

-Se logra realizar una caracterización de procesos de encuentro entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en el caso de Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017), así como de desencuentros y tensiones que se manifiestan en esos contextos. En ambos es clara la existencia de discursos en torno a las mujeres indígenas, así como de discursos que reivindican el lugar de mujer indígena o mujer maya como identidad política.

-Las diferencias contextuales parecieran ser menos marcadas que en años anteriores, aunque son plausibles en Guatemala las huellas de la guerra. En estos primeros decenios del siglo XXI, ambos países son marcados por las políticas neoliberales y los conflictos territoriales

³⁶² Rosales y Marroquín, 5.

³⁶³ Rosales y Marroquín, 5.

³⁶⁴ Rosales y Marroquín, 5.

tanto como la criminalización de la protesta se encuentran, con mayor o menor intensidad, en ambos contextos.

-Las tensiones en torno a la etnicidad aparecen con mayor visibilidad en el caso guatemalteco, en el que también se teoriza en torno al racismo, la racialización, o las relaciones entre género e identidad. Los cuestionamientos de mujeres ladino/mestizas en torno a su identidad, o sus lugares de privilegio aparecen con claridad en este periodo, así como cuestionamientos hacia feminismos que se consideran hegemónicos.

-En el caso de Costa Rica, muchas de estas discusiones no están aún presentes, y algunas se vislumbran en los casos estudiados, con base en los cuales se construye el Capítulo 3 de la investigación.

IV Capítulo. Académicas feministas y mujeres indígenas en Talamanca (2006-2016) y feminismo comunitario desde mujeres mestizas, xinkas y maya-xinka en Guatemala (2003-2017)

La recepción de pensamiento, como en toda comunicación, es (...) un acto de interpretación activo, que resignifica el sentido del mensaje o discurso.

(Franzé, J.³⁶⁵)

(...) reconocernos las mujeres originarias como sujetas epistémicas, con derecho epistémico, (...) nos permite tener entonces como una autonomía interpretativa del mundo indígena, ¿quién me va a decir a mí, hoy por hoy, que no puede cuestionar fundamentalismos étnicos?, ¿esencialismos?, siendo una mujer indígena, viviendo en comunidad y viviendo las múltiples opresiones que vivo como mujer indígena, que no media, por pasar, digamos, por que lo diga una mujer blanca, o que lo diga una mujer ladino-mestiza urbana.

(Cabnal, L.³⁶⁶)

El presente capítulo tiene como objetivo describir los encuentros, procesos de colaboración y creación de pensamiento en dos casos específicos: La extensión universitaria y acción social impulsada por académicas feministas en Talamanca (2007-2016) y el feminismo desde mujeres xinkas y maya-xinkas en Guatemala (2003-2017), que se identifican como feministas comunitarias. Se pretende dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo se puede caracterizar el encuentro entre mujeres bribri y cabécar y académicas feministas en el caso de Talamanca (2007-2016)? y ¿Cómo ocurre el proceso organizativo de mujeres xinkas en Guatemala (2003-2017)? En particular, se aborda el proceso organizativo de la Asociación de Mujeres de Santa María Xalapán (AMISMAXAJ) (2003-2015), y se hace referencia al

³⁶⁵ Franzé. «El problema de la existencia de una tradición propia de pensamiento latinoamericano».

³⁶⁶ Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka, en entrevista realizada por el programa Palabra de Mujer, Canal 15 de la Universidad de Costa Rica, en octubre del 2013.

surgimiento de Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del feminismo comunitario, en Guatemala, territorio que reivindican en sus relatos como *Iximulew*.

Las fuentes para la elaboración de esta sección, son los relatos de las protagonistas de estos encuentros, disponibles en artículos, pronunciamientos, publicaciones, recursos audiovisuales, registros de actividades, entre otros, todos de carácter público. Se privilegia en este capítulo la selección de documentos que relatan la historia desde la perspectiva de las mismas actoras. Aunque también se consideran otras fuentes, primarias y secundarias, que permiten complementar la información.

La presunción inicial es que, en el encuentro e interlocución entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, ocurren procesos de intercambio de ideas, creación de pensamiento y acción política conjunta. A la vez, que estos encuentros pueden suscitar tensiones, contradicciones y dificultades que pueden movilizar, obstaculizar o dinamizar la interacción. Se presentan a continuación los resultados del análisis, en primer lugar, del caso de Costa Rica, y posteriormente el de Guatemala. Finalmente, se establece un contraste entre los casos estudiados.

4.1. El trabajo conjunto de académicas no indígenas con mujeres bribri y cabécar en Talamanca (2006-2016)

El apartado que se presenta a continuación se construye a partir de los artículos académicos y de divulgación escritos por académicas *no indígenas* participantes directas en el proceso de colaboración con mujeres bribri y cabécar en el periodo indicado. Se incluyen relatos de mujeres bribri que formaron parte de este encuentro, contando para ello con su

consentimiento. Cabe señalar que los relatos se refieren al proceso de encuentro y surgimiento de sus organizaciones, así como al trabajo conjunto con universidades estatales.

4.1.1 Relatos sobre el encuentro y procesos de trabajo conjunto

Según afirma Ana Rosa Ruiz Fernández, en un artículo publicado en el 2009³⁶⁷, el trabajo con mujeres indígenas por parte del que en ese momento se llamaba Programa de Equidad de Género del ITCR, da inicio en el año 2008. En palabras de Ruiz:

Desde 1998, la Oficina de Equidad de Género ha trabajado estas brechas de género por medio de procesos de capacitación a adolescentes de alto riesgo, es decir, con baja escolaridad y excluidas del sistema educativo por su condición de madres. A esta población se le ofreció todas las condiciones para su permanencia: cuidado de hijos e hijas, materiales, aulas especializadas (...), alimentación y transporte. Este apoyo integral permitió una permanencia de casi el 90% y que obtuvieran un título en áreas técnicas, a saber, mantenimiento de computadoras, diseño de Web, técnico en Administración y Computación.

De 1998 a 2005, esta estrategia generó una capacidad en la Oficina de Equidad de género para atender y trabajar con poblaciones de una alta vulnerabilidad educacional. Por ello, a partir del 2007 se empezó a explorar y visitar las poblaciones indígenas y en particular, a los grupos de mujeres organizadas³⁶⁸

Para ese momento, señala Ruiz³⁶⁹, existían ya asociaciones de mujeres que se habían agrupado con el fin de hacer frente a “la situación de pobreza de la población indígena”³⁷⁰, con las cuales se propone un plan piloto para “generar una experiencia de apoyo, formación

³⁶⁷ Ruiz Fernández, «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas».

³⁶⁸ Ruiz Fernández, 91.

³⁶⁹ Ruiz Fernández, «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas».

³⁷⁰ Ruiz Fernández, 93.

y asesoría para los esfuerzos que muchos grupos de mujeres están realizando en los pueblos indígenas para salir de la pobreza que vive su región”³⁷¹, con el apoyo de un proyecto conjunto entre el Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR), el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional de Costa Rica (IEM-UCR) y Fundecooperación-Programme for South-South Cooperation Funds.

El proyecto, según indica la autora, inicia con tres grupos de mujeres indígenas que ya habían definido su área de interés: el Grupo de Mujeres de Chöup, cuyo proyecto es de turismo sostenible, el Grupo de Mujeres de Soki, que había iniciado un proyecto de agricultura orgánica y Grupos de mujeres de Amubri, que tenían un proyecto de reciclaje de desechos sólidos.

Un artículo escrito por Liddiethe Madden, del Instituto de Estudios de la Mujer (IEM), de la Universidad Nacional (UNA), se refiere también a este proceso, cuyo inicio fecha en el año 2008, y que se habría realizado con el financiamiento del Consejo Nacional de Rectores de Costa Rica (CONARE), y otros fondos de dicha universidad. El aporte en ese momento del IEM sería en el acompañamiento a huertos orgánicos. El proyecto, según señala, se mantuvo activo durante los años 2008, 2009 y 2010, y en julio del 2011 se conformaría la Asociación Red todas y todos somos sembradores.

El inicio de la participación por parte del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM) de la Universidad de Costa Rica (UCR), se encuentra reseñado en artículos escritos por Adriana Rodríguez, psicóloga y docente, colaboradora del CIEM y profesora de la Escuela de Psicología.

³⁷¹ Ruiz Fernández, 94.

En palabras de Rodríguez, el encuentro ocurre de la siguiente manera:

Desde una apuesta feminista participativa, que combina tecnologías de la información y comunicación con otras formas de hacer arte como el teatro y la fotografía, el CIEM desarrolla desde el año 2009 un proyecto con mujeres indígenas bribris en el cantón de Talamanca, en alianza con la Oficina de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica, esto en el marco de las iniciativas interuniversitarias de desarrollo regional de CONARE.

Esta iniciativa nació a partir del trabajo sistemático que el CIEM ha mantenido con mujeres de la provincia de Limón desde hace aproximadamente cuatro años, específicamente en la prevención de la violencia contra las mujeres y la defensa de sus derechos humanos fundamentales.

Nuestro primer encuentro con mujeres indígenas fue en el 2008, a través de la participación del CIEM en la Estrategia de atención a mujeres en condiciones de vulnerabilidad social del INAMU, esta experiencia con mujeres de las comunidades de Amubri, Siböju y Gavilán Canta nos evidenció la necesidad de hablar sobre las violencias que viven las mujeres indígenas y desde ahí empezamos a pensar cómo hacerlo.

Tanto Rodríguez, como Víquez³⁷², se refieren al proyecto iniciado en el 2009, que sería el momento inicial de trabajo conjunto con mujeres indígenas en Talamanca. El proyecto se titula “Construcción conjunta de estrategias para la prevención y abordaje de la violencia contra las mujeres en la provincia de Limón”³⁷³. Rodríguez se refiere a ello en un artículo publicado en el año 2012:

situadas en la casa Iriira Alakölpä Ú hemos compartido con mujeres, jóvenes, niñas y niños de distintas comunidades indígenas en Amubri, Schuabb, Soki, Cachabri y Tsuri. Durante el año 2011 continuamos trabajando en el fortalecimiento de un grupo de mujeres lideresas, con ellas abordamos

³⁷² Víquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense».

³⁷³ Adriana Rodríguez, «Mujeres contra las violencias: compartiendo y construyendo con mujeres indígenas bribris.», en: *¿Articular la vida desde el CIEM?: seis años de la Boletina Informativa, 2009-2014*, ed. Martínez Rocha, 2012; Víquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense».

distintas temáticas relacionadas con la igualdad de género y los derechos de las mujeres; incluyendo la salud sexual y reproductiva, un tema aún silenciado para muchas mujeres indígenas (...)

El relato sobre este momento inicial aparece también en un artículo publicado por Rodríguez en el 2017:

Desde una iniciativa de este quehacer universitario, en el año 2009 iniciamos el acercamiento a mujeres indígenas del cantón de Talamanca, ubicado en el Caribe sur de Costa Rica, con el proyecto “Construcción conjunta de estrategias para la prevención de la violencia contra las mujeres en Talamanca”. Este surge por iniciativa de un equipo de docentes e investigadoras del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM) y la Oficina de Equidad de Género del Instituto Tecnológico de Costa Rica, frente a la preocupación por la violencia que afecta a las mujeres indígenas en esta zona. Así, desde una perspectiva feminista y una metodología participativa, se desarrolló un proceso dirigido a la construcción colectiva de alternativas para el abordaje de la violencia contra las mujeres en comunidades como Suretka, Amubrí, Shuabb, Yorkín, Tsuirí, Söki y Kachabri.

Señala que participaron en el proyecto además “la antropóloga Mónica Quirós, la socióloga Shi Alarcón, la comunicadora Rebeca Arguedas y las psicólogas Laura Queralt y Nioe Viquez”³⁷⁴. El artículo de Rodríguez, que será retomado más adelante, hace referencia a los cuestionamientos que suscita este proceso de encuentro³⁷⁵. También Viquez³⁷⁶ identifica en el 2013 algunas de estas inquietudes, al igual que Quirós, en el 2012³⁷⁷.

³⁷⁴ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios», 99.

³⁷⁵ Rodríguez, «Mujeres indígenas contra las violencias: Buenas prácticas en el fortalecimiento de redes comunitarias para la promoción de los derechos humanos de las mujeres.»; Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

³⁷⁶ Viquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense».

³⁷⁷ Mónica Quirós, ed., *Sa 'tsini'ña. Nuestra memoria. Mujeres bribris detrás de las cámaras.*, 2012.

Algunos de estos cuestionamientos toman fuerza a partir del encuentro con autoras como Mercedes Oliveira, reseñado en un artículo de divulgación escrito también por Rodríguez, y publicado por el CIEM en agosto de 2011:

En mayo pasado la presencia de Mercedes Oliveira y su generosa conferencia nos conmovió a todas las personas que la escuchamos. Nos movilizó inquietudes y respuestas y más aún, nos dejó preguntas necesarias para las feministas que hemos trabajado con mujeres indígenas, las que acompañamos procesos con mujeres de sectores populares, las feministas académicas, feministas activistas y aquellas que sin saberlo también piensan como feministas... No podíamos dejar pasar tan lúcido intercambio sin retomar, en un espacio con puntos y comas, la mirada clara y sensible de Mercedes hacia los feminismos indígenas³⁷⁸.

Aparte de los de Oliveira, aportes de Lorena Cabnal se reflejan en publicaciones como la de Víquez³⁷⁹, en el 2013 y la de Quirós³⁸⁰, en el 2016, lo que refleja la existencia de procesos de encuentro e interlocución.

Otros dos proyectos en Talamanca fueron financiados también por el Programa de Regionalización de CONARE: “Redes locales para la gobernabilidad autónoma, la defensa de los territorios indígenas y la relación universidad-comunidad desde la perspectiva de la interculturalidad” (2012-2013) y “Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar” (2014-2016)³⁸¹. El segundo en continuidad del primero y con el trabajo conjunto de la UNA, UCR y UNED.

³⁷⁸ Adriana Rodríguez, «Apuntes sobre feminismos indígenas: un feminismo con nombre propio», en *¿Articular la vida desde el CIEM?: seis años de la Boletina Informativa, 2009-2014*, ed. Martínez Rocha, 2011, 47.

³⁷⁹ Víquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense».

³⁸⁰ Quirós, «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.»

³⁸¹ TEC, «Talamanca capacidades socio organizativas | TEC», 2016, <https://www.tec.ac.cr/talamanca-capacidades-socio-organizativas>.

El Proyecto Kioscos Socioambientales de la Universidad de Costa Rica también participó, en el año 2012, en la organización de un encuentro sobre luchas y resistencias de mujeres bribri y cabécar, en colaboración con el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM), en las instalaciones de la Asociación de Turismo Rural Comunitario *Stibrawpa*. Participaron compañeras de organizaciones como Iiriria Alalkölpa Ú, Asociación Comunitaria de Ecoturismo y Agricultura Orgánica de Shuabb, Talamanca por la Vida y por la Tierra, la Asociación Stibrawpa y Acomuita, entre otras.³⁸²

En el año 2013, aparece publicado un nuevo artículo de Ana Rosa Ruiz, de la Oficina de Equidad de Género del ITCR, quien sintetiza la historia del proyecto, desde el año 2008, haciendo énfasis en los logros alcanzados. Este breve recuento permite situar en el 2008 el inicio de la construcción del Centro de Capacitación *Iiriria Alakolpa Ú*, que traduce como “Tierra mujeres casa”, en alianza con los grupos de mujeres y con el apoyo de Fundecooperación, el Ministerio de Trabajo y el Instituto Costarricense de Electricidad (ICE). Este centro de capacitación es gestionado por un comité de administración conformado por mujeres indígenas. En el 2011 dos de las organizaciones fundadora han asumido la administración del centro, el cual ofrece formación de guías turísticos indígenas, en computación, y administración de empresas. Para el 2012 el grupo de mujeres lidera la administración del Centro de Capacitación.

En una sistematización posterior de la experiencia, publicada en el año 2017, Ruiz presenta un recuento más detallado del proceso mediante el cual se construye, con participación de

³⁸² Encuentro de luchas y resistencias de mujeres bribris y cabecar en Talamanca.
<http://kioscosambientales.ucr.ac.cr/noticias/noticias-sobre-kioscos/1420-encuentro-de-luchas-y-resistencias-de-mujeres-bribris-y-cabecar-en-talamanca.html>

mujeres indígenas bribri, el Centro de Capacitación Iriria Alakölpá Ú³⁸³. Según señala Ruiz, fue en el año 2007 que, en una reunión convocada por una agencia de cooperación, realizada en la capital, donde conoció a tres mujeres indígenas, provenientes de territorio Telire en Talamanca. En una conversación con ellas, comentan las dificultades que tienen para acceder a financiamientos, debido a que no cuentan con computadora, ni conocimientos básicos en informática, así como dominio técnico para formular los proyectos. Una de ellas, Cleotilde Mayorga, de la comunidad de Amubri, mostró interés por formular un proyecto conjunto. “Rosa Angélica, una mujer joven, ingeniera, se mantuvo en contacto para coordinar la primera visita a Talamanca”³⁸⁴, según relata Ruiz. En sus primeros encuentros con Cleotilde surgía el interés por aspectos culturales del pueblo bribri, así como “los intentos por tener un proyecto que mejorara la condición de todas las mujeres”³⁸⁵.

Cleotilde era en ese momento presidenta de la Cooperativa Autogestionaria de Mujeres Trabajadoras R.L. y fue con ella con quien llegaron a la comunidad de Amubre. Identifican en conjunto la necesidad de tener un trabajo remunerado en Talamanca, “y un ingreso para no salir de Talamanca porque nos pagan mal y nos maltratan”³⁸⁶

Plantean en este momento un proyecto al Consejo Nacional de Rectores (CONARE), con el fin de implementar un plan de capacitación durante el 2008. Posteriormente se obtuvieron fondos de la Vicerrectoría de investigación y Extensión del ITCR, y del Programa Sur-Sur administrado por Fundecooperación. Al inicio se reunían en aulas y luego en la biblioteca de la Escuela Bernardo Drüig, pero luego buscaron un terreno para construir el Centro de

³⁸³ Ana Rosa Ruiz, «Centro de capacitación Iriria Alakölpá Ú. La ruta hacia su construcción por mujeres indígenas», en *Sistematización de experiencias: una mirada al trabajo interuniversitario desde la extensión y la acción social* (Heredia, Costa Rica: Editorial del Norte, 2017), 22-43.

³⁸⁴ Ruiz, 26.

³⁸⁵ Ruiz, 27.

³⁸⁶ Ruiz, 28.

Capacitación. En julio del 2008 habían conseguido ya un terreno, donado por una persona de la comunidad y se había definido el diseño realizado inicialmente por estudiantes del ITCR y rediseñados por una Ingeniera en Construcción, Teresa Retana, egresada del ITCR. En julio de ese año, los tres grupos de mujeres con los que se construyó el proceso se reunieron para ponerle nombre: Iriria Alakölpá Ú (tierra, mujeres, casa), con el siguiente significado:

Iriria: La tierra es protagónica en la cultura bribri, es el origen y lo que sustenta los clanes. La tierra se hereda a las personas del clan, tienen un significado cultural muy fuerte “Para los indígenas la tierra es nuestra madre de ella se provee todos los alimentos. Lo que es producto de una niña Iriria de acuerdo con nuestras historias indígenas” (Ellis, 2008)

Alakölpá: Ellas querían que se reflejara en el nombre que el proyecto ha sido y sigue siendo liderado por mujeres

Ú: Casa, expresa los espacios culturales más importantes de la cultura. El ú Sure es el espacio donde se reúnen para cantar y bailar, por eso no podía faltar esa palabra³⁸⁷.

Este proceso es relatado por Ruiz en una entrevista realizada el día 25 de mayo de 2018:

(...) todo viene de cómo se forma la Oficina de Equidad de Género, desde el primer momento que se forma aquí en el Tecnológico fue siempre con actores externos, principalmente mujeres. La Oficina nace trabajando con mujeres adolescentes y eso hasta ahorita, es decir, la oficina no tiene significado sin ese contacto externo con grupos de mujeres.

Al inicio fue una oportunidad con la Unión Europea, que venía con un proyecto centroamericano en donde lo que querían era fomentar que las mujeres adolescentes se incorporaran en las áreas técnicas. Entonces siempre hemos estado participando en reuniones y en el 2007 nos convoca una institución internacional, de estas que financian principalmente a mujeres, a una reunión y ahí en la reunión, día, uno se encuentra con muchas conocidas, con muchas organizaciones que hemos venido trabajando, más con este proyecto que te digo de mujeres adolescentes, hemos trabajado con aquella

³⁸⁷ Ruiz, 37.

organización Procal, la casa AMES, CEFEMINA, Alianza de Mujeres, un montón de organizaciones. Entonces claro, una llega y conoce a muchas de estas compañeras de estos proyectos pero había tres mujeres indígenas, totalmente apartadas pero ahí estaban. Entonces cuando fue ya el receso, nos tomamos un café y yo me acerqué y les pregunté cómo veían esa reunión, porque cuando empezaron a cada una le regalaron un lapicero, y en ese lapicero está el link de la página web, donde ustedes pueden entrar y bajar el formulario, y es facilísimo, facilísimo, claro, obviamente facilísimo para organizaciones que ya están conformadas, organizaciones que estamos en este tipo de reuniones y con cierto nivel educativo. Entonces yo me les acerqué y les dije ¿Cómo ven ustedes esta reunión? Y la típica respuesta –todo muy bonito- y entonces les digo ¿pero ustedes van a participar? ¿Van a llenar el formulario para pedir recursos? Y me dicen –vea, en primer lugar nosotras no tenemos computadora y si tuviéramos no sabemos usarla, y esto no lo entendemos- entonces yo les dije ¿A ustedes no les interesaría que nos sentáramos a elaborar un proyecto en conjunto? Es para que nosotras detectando sus necesidades, escribiéramos el proyecto, entonces mostraron mucho interés y me dieron su teléfono. Como en ese momento era explorar sus intereses, yo tenía que desplazarme a Talamanca con mis recursos porque si no es un proyecto ya inscrito, con el visto bueno de alguna instancia, pues yo no puedo trasladarme en horas laborales. Entonces una egresada del tecnológico que siempre me había dicho –Ana, el día que tú quieras elaborar un proyecto, contá conmigo porque a mí me gustaría trabajar algún día contigo- entonces ya la llamé y le dije –Mirá Rosa Angélica, esto es una posibilidad ¿Qué te parece si nos vamos para Talamanca? Yo no conozco ¿vos conoces? Y mira tengo estos tres números, entonces me dijo perfecto, yo me pongo detrás de ellas- y solamente una le expresó interés, las otras no tanto. Después me di cuenta, entrando tantas veces, que era ACOMUITA que ya era una organización que ya recibía fondos, entonces no le interesaba ya tanto porque ya ellas estaban con esa dinámica donde es la gente que les llega a dar porque ya hay una organización formal, pero la otra señora no, era una indígena que de hecho esta en la galería de las mujeres, fue con ella con la primera que entré a Talamanca y entonces Rosa Angélica la contacta. Sabemos que es la dinámica que hay en Puerto Viejo, muchas mujeres indígenas que llegan a limpiar como empleadas domésticas que llegan a las cabinas y en ese momento ya estaban en esa función, entonces ahí la recogimos en Puerto Viejo y nos fuimos un fin de semana para Talamanca, nos hospedó en su casa, ella empezó a convocar mujeres, ella ya tenía una organización de mujeres

trabajadoras, era una cooperativa, y así arrancamos conversando y así empezamos tomando nota ¿Qué tipo de intereses tenían? Estábamos empezando de cero, absolutamente de cero en un intercambio y por supuesto nosotras conociendo por primera vez Talamanca, recorriendo todo el lugar caminando, conociendo a las señoras. Entramos varias veces porque la idea era conocer esa realidad de ellas, viendo posibilidades ¿Cuáles eran las próximas convocatorias de proyectos con CONARE, con FUNDECOOPERACIÓN? Siempre hablando con todo mundo. En ese momento Rosa Angélica no tenía un empleo, entonces ella decía que no importa, que ella se quedaba ahí para empezar a hablar con todas las mujeres, y ella fascinada con el lugar y más que Cleotilde nos daba una habitación, y conociendo a las mujeres ya nos daban otros espacios, y entonces la primer puerta que se nos abrió fue la de Fondos de Sistema, y como la Oficina de Equidad es una instancia administrativa, tuvimos que pedir ayuda a instancias de aquí. La dicha de tener el centro de vinculación que nos diera la oportunidad de por medio de ellos presentar el proyecto, y con esos fondos ya pudimos acceder, la Vicerrectoría de Investigación de aquí del TEC, y ya teniendo esos recursos porque arrancamos con talleres con mujeres y cómo íbamos elaborando con ellas los proyectos, las necesidades, se nos abrió la posibilidad de presentar un proyecto grande de cooperación, y revisando el proyecto nos daba dos opciones, no solamente era un fondo que te permitía contratar personas, materiales en general, sino además la posibilidad de construir, entonces cuando yo vi que había recursos para construir era lo idea, era la posibilidad más fantástica, yo decía para que las mujeres tengan un espacio para encontrarse, un espacio seguro, un espacio donde pudiéramos hacer mil cantidad de talleres, entonces era como un sueño hecho realidad³⁸⁸.

Otras organizaciones feministas contribuyeron a que se realizara el proyecto. Por ejemplo, para presentar la propuesta a Fundecooperación, era necesaria una contraparte en Bután o Benín. En ese momento, CEFEMINA se contacta con Ana Rosa para ofrecerle una posibilidad de colaboración:

³⁸⁸ Comunicación personal, 25 de mayo de 2018, Instalaciones de Oficina de Equidad de Género, Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR). La entrevista completa se dona, con autorización de la persona participante, al Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

(...) justo en esos momentos me consulta CEFEMINA que si no tenemos interés en hacer una relación con una organización en Benín, justo en ese momento cuando la misma Fundecooperación me había dado ya un contacto, yo le había escrito y no teníamos respuesta. Inmediatamente llamo a esta organización, hicimos el contacto y comenzamos fuertemente a tener relación, entonces con esa misma plata ya sea yo o alguna persona, [debía] ir a Benín a trabajar con la organización. Por dicha conseguí a una compañera de aquí del tecnológico, que es profesora, Roxana Reyes, que es una feminista y parte activa. Imagínate que yo le dije ¿estarías interesada en ir a Benín a hablar con la organización para formular un proyecto? Y (...) y logramos que la organización se interesara³⁸⁹

Otra mujer más, también feminista, colabora en el diseño del Centro de Capacitación. Poco tiempo antes de iniciar la construcción, era necesario realizar algunos cambios en el diseño,

(...) entonces llamé a una amiga que también es feminista y que ella es ingeniera en construcción, entonces llegué con los planos de los estudiantes y me dice –Ok si, ya tengo la idea ¿Qué necesitas?– Entonces le dije que van a haber computadoras, y necesito una sala donde solamente estén las computadoras, entonces me dice –bueno, en el diseño que hicieron los estudiantes lo hicieron ras del suelo. En primer lugar aquí hay que hacer un cambio y estamos hablando de Talamanca entonces tiene que ser algo a lo alto así que en eso va a cambiar. Lo otro es que el equipo electrónico no puede estar en el primer piso, tiene que estar en el segundo- y ella mismo lo iba dibujando, yo le iba explicando que era lo que yo necesitaba y ella me lo iba dibujando, dibujando y dibujando.

Desde la perspectiva de N., una de las mujeres bribri que participan en este encuentro, el relato sobre los inicios se describe de la siguiente manera:

(...) yo veía que Ana Rosa y ellos habían venido luchando, luchando para que se haga algo bueno, una casa, y trabajar con las mujeres, cuando ellas empezaron a entrar yo vi que era importante involucrarme, desde antes que existiera la asociación ellas entraban, les cuidábamos los materiales. Yo fui conociendo a Rosa Angélica y ellas cuando trabajaban en la Escuela. Había mucha dificultad para dar capacitaciones, no había dónde, tenían una casa en Asomubri, que es otro grupo, ellos iban

³⁸⁹ Ana Rosa Ruiz, Comunicación personal, 25 de mayo de 2018

ahí pero ya se fue integrando más mujeres, (...) entonces no cabían, de ahí se pasaron para la escuela, la biblioteca, de ahí las profesoras pidieron permiso para dar los talleres. Entonces Ana Rosa empezó a buscar un posible terreno y enlazar a ver quién le podía donar a uno, pero que sea para la comunidad porque jamás la universidad iba a poder pagar, entonces encontraron a Róger y Víctor, que tenían ya el Koswak, que ya tenían esa casita del centro ya montado para hacer ese proyecto de turismo, (...) y Róger les dice: ah, ustedes quieren hacer un edificio para que las mujeres tengan y también para capacitarlas y para que quede algo también como para la comunidad. Entonces Rosa Angélica le dice: “sí, ahorita lo que nos urge es tener un lote, porque no encuentro donde, (...) entonces dice mi hermano está bien, déjeme hablar con mi papá, mi papá es un señor que le gusta donar, él es como mi abuelo, era donante de terrenos a gente para hacer proyectos de desarrollo para la gente de Talamanca”, entonces lo donó. Dice mi papá: “está bien, dígame a la persona que venga a hablar conmigo y junto con ustedes vamos a llegar a un acuerdo, ya que quiere algo para la comunidad, algo bueno para que las mujeres tengan, para que las mujeres lleguen ahí a capacitarse, ahí a aprender cosas buenas, es interesante, entonces yo voy a ceder el terreno”. Entonces ellos hablaron ahí, esto y esto, “lo voy a donar, porque yo he tenido esa visión de que a Talamanca vaya un desarrollo y si es esa visión como estoy viendo es para las mujeres, pues como a mí me nace es bonito, que bonito pues, entonces yo el día de mañana que me muero yo sé que dejé algo para mi pueblo, dejé algo para mi comunidad, un desarrollo. Entonces ahí fue donde mi papá donó el terreno y ahí después fue cuando ellos entraron, tocaron puertas con las Universidades otras y entonces ya se fue formando. En ese entonces estaba la asociación de Soki, entonces yo viendo la necesidad digo yo: ¿Pero yo qué estoy haciendo aquí? si esto va a ser de la comunidad, yo quiero también ser parte, ayudar, buscar a ver qué temas hablan, sobre esos temas que van a dar en las capacitaciones, es interesante, son formaciones que a uno le pueden servir (...). Entonces fue tanta la importancia que yo dije “no, yo me voy”, ahí me fui involucrando³⁹⁰

³⁹⁰ Entrevista realizada por Nioe Viquez en el año 2012, se incluye este extracto con el consentimiento de la mujer participante.

El Centro de Capacitación Iriia Alakölpá Ú, se inauguró el 14 de febrero de 2009. En ese mismo año se planificaron dos tipos de actividades: cursos de capacitación para todas las mujeres y cursos para las mujeres que asumirían la administración del centro.

Algunos relatos de las mujeres bribri que participan de estos encuentros aparecen en registros audiovisuales como la memoria visual Sa'Tsini'Ña³⁹¹, que incluye fotografías tomadas por las mujeres bribri, retratando sus propias realidades, y recoge algunas breves palabras que describen “cómo se sintieron siendo fotógrafas en lugar de ser fotografiadas”³⁹².



Ilustración 2. Talleres de fotografía en Talamanca 1, 2009. Fotografía: Mónica Quirós.

³⁹¹ Quirós, Sa'tsini'ña. *Nuestra memoria. Mujeres bribris detrás de las cámaras.*; Programa ICAT, Universidad Nacional, *Ser joven y mujer indígena*, accedido 28 de enero de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=1dUcmzSd1vU&feature=youtu.be>.

³⁹² Quirós, Sa'tsini'ña. *Nuestra memoria. Mujeres bribris detrás de las cámaras.*, 7.



Ilustración 3. Talleres de fotografía en Talamanca 2, 2009. Fotografía: Mónica Quirós

Un relato más sobre el proceso aparece en un artículo de divulgación del ITCR firmado por Laura Queralt, de la Oficina de Equidad de Género del ITCR y Shirley Alarcón de la Escuela de Idiomas y Ciencias Sociales³⁹³ de la misma universidad. Ambas realizan una valoración de los resultados de la iniciativa “Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar para la defensa de los derechos y la sostenibilidad de los proyectos grupales desde una perspectiva intercultural”, cuyo antecedente directo sería

la experiencia adquirida desde el año 2009 en este territorio indígena, y particularmente de la experiencia realizada durante los años 2013 y 2014 mediante la iniciativa del PRI: “Redes locales para la gobernabilidad autónoma (...)”, llevada a cabo por cuatro de las universidades públicas. Durante este tiempo el trabajo permitió un diálogo permanente con personas indígenas comunitarias que han participado como sujetos centrales en la definición de sus necesidades y prioridades.

Además, se logró gestionar un proceso participativo local, donde mujeres líderes indígenas de territorios Bribri y Cabécar, representantes de 18 comunidades, construyen una agenda política de cara a la participación en el Encuentro Nacional de las mujeres organizado por el INAMU en el año

³⁹³ Laura Queralt y Shirley Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales», *Investiga. TEC*, 2016.

2014. El objetivo era evaluar una de las normativas internacionales en materia de violencia de género: la *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres* (Convención Belem do Pará), en el cumplimiento de sus 20 años de creación y de ratificación por parte de Costa Rica

Tanto Ruiz³⁹⁴ como Queralt y Alarcón³⁹⁵ identifican una serie de lecciones aprendidas a partir de estos procesos de encuentro y colaboración, aspecto que será retomado más adelante.

Según una nota publicada por el ITCR, el 2016 se ha definido “como un año de cierre final de todo el proceso y así se ha planteado a las personas participantes”³⁹⁶. En ese mismo año, se consolida legalmente la Federación de Mujeres Bribris³⁹⁷.

El trabajo realizado en el marco del proyecto “Redes locales” se encuentra también registrado en material audiovisual: “Nuestras voces, nuestras imágenes, nuestros derechos. Prácticas audiovisuales de jóvenes indígenas en Talamanca”, como el resultado de un proceso de capacitación en comunicación facilitado por Rebeca Arguedas y Mónica Quirós³⁹⁸, en el que participan once personas jóvenes indígenas de cinco comunidades, quienes definieron los contenidos y tratamiento de los temas, entre ellas Zenovia Fernández, mujer joven cabécar de la comunidad de Gavilán Canta quien presenta en uno de los vídeos su punto de vista sobre el significado de ser mujer cabécar³⁹⁹:

E: ¿Qué piensa usted sobre cómo se identifican las mujeres cabécares en los aspectos culturales?

³⁹⁴ Ruiz, «Factores críticos en una extensión tecnológica. El caso de Talamanca en el Programa de Regionalización Interuniversitario».

³⁹⁵ Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales».

³⁹⁶ TEC, «Talamanca capacidades socio organizativas | TEC».

³⁹⁷ TEC.

³⁹⁸ ICAT, «Nuestras voces, nuestras imágenes, nuestros derechos», accedido 28 de enero de 2018. <http://www.icat.una.ac.cr/ICATsite/proyectoRegionalizacion.html>.

³⁹⁹ Programa ICAT, Universidad Nacional, *Ser joven y mujer indígena*.

Z.: Puedo destacar eso primero, ¿qué es ser mujer indígena cabécar, ¿verdad? Eh, tener un clan que me identifica, conocer sobre la historia, la lucha de nuestros ancestros, y actualmente la lucha también (...) Hay elementos que lo identifican como está el idioma, el idioma cabécar, que agradezco a toda mi familia que me inculcaron eso, verdad, y es un orgullo, también está lo que es el baile del sorbón, las historias, la cosmovisión indígena, verdad, que me han enseñado mis abuelos. También puedo destacar ser mujer indígena, compartir con mi familia, el hecho de poder participar en el proceso organizativo y ser directiva de la organización que representa nuestro territorio indígena,

I: ¿Puedes decirme cuáles son esas diferencias que tienen las mujeres indígenas cabécares y un poco de su problemática a diferencia de otros pueblos?

E: Hay mujeres que luchan, hay grupos organizados de mujeres, de hecho, hay un grupo de mujeres organizado que se llama (menciona el nombre en cabécar), que se llama defensoras de la tierra, que ellas luchan aquí, de hecho están elaborando muchos proyectos importantes, la problemática también con la tierra, verdad, que ya se está perdiendo el respeto, lo sagrado, verdad, para nosotros como es la tierra, como es la naturaleza, creo que también, la cultura, verdad, el idioma también.

Otra entrevista se realiza con motivo del cierre del proceso desarrollado en 2014, mediante la elaboración de un mural comunitario en las instalaciones de la Asociación de Desarrollo de Territorio Cabécar (ADITICA)⁴⁰⁰:

E1.: Esta es una iniciativa de la comunidad apoyado por la universidad, entonces, hemos estado trabajando en diferentes procesos [aparecen imágenes de los talleres realizados en el Centro Iriira Alakölpá U], talleres y capacitación, y entonces este mural es para presentar los derechos que tenemos como mujeres, verdad, y la importancia de las mujeres en la comunidad. También podemos representar la importancia de nosotras como, al adquirir conocimiento, de estudiar, salir adelante, la importancia de la mujer en la cultura cabécar o bribri independientemente. Nosotros como pueblos indígenas tenemos, primeramente, no olvidar de dónde somos, quienes somos, y que todas esas influencias y esta problemática que se está dando como la violencia contra la mujer no sé, trabajar en conjunto, luchar, participar en los diferentes procesos, podemos buscar las soluciones posibles y,

⁴⁰⁰ ICAT, «Nuestras voces, nuestras imágenes, nuestros derechos».

digamos, transmitirles un conocimiento, un buen ejemplo a nuestros futuros, verdad, a la juventud, a la niñez. (...)

E 2: La experiencia que me deja esto es que, como mujer, y como mujeres que somos todas las que hemos estado en este proceso, que valemos, y por lo tanto tenemos el derecho de que se nos respete y seamos escuchadas [aparecen imágenes de mujeres bribri y de talleres de formación], y tener el conocimiento de muchas cosas que antes desconocíamos todas, creo que merecemos el respeto como cualquier mujer ante cualquier lugar que vayamos y estemos presentes [imágenes de niños y jóvenes varones y mujeres pintando el mural].

E 3: Yo siento que últimamente los jóvenes están desinformados un poco, y además no quieren integrarse a los procesos organizativos, entonces yo pienso que sí es importante conocer todos esos temas, más ahora que estamos en un tiempo donde se está dando mucho la violencia doméstica, porque nosotros tenemos que conocer los derechos tanto de hombres como de mujeres, verdad, y la población joven también tiene que reconocer y respetar esos derechos [dice unas palabras en idioma cabécar]. Gracias.

Finalmente, se cuenta con el relato de Nora Páez⁴⁰¹, de la organización *Siwakabata*, una de las fundadoras de la Federación de mujeres bribri⁴⁰²:

Yo me enteré que estaban dando una capacitación, mi hija me dice “mami, fijate que las muchachas de la universidad van a dar un taller pero no sé de qué es, ¿porqué no vas a ese taller? (...) Ellas sólo trabajaban con Amubri y otras comunidades más allá, Katsi, Yorkín y esas comunidades. (...) Me dice: “dígame, llame a L.”, entonces yo llamé a L. y le digo: “L., oí que va a dar un taller, quiero participar”, “Sí, sí, sí, me dice, venga, ¿usted tiene organización” entonces le dije que sí, me dijo que ella había venido aquí a buscar la lista de organizaciones de mujeres y no le habían dicho de mí nada, entonces le digo que sí, que tenía una organización, pero que la Asociación de Desarrollo no

⁴⁰¹ Estuvo de acuerdo con que se incluyera su nombre en el documento.

⁴⁰² Según lo indica Nora Páez, algunas organizaciones no se han integrado porque no cuentan con los requisitos legales para incorporarse a la Federación; es requisito, por ejemplo, que cuenten con cédula jurídica. Señala que para ese momento existen alrededor de veinte organizaciones de mujeres bribri.

tiene registrada todas las organizaciones, ellos no tienen nada de eso, seguro hicieron una lista rapidita (...) y ahí empecé. (...) eso fue en el mes de, va a hacer un año.

Los inicios de la Federación son relatados por ella de la siguiente manera:

Bueno nosotras fuimos a ese foro de la Ley Belém do Pará⁴⁰³. Nos preguntaron en las capacitaciones si conocíamos esa ley, ellas nos explicaron que era una ley que tenía 20 años, y que es una ley para defender los derechos, para la violencia contra la mujer, y que nosotras teníamos derecho de participar en ese foro, entonces sacamos, habían sesenta mujeres, en esas sesenta mujeres sacamos las partes de, cómo te digo, las agresiones, la violencia, de las necesidades que pasamos nosotras las mujeres en el territorio, ahí habíamos mujeres bribri y mujeres cabécares, donde vimos que podíamos llevar esas necesidades para presentarlo y solicitar que nos ayuden. Ahí delegaron propietarias y suplentes, entonces me mandaron a mí, a M., a una muchacha de Monte Sión, bueno, eran tres de la zona cabécar y tres de la zona bribri. Fuimos seis, estuvimos allá, nos reunimos, en ese momento estaba la ministra saliente que estaba saliendo, la ministra de la condición de la mujer estaba terminando, o sea ya estaba Alejandra⁴⁰⁴ como ministra, estuvimos reunidas con ellas dos, les presentamos... las de la universidad, L. y S. nos ayudaron mucho a presentar las necesidades de la violencia hacia la mujer. Cuando nosotras regresamos con toda la información que pedimos allá, porque allá solicitamos que Alejandra nos apoyara con todas las necesidades, fue por eso cuando sale las mujeres con las botas puestas, porque le dijimos "así como usted se puso las botas para ir al territorio a pedir un voto, vuélvase a poner las botas porque nosotras estamos con las botas bien puestas. Entonces vinimos al territorio, nos preguntamos ¿cuál es el paso a seguir? Bueno, hay que llamar a las compañeras para darles la información, de lo que pasó, de lo que habíamos hecho, qué nos dijeron, qué vimos, qué podíamos hacer. Entonces le dijimos a L.: "L., bueno, necesitamos reunirnos", nos ayudaron con S. a buscar y a reunirnos. Nos reunimos, y ya les dimos informe las que fuimos allá, (...) y ya, se terminó. Y nos quedamos pensando, bueno, yo al menos en mi caso, que yo tengo mi organización, la otra tiene su organización, la otra tiene su organización, y todas

⁴⁰³ Convocado por el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU)

⁴⁰⁴ Alejandra Mora, licenciada en derecho y especialista en derechos de las mujeres, asumió este cargo el 8 de mayo de 2014.

tenemos una organización, ¿cómo hacer una unificación de organizaciones para trabajar mancomunado, con todas las ideas y con todas las necesidades, con todos los objetivos específicos de cada organización? Entonces se me vino a la cabeza que una Federación, empecé a comunicarlo y a decir, que una Federación, y bueno, se nos vino ese caso, donde se nos hizo una denuncia pública por medio de redes sociales, que nosotras estábamos siendo manipuladas por las de la universidad, y que todo lo que se había hecho era por medio de la universidad. Entonces fue donde nos llenamos un poco de cólera y dijimos “no, vamos a llamar a las compañeras” (...). Entonces aquí mismo hicimos una reunión, estuvimos en ese momento como cincuenta mujeres, hicimos un llamado, estuvo la delegación de la Asociación de Desarrollo, la Junta Directiva en pleno, nosotras, que habíamos hecho todo lo de Belem do Pará, y las invitamos (...) y ahí le aclaramos a ellas que no fue, no es como ellas lo están viendo, nosotras tenemos mucha, tenemos muy claro, y tenemos mucha fuerza, y sabemos lo que queremos, y sabemos hacia dónde vamos, porque nosotras, las mismas necesidades, las mismas preocupaciones, las mismas agresiones, los mismos gastos y todo lo que se puede decir alrededor de nuestra vida cotidiana igual que ellas e igual que todas, y nosotras lo estamos sintiendo y por eso estamos buscando ayudar a otras mujeres. Se les hizo ver a ellas, se les dijo a ellas, entonces ahí mismo ya traíamos el documento de la Federación, dijimos que vamos a hacer una Federación de mujeres y las organizaciones presentes para trabajar. Ahí nace la Federación de mujeres.

La Federación agrupa en el año 2015, según información proporcionada por Nora Páez, a diez asociaciones de mujeres bribri⁴⁰⁵:

- Asociación agroecológica turística indígena Siwa Kabata: aire de la montaña
- Asociación Shawak: hormigas
- Asociación Ña Iasmöt: abriendo camino
- Se Amipa Tso Tyom: nuestra madre labrando la tierra
- Iyom Amipa: madre tierra
- Asociación Sosuwam Mañir: agricultores del amanecer
- Asociación Alakolpa Kanewak Nita: mujeres trabajando juntas

⁴⁰⁵ Según indica, algunas organizaciones no se han integrado porque no cuentan con los requisitos legales para integrarse a la Federación; es requisito, por ejemplo, que cuenten con cédula jurídica. Existe en ese momento, por ejemplo, una organización que no lo ha hecho porque no están al día con el nombramiento de una Junta Directiva. Señala que para ese momento existen alrededor de veinte organizaciones de mujeres bribri.

- Asociación Alakölpä Kanewak: mujeres trabajando
- Asociación Naitimi: Abuela de la Tierra
- Iyok ala: Hijo de la Tierra

Otras organizaciones estarían, en el año 2015, en proceso de incorporarse a la Federación.

Los relatos analizados permiten afirmar la existencia de un encuentro y establecimiento de procesos de colaboración entre feministas y mujeres indígenas. En algunos de los artículos se plantea como una forma de extensión tecnológica, y de la necesidad de reducir brechas de género⁴⁰⁶ y lograr una apropiación social del conocimiento, o bien, como una forma de extensión cultural universitaria con el fin de fortalecer capacidades socio organizativas en los territorios y fortalecer redes locales para la defensa de los derechos humanos de las mujeres⁴⁰⁷.

4.1.2. Sobre perspectivas teóricas y acciones

En algunos de los artículos de Rodríguez⁴⁰⁸ y el ensayo de Víquez⁴⁰⁹ existe un posicionamiento desde el feminismo. En otros, se toma como marco referencial los derechos humanos de las mujeres⁴¹⁰. Paulatinamente, a partir del 2011, aparecen en el caso de

⁴⁰⁶ Ruiz Fernández, «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas».

⁴⁰⁷ Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales».

⁴⁰⁸ Rodríguez, «Mujeres contra las violencias: compartiendo y construyendo con mujeres indígenas bribris.»; Rodríguez, «Apuntes sobre feminismos indígenas: un feminismo con nombre propio»; Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁴⁰⁹ Víquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense».

⁴¹⁰ Quirós, «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.»; Rodríguez, «Mujeres indígenas contra las violencias: Buenas prácticas en el fortalecimiento de redes comunitarias para la promoción de los derechos humanos de las mujeres.»; Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales».

Rodríguez⁴¹¹, Víquez⁴¹² y Quirós⁴¹³ referencias a feminismos desde mujeres indígenas, feminismo decolonial y cuestionamientos a los feminismos hegemónicos. En el caso de Alarcón y Queralt⁴¹⁴, se hace referencia, además de la perspectiva de género y derechos humanos, a la interculturalidad como enfoque y al Buen Vivir⁴¹⁵.

En el caso de las mujeres indígenas participantes, se identifica en sus relatos como marco teórico el enfoque de derechos humanos: se habla de derechos de las mujeres, se nombra instrumentos internacionales de derechos humanos, como la Convención Belém do Pará⁴¹⁶ y se plantean análisis sobre violencia contra las mujeres. Este discurso, sin embargo, se ajusta a las particularidades y análisis personales a partir de su realidad como mujeres bribri y cabécares.

El empobrecimiento, aunque no es nombrado de esa manera, forma parte de sus preocupaciones, ya que señalan la necesidad de contar con alternativas productivas que les permitan garantizar su subsistencia y la de sus familias. No aparecen de manera predominante discursos sobre el racismo, aparecen reflexiones sobre las prácticas culturales y su relevancia para las mujeres. En la memoria fotográfica, aparece una declaración que hace referencia a la discriminación contra las mujeres indígenas: “mi mensaje a las mujeres indígenas de todas

⁴¹¹ Rodríguez, «Apuntes sobre feminismos indígenas: un feminismo con nombre propio».

⁴¹² Víquez Moreno, «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense».

⁴¹³ Quirós, «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.»

⁴¹⁴ Ruíz, «Factores críticos en una extensión tecnológica. El caso de Talamanca en el Programa de Regionalización Interuniversitario»; Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales»; Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁴¹⁵ Ruiz Fernández, «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas».

⁴¹⁶ La Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer, también conocida como Belém do Pará, es un instrumento de derechos humanos del Sistema Interamericano, que establece el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia. Esta convención fue firmada por Costa Rica en el año 1994. «Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer», accedido 21 de junio de 2015, <http://www.oas.org/juridico/spanish/firmas/a-61.html>.

partes: por favor no se dejen discriminar por los demás, los que nos humillan. Nosotras valemos mucho”⁴¹⁷. Tampoco se encuentran en el discurso, como un aspecto relevante, reivindicaciones sobre la opresión por motivos de orientación o identidad sexual.

El posicionamiento político de las mujeres pareciera centrarse en su compromiso con la defensa de derechos humanos de las mujeres, así como la defensa y recuperación de la cultura bribri y cabécar. En el caso de las universidades, se plantea un compromiso con el acceso a la educación en las comunidades y la responsabilidad de las universidades estatales en promover el bienestar de las poblaciones vulnerabilizadas.

Las acciones identificadas en este caso son: participación en capacitaciones sobre derechos humanos de las mujeres y violencia contra las mujeres; establecimiento de alianzas universidad-comunidad; creación y fomento de actividades productivas como agricultura orgánica, turismo, u otras que permitan garantizar su subsistencia; establecimiento de demandas hacia instituciones estatales en función de sus derechos humanos. Además, existe un eje relacionado con el acceso a tecnologías de la información y comunicación que es especialmente relevante en el caso de las organizaciones vinculadas al Centro de Capacitación Iriria Alakölpá Ú, así como el fortalecimiento de iniciativas productivas.

4.1.3. Sobre posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta

Algunas de las académicas que participan en los procesos plantean en sus relatos aprendizajes a partir de la experiencia, en algunos casos referidos a aspectos éticos en la relación

⁴¹⁷ Mónica Quirós, *Sa'tsini'ña. Nuestra memoria. Mujeres bribbris detrás de las cámaras*. (San José: CIEM-UCR/Oficina de equidad de género ITCR, 2012), 34, <http://genero.homolog.bvsalud.org/lildbi/docsonline/get.php?id=2067>.

universidad-comunidad⁴¹⁸, no sólo desde el feminismo, sino referidos de manera general a las incursiones desde las universidades en el territorio. En otros, interpelaciones hacia el feminismo, tal es el caso de Rodríguez, quien expresa dos de los nudos identificados en estos procesos de trabajo con mujeres en las comunidades: la homogeneización de los temas y necesidades de las mujeres, y el “tutelaje” de las otras por parte de las feministas⁴¹⁹. Este punto se profundiza más adelante.

4.1.4. Sobre feminismo desde mujeres indígenas en el caso de Talamanca

Dentro de los discursos y marcos de referencia de las mujeres bribri y cabécar que participan en esta investigación, no aparece el feminismo como un referente teórico explícito. Sí se encuentran, sin embargo, referencias a la necesidad de apoyar a las mujeres dentro de la comunidad bribri y cabécar, en particular a aquellas que experimentan situaciones de violencia; discursos que provienen del reconocimiento de derechos de las mujeres realizado por los Estados, a partir de reivindicaciones del movimiento feminista. Su encuentro con las facilitadoras de la universidad es descrito por ellas como un proceso de capacitación, y, sobre todo en el caso de las que participan en el proceso desde sus inicios, está mediado por la consideración de que son “las profesoras”, aunque esta forma de percibir las ha ido cambiando. Es importante señalar que tampoco las identifican como *feministas no indígenas*, sino como “las muchachas de la universidad”, “las profes”, o simplemente las llaman por sus

⁴¹⁸ Ruiz, «Factores críticos en una extensión tecnológica. El caso de Talamanca en el Programa de Regionalización Interuniversitario»; Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales»;

Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁴¹⁹ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios», 104-5.

nombres, aunque está claro que son *sikuas*, que no son mujeres indígenas, que no tienen clan⁴²⁰.

4.2. Acción política y pensamiento feminista desde mujeres xinkas, mestizas y maya-xinka en Guatemala (2003-2015)

4.2.1. La Asociación de Mujeres Santa María Xalapán (2003-2015)

El periódico La Cuerda publica, en marzo de 2015, un artículo basado en una entrevista a María Jiménez, de la Asociación de Mujeres Indígenas Santa María Xalapán, Jalapa (AMISMAXAJ). Es la primera vez que se identifica una referencia a esta organización en ese periódico:

En 2003 se constituyó AMISMAXAJ a nivel comunitario, posteriormente se integró a la Alianza Política Sector de Mujeres donde se incorporó a procesos de formación y debates políticos. En 2009 en la Primera Asamblea Feminista presentó un planteamiento como mujeres xinkas, referido al patriarcado aneestral originario.

En las comunidades de Santa María Xalapán, *nosotras hemos estado silenciadas, la organización nos ha ayudado a ejercer nuestros derechos específicos como mujeres, tenemos reuniones, juntas, decidimos (...)* quien es la vicepresidenta de la asociación, *un requisito legal porque no usamos la estructura piramidal.*

⁴²⁰ La pertenencia a un clan es uno de los principales factores para definir la pertenencia al pueblo bribri o cabécar; ellas se consideran mujeres indígenas, entre otros aspectos, porque pertenecen a un clan que se transmite por vía matrilineal. Los hijos e hijas de una mujer bribri son bribri, aunque el padre no sea indígena, a la vez que los hijos e hijas de un hombre bribri solamente seguirán perteneciendo a un clan si la madre también es bribri. Se presentan algunas situaciones de mujeres que tienen padre bribri y madre no indígena, y que se autodefinen como bribri, sin embargo, no cuentan con el mismo reconocimiento dentro de la comunidad.

Antes de finalizar la conversación, **María Jiménez** señala que a través de su participación política buscan *un equilibrio en el relacionamiento entre mujeres y hombres, mantenemos la reivindicación de nuestra identidad étnica y cultural* (como pueblo, el vestuario, la gastronomía, el idioma), *defendemos la madre tierra y el cuerpo como primer territorio de las mujeres*⁴²¹.

Dos números de La Cuerda, entre los años 2015 y 2016, hacen referencia a esta organización: el primero, reseña la actividad *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*, coordinada por AMISMAXAJ en conjunto con la Alianza Política Sector de Mujeres de Guatemala y el Grupo Venancia de Nicaragua, realizado en abril de 2015 en Xalapán-Mataquescuintla, Jalapa⁴²². El segundo, se refiere a los feminismos comunitarios, refiriéndose a la historia del feminismo comunitario de Bolivia y sus procesos de construcción de pensamiento desde mujeres aymara. Se refiere posteriormente al feminismo comunitario desde mujeres indígenas xinkas en Guatemala:

Para conocer y entender los planteamientos de las feministas comunitarias en este país contamos con las compañeras xinkas que habitan en las montañas del oriente, integrantes de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, Jalapa (AMISMAXAJ), quienes se organizaron con el apoyo de Lorena Cabnal y de la Alianza Política Sector de Mujeres, donde empezaron su proceso de formación política.

La *Red de la vida* es un concepto fundamental que utilizan para referirse al tejido con forma de telaraña que *todo necesita de todo* para vivir y donde están integradas personas, seres vivos, piedras, aire, memoria, sabiduría, energías y *todos los elementos que pueden imaginar, donde no es mejor nada ni nadie, es una vida de muchos colores, todo tiene un significado*. Es allí donde se vive la comunidad.

⁴²¹ Rosalinda Hernández, «Sólo pequeñas ventanitas en la toma de decisiones», *La Cuerda. Miradas feministas de la realidad.*, marzo de 2015, Año XVII No. 176 edición.

⁴²² La Cuerda, «Camino cósmico político», *La Cuerda. Miradas feministas de la realidad.*, mayo de 2015, Año XVII No.178 edición.

El proceso organizativo y la acción política de la Asociación de Mujeres Santa María Xalapán, Jalapa (AMISMAXAJ) han generado interés por diversos motivos entre los años 2011 y 2015, lo cual se muestra en distintas publicaciones que hacen referencia a esta organización. Por una parte, se les cita en relación con las luchas frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa⁴²³; por otra, ha generado interés su propuesta feminista desde mujeres xinkas, que nombran feminismo comunitario, al igual que el feminismo comunitario desde las mujeres aymaras en Bolivia. Este interés se puede constatar en los textos de Robles⁴²⁴, Gil Junqueiro⁴²⁵ y Dorronsoro⁴²⁶. Se podría identificar la existencia de al menos dos perspectivas que se denominan feminismo comunitario, y que no están exentas de alianzas y tensiones.

La historia de AMISMAXAJ se puede reconstruir a partir de un relato presentado de manera colectiva sobre el surgimiento y las principales propuestas de la organización aparece en el documento “Tejiendo historias para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra”⁴²⁷, un material ilustrado, publicado en el 2015, en el que se entrecruzan las voces de sus distintas integrantes. También se encuentran disponibles algunas de sus declaraciones públicas⁴²⁸.

También se puede leer en entrevistas realizadas por distintas personas a Lorena Cabnal, entre el año 2011 y el 2015. Destacan entre ellas la realizada por Gargallo⁴²⁹ en el 2011 y una entrevista realizada por Falquet que se publica en el 2015⁴³⁰. Estos relatos se encuentran

⁴²³ Fuentes, «¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala».

⁴²⁴ Robles Santana, «Los feminismos comunitarios de Abya Yala. Una aproximación.»

⁴²⁵ Gil Junqueiro, «Feminismo comunitario: Una propuesta feminista de las mujeres indígenas de América Latina.»

⁴²⁶ Dorronsoro, *El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias*.

⁴²⁷ Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, «Declaración política de las mujeres xinkas Feministas Comunitarias», en *Tejiendo historias para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*., Autor y Acsur Las Segovias (Guatemala, 2015), 425.

⁴²⁸ Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán.

⁴²⁹ Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala*.

⁴³⁰ Falquet, «“ Corps-territoire et territoire-Terre ”».

además en textos escritos por Cabnal⁴³¹, apariciones en presentaciones públicas⁴³² y entrevistas televisivas⁴³³ realizadas en Costa Rica en el 2013 y 2014.

Para otra perspectiva sobre el proceso organizativo de AMISMAXAJ, sustentado en una serie de entrevistas con mujeres de esta y otras organizaciones en Santa Rosa y Jalapa, se sugiere ver el texto de Fuentes⁴³⁴.

Los relatos coinciden en que el origen de AMISMAXAJ se remonta al año 2003, en Aldea Los Izotes, con la conformación de una organización de mujeres llamada “Grupo de mujeres trabajadoras del campo Flor de Café (GOMUTRAC)”⁴³⁵, la cual sería precursora de esta organización. Aldea Los Izotes forma parte de Santa María Xalapán⁴³⁶, también denominada “La Montaña”, en el departamento de Jalapa.

Lo que motiva la conformación de este primer grupo, es, en parte, la búsqueda de alternativas frente al empobrecimiento que se vivía en ese momento en la montaña. Y complementariamente, una pregunta por los derechos de las mujeres en la comunidad.

En el libro *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*, que se presenta en el *III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos*, en abril de 2015, se narran los orígenes por parte de las integrantes de la organización. Este encuentro fue organizado con AMISMAXAJ como anfitriona, en conjunto con la Alianza

⁴³¹ Lorena Cabnal, «Feminismos diversos: el feminismo comunitario» (Acsur Las Segovias, 2010); Cabnal, «Sin que la cooperación para todo nos haya echado la mano», 2012.

⁴³² Canal UCR, *Despatriarcalización y descolonización de saberes*, accedido 6 de marzo de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=slZGpbGNH-g&t=35s>.

⁴³³ Canal UCR, *Feminismo Comunitario*, accedido 6 de marzo de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=lltk0ieb1yM>.

⁴³⁴ Fuentes, «¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala».

⁴³⁵ María Dolores Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra* (Guatemala: Maya’ Wuj, 2005); Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (Medellín: Desde Abajo, 2012).

⁴³⁶ Marroquín, María Dolores y Ozaeta, *Mujeres y la Sostenibilidad de La Vida en La economía campesina: Caso de Aldea Los Izotes. «La Montaña» De Santa María Xalapán*.

Política Sector de Mujeres y el Grupo Venancias, de Nicaragua. En ese encuentro participan, además de mujeres indígenas y mestizas guatemaltecas, una delegación de feministas nicaragüenses y algunas costarricenses.



Ilustración 4. III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos. Parque Pino Dulce, Mataquescuintla, Jalapa, 2015. Fotografía: Nioe Viquez.

El texto mencionado anteriormente⁴³⁷ entrelaza relatos narrados por María Dolores Carrillo, Bernarda López, Gilberta Jiménez, Florinda Cisneros, Seferina Pérez, Ixina Aguilar, Lorena Cabnal, e incluso por Victoria Serrano, *Mama Toya*, quien es considerada por ellas como *ancestra*⁴³⁸ y es representada como un personaje en el libro. Los relatos son acompañados por ilustraciones que representan a las personas que hablan en cada momento y que presentan imágenes de la montaña y la casa de *Mama Toya*, entre otros.

Escrito como un relato contado por *Mama Toya*, el inicio del libro presenta los orígenes de la organización:

⁴³⁷ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*.

⁴³⁸ El libro se dedica “a la memoria de nuestras ancestras xinkas: Victoria Serrano y Carmen Hernández. Quienes continúan caminando con nosotras en la montaña y en otros caminos. Con sus saberes aportamos hoy, para seguir tejiendo la recuperación de nuestros cuerpos en la Red de la Vida” Carrillo et al., 2.

(...) Hoy quiero compartir la historia de un grupo de mujeres y del camino que les ha tocado caminar hasta llegar a despertar la conciencia de un pueblo dormido; el pueblo Xinka de Xalapán. Sus saberes, su identidad, su cosmovisión, otra manera de defender el territorio, y de cómo tejieron una propuesta para sanarse sus propios cuerpos, y de cómo han ayudado a otras mujeres a sanarse.

Fíjense pues, todo comenzó un poco más debajo de mi casa, en la Aldea los Izotes de Santa María Xalapán, allá por el 2003 (...)

Por esas fechas en la montaña de Xalapán, una mujer llamada Lorena Cabnal formó un grupito de patojas y patojos, hablaba de los derechos de las niñas y los niños.

Mis nietos, y una nieta en ese entonces participaban con ella, fue ahí donde conoció a María Andrés Serrano, mi hija, y un día ella le pregunto (sic): “¿Qué bonito habla usted de los derechos de las niñas y los niños, y será que las mujeres no tenemos derechos?”⁴³⁹

Según se relata⁴⁴⁰, es a partir de ese momento, que Lorena Cabnal, junto con María Andrés Serrano, formaron en Izotes el Grupo de Mujeres Trabajadoras del Campo Flor del Café (GOMUTRAC). Esto lo hicieron

de forma calladita (...) Trabajaron sin que les echaran de ver que organizaban mujeres, porque los maridos se enojan si las mujeres se juntan porque dicen que sólo a aprender mañas van. (...)

⁴³⁹ Carrillo et al., 5.

⁴⁴⁰ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*.

Ese mismo año ocurre el encuentro con el Sector de Mujeres⁴⁴¹, un evento relevante para la organización, y que es narrado por Cabnal en una entrevista realizada en el 2011⁴⁴²:

El año 2003 fue un año muy importante para mi vida, porque en el año 2003 tuve la posibilidad de conocer al Sector de Mujeres (...) En ese tiempo yo estaba en Xalapán porque me invitaron a participar en un proceso de la Red de Comunicadores Sociales. Llegó una compañera del Sector de Mujeres y por primera vez yo oí a una feminista, en este momento ella no se nombraba como feminista pero ya llevaba planteamientos feministas y a mí me impactó tanto oírla porque ella ponía en el centro de las discusiones la situación política histórica, yo lo iba pensando en relación de la historia de despojo y opresión de los pueblos indígenas y de las mujeres en la montaña. Entonces yo dije “tengo que buscar más a estas mujeres”.

Según señalan⁴⁴³, es a partir de GOMUTRAC que se forma, el 24 de julio del 2004, la Asociación de Mujeres indígenas de Santa María Xalapán, Jalapa (AMISMAXAJ). Se

⁴⁴¹ El Sector de mujeres es una coordinadora en la que participan distintas organizaciones de mujeres en Guatemala. Sus orígenes se encuentran en los procesos de negociación de los Acuerdos de Paz: “En las negociaciones para la firma de la Paz en 1992, muchas mujeres activas en diferentes movimientos políticos conforman el sector de mujeres ante la necesidad de empujar soluciones a las problemáticas específicas de las mujeres; este sector fue parte de la Asamblea de Sociedad Civil para las mesas de diálogo. Más adelante, se nombran como una coordinadora de organizaciones para dialogar las acciones que impulsarían juntas en la democratización y agenda de los Acuerdos de Paz”. «Historia | Sector de Mujeres», accedido 6 de julio de 2015, <http://www.sectordemujeres.org.gt/quienes-somos/historia/>.

⁴⁴² Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, 171.

⁴⁴³ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*.

integran, como organización, a la Alianza Política Sector de Mujeres⁴⁴⁴, con la cual mantienen vínculos en el año 2015⁴⁴⁵.

Un documento escrito por Lorena Cabnal el año 2012 brinda algunas otras pistas acerca de los primeros pasos de AMISMAXAJ:

En el año 2013, uno de los más inmediatos pensamientos de las 377 mujeres que nos encontramos en la Aldea Los Izotes, en la montaña de Xalapán, Jalapa, fue “buscar proyectos productivos”. Movidas por el empobrecimiento, desnutrición y la hambruna, tocamos puertas en diversas instituciones de estado y estas nunca se abrieron, nos acercamos a alguna agencia de cooperación pero lo que queríamos no estaba dentro de lo que en ese momento impulsaban (...) entre otras urgencias buscábamos desde alimentos por trabajo, máquinas de coser, becas de estudio para las hijas, alimentos para personas de la tercera edad y nada, no conseguimos nada (...) Cansadas de no encontrar posibilidades de apoyos y ayudas en Jalapa o Guatemala, al final nos quedamos tranquilas, cuando luego de pensar mucho y hablar bastante dijimos entre nosotras, “bueno, lo único que hemos encontrado como apoyo es lo que nos ofrece el Sector de Mujeres, y eso también es importante porque la formación también la necesitamos” (...) Así que también reconocimos que seguiríamos viviendo empobrecidamente y teníamos que ser honestas con las que la necesidad inmediata era el hambre, así que nos quedamos entonces solo como 15 mujeres e invitamos a otras de varias comunidades con la idea de participar en una Escuela de Formación Política y llegamos a 25, con las hijas e hijos sumábamos 35. De ahí nace nuestra primera escuela en la montaña⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Se define de la siguiente manera: “Somos una alianza política de mujeres organizadas de diversas identidades, de diferentes pueblos, con diferentes idiomas, somos feministas y de izquierda. Construimos nuestro pensamiento propio y estrategias que se nutren de las experiencias de vida, los aportes de las ancestras, las teorías feministas, del materialismo histórico- dialéctico y de los saberes de los pueblos originarios. Somos una expresión del movimiento de mujeres y feminista, realizamos acciones políticas de resistencia y propuesta para que el centro del accionar sea la vida, dignidad humana y la relación armónica con la naturaleza. Estamos comprometidas con los procesos que contribuyan a los cambios sociales para terminar con el patriarcado, el colonialismo, racismo, capitalismo y lesbofobia” Alianza Política Sector de Mujeres, «Principios | Sector de Mujeres», Página Web Institucional, Sector de Mujeres, accedido 17 de mayo de 2015, <http://www.sectordemujeres.org.gt/quienes-somos/principios/>.

⁴⁴⁵ El Sector de Mujeres participa, por ejemplo, en el III Encuentro sobre El buen vivir desde las mujeres y los pueblos, mencionado anteriormente.

⁴⁴⁶ Lorena Cabnal, «Sin que la cooperación para todo nos haya echado la mano», 2012.

Este proceso, señala, les permitiría fortalecerse desde el punto de vista organizativo, fortalecerse políticamente y definir luego con mayor claridad sus acciones prioritarias⁴⁴⁷. Según se indica, lo hacen debido a que es el apoyo que logran conseguir en esta búsqueda. No había apoyo para proyectos productivos, pero la Alianza Política Sector de mujeres les ofrecía participar en escuelas de formación política, y algunas de ellas acogen la propuesta.

Lorena: Sí, yo recuerdo que cansadas de no encontrar posibilidades de apoyos y ayudas optamos por la propuesta que nos ofrecía el Sector de Mujeres, fue cuando nosotras en AMISMAXAJ comenzamos en el 2004 con la primera Escuela de Formación Política, en total tuvimos 4 escuelas con el Sector, después vino otro enfoque para nuestra asociación y nos llevó a plantear nuestra integración a la Alianza Feminista, con ellas participamos en una Escuela Feminista y en el 2012 decidimos fundar nuestra propia Hikaajli Hiniki'i un espacio propio para tejer saberes y aprendizajes de las mujeres Xinkas como feministas comunitarias⁴⁴⁸

En una entrevista previa, sistematizada por Gargallo, señala Cabnal⁴⁴⁹:

Yo no tenía claridad de qué nos ofrecían, sentí que no sabía nada de lo que me estaba diciendo, pero dije esto debe ser bueno, necesitamos formarnos también, saber cómo funciona esto, lo hablamos con mi compañera y así fue como entramos al Sector de Mujeres, fue un 29 de junio del 2004. A partir de ese año creo que cambia nuestra historia en la montaña. El Sector de Mujeres al conocernos nos dio mucha confianza política, en términos de hacer una escuela de formación en la montaña. Fue la primera vez que empezamos a abordar los temas que tenían que ver con nuestra identidad étnica en el sentido de repensarla y de querer cambiarla.

⁴⁴⁷ Cabnal.

⁴⁴⁸ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*, 7.

⁴⁴⁹ Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, 171.

Según el relato, es a partir del contacto con el feminismo en las escuelas de formación política del Sector de Mujeres, que empiezan a incorporar estos elementos para el análisis de sus realidades.

las feministas comunitarias al inicio nos asumimos feministas no en toda la plenitud de conciencia en ser feministas, yo creo que hay toda una intencionalidad de mujeres ladino mestizas feministas que se acercan en alguna manera a nuestros procesos de organización comunitaria con mujeres y de ahí empieza a surgir nuestra intención feminista de aportar algunos elementos, en ese momento no se planteaba ninguna teoría específica, ni una corriente específica feminista en ese momento de nosotras, sino como algunos elementos. Había palabras completamente nuevas en nuestro imaginario y en nuestra manera de hablar, por ejemplo, que es toda una categoría del feminismo, plantear por ejemplo el patriarcado, el sistema patriarcal [...]. Sin embargo, yo creo que nosotras también empezamos a pasar por procesos justamente de desencuentro teórico, en todo un proceso que no va a dar tiempo para que comparta, verdad, todo este proceso de cómo fuimos asumiendo elementos de varias corrientes feministas para poder ir hilando lo que hoy proponemos como feminismo comunitario, pero que tiene que ver con que en estos desencuentros, nos encontramos, pues que hay vacíos, y esos vacíos nos llevaban a plantearnos ¿qué están planteando? ¿qué están planteando las distintas corrientes del feminismo acerca del colonialismo y acerca del racismo? Entonces empezamos a darnos cuenta que habían ahí vacíos sumamente profundos, y por lo tanto, el marco interpretativo de mujeres feministas blancas, eurocéntricas, con una condición de clase, pareciera que estaba haciendo una lectura estandarizada de las opresiones de las mujeres en el mundo, empezamos entonces a sentir de que era necesario también poder nosotras elaborar, digamos, nuestro propio pensamiento y sentimiento de cómo vivimos las opresiones en comunidades rurales. Entonces creo yo que a partir de ahí yo hoy podría plantear que el feminismo comunitario es una propuesta que nace de la vida cotidiana de las mujeres, no nace de otros espacios como la academia. Sí fue alimentado digamos por elementos de corrientes feministas y de compañeras, digamos, en un momento, pero luego empiezan a replantearse toda una interpretación de realidades en comunidades originarias y empieza para dialogar con otras compañeras, otras hermanas feministas, en diferentes países del mundo y en diferentes espacios organizados empieza

a dialogar con categorías y conceptos. Hoy, digamos, hay elementos definidos ya, del feminismo comunitario, que nos permiten entonces interpelar, reflexionar, profundizar, con otras corrientes de feminismo.

Cuando hablan de su *Hikaajli Hiniki'i*, se refieren a su propia escuela de formación política, que se proponía también la creación de una comunidad epistémica propia, para construir pensamiento y acciones desde su propio lugar de enunciación.

Algunos hitos en la historia de la organización están asociados con la lucha por el reconocimiento del pueblo xinka, en particular a partir del 2005; también, entre los años 2006 y 2009, la lucha contra la minería, con la consigna “¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo tierra!” y luego de nuevo entre los años 2011 y 2013, ante la aprobación de 31 concesiones mineras en la montaña. El año 2013 enfrentan, quienes se declaraban en resistencia contra la minería, el establecimiento de un Estado de Sitio y luego un Estado de Prevención en Jalapa⁴⁵⁰, en mayo de 2013. En el año 2015 continúan sus acciones desde el feminismo comunitario, pero también en la denuncia de la criminalización de defensores y defensoras de territorios.

4.2.1.1. Propuesta política feminista

Quiero iniciar diciendo que para mí el feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de mujeres indígenas, dentro del mundo indígena⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Otramérica, «Un estado de sitio para favorecer a las mineras | Radar | Otramérica», accedido 18 de mayo de 2015.

⁴⁵¹ Lorena Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (ACSUR-Las Segovias, 2011).

El recorrido por la historia del surgimiento de AMISMAXAJ permite vislumbrar un proceso mediante el cual mujeres que se identifican como indígenas, luego de un proceso de revitalización étnica, realizan lecturas sobre sus realidades, reciben, crean y recrean pensamiento político. Es una de las pocas organizaciones de mujeres indígenas que en este periodo (2009-2015) se nombra feminista. El surgimiento de su feminismo ocurre en un diálogo con *feministas no indígenas*, pero no solamente es eso. Se trata de un feminismo que dialoga además con las luchas por la recuperación de territorios, y con los movimientos de pueblos originarios, a la vez que se nutre de otras propuestas de feminismos desde mujeres indígenas, como lo es el feminismo comunitario de Bolivia. Su posicionamiento político se plantea desde el feminismo, pero un feminismo que también realiza acciones en contra del extractivismo, como lo ejemplifica su involucramiento en la lucha contra la minería en Jalapa y Santa Rosa. Sus denuncias aluden tanto al neoliberalismo como a los discursos fundamentalistas étnicos que generan opresión sobre las *mujeres indígenas*.

La recreación de pensamiento feminista se evidencia, por ejemplo, en la reformulación de categorías como *patriarcado*, o en los cuestionamientos relativos a la *heterorealidad cosmogónica ancestral*. En diálogo con otras feministas, las feministas comunitarias de AMISMAXAJ se nombran a partir de un lugar de enunciación, como mujeres indígenas, por el racismo que viven, desde un territorio cuerpo y un territorio tierra y a partir de un análisis de las realidades de su comunidad.

En el caso del feminismo comunitario en Guatemala, no solamente crean y recrean pensamiento feminista, sino que además recuperan y resignifican conocimientos ancestrales maya y xinka. Un ejemplo de lo anterior son los símbolos provenientes de dichas tradiciones,

pero que son además resignificados desde su mirada como *mujeres indígenas* que se nombran feministas.

Las integrantes de AMISMAXAJ asumen el feminismo como una identidad política, se consideran feministas comunitarias. Se asumen feministas comprendiendo la pluralidad de feminismos existentes. El feminismo comunitario, según aclara Cabnal, es un feminismo que no surge de la academia, sino de movimiento social, en este caso, del proceso organizativo de las mujeres xinka y maya en Guatemala.⁴⁵²

Soy Lorena Cabnal, precisamente compartías que soy una mujer indígena del pueblo maya, el pueblo kekchí y el pueblo xinka que son dos pueblos que han venido milenariamente en lo que hoy se conoce como Guatemala, y viviendo en una comunidad indígena creo que pensarnos desde cuerpos de mujeres, cómo vivimos en nuestro cuerpo las opresiones, las múltiples opresiones, creo que de ahí viene la propuesta del feminismo comunitario en el caso de Guatemala. Como hablar de feminismo comunitario hoy ya es un planteamiento, es una propuesta que permite pues visibilizar esta propuesta a nivel continental, entonces quisiera aportar desde las construcciones que hemos hecho en Guatemala, porque también han hecho construcción ya anteriormente las hermanas aymaras en Bolivia. Entonces desde esta práctica de vida cotidiana y cómo hemos ido hilando, verdad, nuestros cuerpos, nuestra relación de vivir las opresiones, pero también las emancipaciones.⁴⁵³

El nombrarse feministas pasa por un cuestionamiento identitario y por un proceso de reflexión colectiva. Señala Cabnal en una entrevista realizada en el 2011 que un episodio que marcó su autodefinición como feministas fue la participación en el Foro Social de las Américas, en octubre de 2008, en el que se despliega una manta de feministas lesbianas con cuerpos desnudos de mujeres mostrando su afectividad⁴⁵⁴:

⁴⁵² Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*.

⁴⁵³ Entrevista realizada por Canal 15 de la Universidad de Costa Rica, octubre de 2013.

⁴⁵⁴ Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, 178.

De pronto, a varias de nuestras compañeras que vienen de la montaña, igual que a otras mujeres indígenas que son del Sector de Mujeres les choca, les choca esa manta y empiezan a emerger nuestros fundamentalismos étnicos y las lesbofobias. Afirman muy fuerte que las mujeres indígenas no somos lesbianas. De tal manera que se forma un bloque de mujeres indígenas que dice que está en contra de esa manta y en contra de algunas de nosotras porque unas decíamos que estábamos de acuerdo con las afectividades entre mujeres y planteábamos nuestros argumentos y otras decían que no. Otras entendíamos que tenían sus miedos de qué les iban a decir los maridos en la montaña. Para no hacerte largo el cuento, eso nos llevó a que nos sentáramos en una coordinación colectiva en la montaña. Nosotras no tenemos ni presidenta ni nada; por acuerdo político todas decidimos y respetamos disensos y consensos. Ese día, nos sentamos y empezamos a cuestionarnos y llorarnos juntas y nos condolimos. Hubo mujeres que dijeron “yo digo que soy feminista porque lo he oído y me gusta la palabra”, otras dijeron “yo soy feminista porque recupero mi cuerpo”, otras dijimos “yo soy feminista porque sólo el feminismo me ha dado la posibilidad de abrir mis ojos y de estar en la pelea histórica de la opresión contra mi cuerpo y contra la cotidianidad de despojo que vivo y liberarme para ser feliz, me ha provocado tal sentimiento de transgresión que desde entonces ya no puedo verme igual, ya no puedo volver atrás”. Allí hicimos un pacto político de fortalecer el feminismo, que respetaríamos a las que se quisieran nombrar, a las que no y a las que no quisieran lo asumíamos. Allí nace el feminismo comunitario para nosotras. Te estoy hablando de octubre del 2008.

Fue un feminismo comunitario muy incipiente, todavía es incipiente, pero allí nos enfrentamos a contestarnos: “¿Eres feminista porque te han dicho que te nombres feminista o porque te nace, te surge, tienes una idea de qué es, a qué se refiere, un pensamiento? ¿Será que nos tenemos que nombrar de otra manera en idioma originario? ¿Será que tenemos que nombrarnos como lo plantean las demás feministas? Yo dije entonces: yo no quiero seguir con la vida de opresión que he vivido y voy a nombrar esta lucha como nazca de mi cuerpo, de mi corazón y de mi mente. Convenimos en eso y empezaron nuestros primeros pensamientos de feminismo comunitario desde el cuerpo y desde la tierra.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ Entrevista realizada por Gargallo, Gargallo, 178-79.

Según se señala en este material ilustrado⁴⁵⁶, la primera vez que se nombran feministas comunitarias es en el año 2009

Bernarda: Nosotras en AMISMAXAJ en el 2009, por primera vez nos llamamos feministas comunitarias, para dar a conocer todo esto, y ahora decimos que el camino es como más seguro para entender las opresiones, pero también para saber qué tenemos que hacer para ser libres⁴⁵⁷

4.2.1.2. Perspectivas teóricas

Además del proceso de formación política que inicia en conjunto con el Sector de mujeres, las feministas comunitarias xinkas identifican como uno de los hilos que tejen la propuesta feminista comunitaria la cosmovisión xinka de la montaña de Xalapán. Lo relatan de la siguiente manera, narrado por *Mama Toya* en el libro mencionado anteriormente⁴⁵⁸, en primera persona:

Mama Toya: Hay mucho que decir del camino que en definición hicieron estas mujeres. Pero antes, les voy a contar algo muy importante. Déjenme echar otro leño al fuego y les sigo contando lo que pasó...

(...) Yo envié varias veces a llamar a Lorena, eso fue por el año 2005, ella venía y poco a poco yo iba platicándole (...) una tarde de esas cuando entró a esta cocina, igualito como hoy, me encontró como siempre sentada contra el fuego, entonces empecé a hablarle en el idioma de mis antiguos. Lorena se asustó y me empezó a preguntar qué quería decir (...) entonces le comencé a contar los saberes de mis ancestras y ancestros del pueblo Xinka

(...) le conté de la luna, el sol. el maíz, las velas, las hierbas, las curaciones, las sobadas, el tiempo, los nawales, de porqué mucha gente dice que yo soy bruja, pero para buscar cura, siempre me

⁴⁵⁶ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*.

⁴⁵⁷ Carrillo et al.

⁴⁵⁸ Carrillo et al.

buscaban, hasta de lugares muy lejos, muchos niños reviví, muchas mujeres les procuré el parto. Todo con hierbas medicinales y tratamientos que les hacía (...) ⁴⁵⁹

En este sentido, se podría afirmar, desde la perspectiva de estas mujeres, que el feminismo de AMISMAXAJ, hace una recreación de pensamiento feminista, así como una recreación de pensamiento cosmogónico xinka. Toman elementos feministas y los revisan a partir de sus propias realidades. Toman conocimiento ancestral para construir su pensamiento feminista. A la vez, cuestionan los fundamentalismos étnicos, de modo que tienen una mirada crítica tanto de los feminismos de mujeres blanco-mestizas, ladinas, como de los discursos étnicos esencialistas.

En este proceso, se ha creado y recreado una serie de símbolos y conceptos para la interpretación de las opresiones de las mujeres indígenas y los mecanismos para liberarse. A continuación se presentan algunas de las ideas que las feministas comunitarias de Guatemala han compartido mediante sus publicaciones:

- a. **La red de la vida:** *Mama Toya*, como *ancestra*, es quien presenta en el libro ⁴⁶⁰ las ideas en torno a la comprensión de la vida como una red:

Mama Toya: ()... Entonces les quiero compartir esta manera de ver toda la vida tejida como una red y le llamamos la Red de la vida.

La red de la vida imagínense que es como una telaraña inmensa, así me la imagino yo, donde todo está puesto en el lugar que la vida necesita que esté. Todo está en una energía de reciprocidad, es que todo es energía y todo necesita de todo para vivir.

En la Red de la Vida está integrado todo: los árboles, el sol, las estrellas, la luna, el agua, el fuego, el aire, los calendarios agrícolas, el ciclo de siembra y cosecha, los idiomas, los trajes, las

⁴⁵⁹ Carrillo et al., 10.

⁴⁶⁰ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*.

cosmovisiones, los cuerpos, las espiritualidades, el territorio y los saberes, la alegría, está la cuenta de los tiempos y todos los elementos que se puedan imaginar. Eso está en una relación armónica, porque eso le da equilibrio a la vida, ahí no es mejor nada ni nadie, todo es recíproco. Ahí no existe el dinero, no existe una sola manera de ver, sino es una vida de muchos colores (...)

Por eso para nuestro pueblo cada elemento natural significa algo, las hierbas con que curamos, el agua que bebemos, el sol, las montañas, los volcanes, cada elemento natural es parte de la Red de la Vida, y tiene para nuestro pueblo un significado, así mismo los colores de su espiritualidad.⁴⁶¹

La red de la vida, según afirma Lorena Cabnal, permite transmitir análisis feministas en un código simbólico que es comprensible y aceptado en la comunidad xinka,

(...) tener el atrevimiento o la transgresión de hacer un cuestionamiento muy profundo dentro de nuestro mundo indígena [...] ha tenido sus costos también, verdad, y ha tenido sus costos porque yo creo que también tiene que ver esto con que hay maneras de pensar o repensar la convivencia del mundo indígena como pueblos de paz, y creo que los pueblos originarios hemos aportado a que el mundo nos haya destruido. Creo que tenemos una relación muy histórica, muy ancestral, la memoria larga, decimos, de cómo tener un relacionamiento con la naturaleza, y eso yo lo abrazo, y eso lo vivo y lo quiero seguir viviendo. Pero creo también que en el camino de los tiempos, como decimos nosotras, nosotros de pueblos originarios, las feministas comunitarias planteamos que algo pasó en el hilo de los tiempos, algo pasó, no puedo decir qué, pero algo pasó, porque para nosotras el patriarcado no es algo natural, el patriarcado es construido y tiene una intencionalidad histórica que se basa en el privilegio, verdad, y la ganancia del privilegio, verdad, que te genera poder, y por lo tanto, eso se va reproduciendo y generando en las siguientes generaciones. En algún momento, la situación de poder y de privilegio se junta y da una ganancia, y por lo tanto vienen ya después las siguientes generaciones de cientos y miles de años que ya, hasta donde estamos ahora y estamos sintiendo sus efectos. Entonces para nosotras para plantear por ejemplo la posibilidad de repensarnos,

⁴⁶¹ Carrillo et al., 10.

en la relación del mundo indígena nos permite acercarnos a reconocer las manifestaciones por ejemplo del machismo indígena, que se diferencia del machismo ladino-mestizo.

En este sentido, partiendo de la cosmogonía xinka, se analiza el tema de género en la comunidad, haciendo alusión a la desarmonización de la red de la vida.

b. **La wipala feminista xinka** Uno de sus principales símbolos, que condensa la cosmogonía xinka con sus interpretaciones feministas, es la *wipala xinka*, “hay un significado espiritual del pueblo xinka y tiene sus colores y las mujeres también le pusieron otro significado que le llaman político”⁴⁶² La wipala tiene forma circular y está dividida en cuatro partes por líneas que atraviesan el centro. Tiene cuatro colores; en lados opuestos el verde y el rojo; también opuestos uno al otro el negro y el amarillo. En el centro un círculo, que a veces no es visible, de color blanco. Cada uno de estos colores tiene su significado:

Bernarda: (...) antes que nada les quiero contar que esta tela con estos cuatro colores le llamamos wipala, pero hay que decir que no es una palabra xinka, la resignificamos de los pueblos del sur de Abya Yala, porque es una representación territorial simbólica y espiritual. Ahora el significado, posición y forma es xinka, solo su nombre lo tomamos de ahí, porque no queremos decir bandera, que es colonialismo⁴⁶³.

La *wipala xinka* tiene un lugar importante dentro de la apertura de espacios colectivos. En el *III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos “Sanando nuestro territorio cuerpo en relación con la tierra*, a principios del 2015, se encienden velas de cada uno de los colores de la *wipala*, se explica su simbología:

Con el fin de abrir el encuentro, se encienden, una a una, cinco velas: negra, amarilla, roja, verde y blanca. Se invita a encender la vela negra, a representantes de las organizaciones que organizan el

⁴⁶² Carrillo et al., 18.

⁴⁶³ Carrillo et al., 19.

evento y que tienen más años recorridos; el negro representa la ancestralidad. La vela amarilla es encendida por representantes jóvenes de las organizaciones; este color representa la energía de la juventud, la niñez, las nuevas ideas. Se encienden también la vela verde y la roja. La verde representa la naturaleza, la defensa del territorio, el paisaje, los ríos, los mares, los volcanes, las luchas contra las transnacionales, hidroeléctricas que los vienen a destruir. La vela roja se enciende como representación de la energía de los cuerpos, como símbolo de la opresión de las mujeres, pero también del deseo de buscar otra forma de vivir juntas, de la liberación del territorio-cuerpo. Finalmente, Lorena Cabnal, miembro fundadora de AMISMAXAJ, enciende la vela blanca, que representa la integración de las distintas energías, afirmando: “Para las mujeres xinkas feministas comunitarias ha nacido la importancia de revitalizar nuestros cuerpos para la plenitud de la vida. Queremos seguir aportando, tejiendo juntas, en medio de tanta complejidad, revitalizarnos con la energía de la naturaleza, de los saberes, la que reside en nuestro cuerpo para seguir haciendo lucha, resistencia. Es un aporte para tejer la red de la vida. Queremos simbólicamente recordar como desde el primer encuentro hemos tejido resistencia de territorio cuerpo y territorio tierra”. Las velas representan la lucha de defensa del territorio cuerpo y el territorio tierra que realiza AMISMAXAJ, en alianza con las organizaciones y compañeras presentes en el encuentro⁴⁶⁴.

Esta simbología, según indican, surge de conocimientos maya y xinkas, y se reinterpreta luego desde el feminismo comunitario. La simbología es una síntesis de los procesos de recreación de pensamiento por parte de quienes participan en este proceso.

Otra descripción de los significados de los colores, se presenta de la siguiente manera:

Florinda: Cada color de la wipala tiene su propio significado. El color rojo representa la sangre que corre por las venas de los cuerpos, la fuerza y energía de los cuerpos para la vida y el aprendizaje de cada uno, el maíz rojo, el frijol rojo, las flores rojas, la sabiduría de las comadronas. El rojo representa el volcán Jumay

⁴⁶⁴ AMISMAXAJ, «III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos “Sanando nuestro territorio cuerpo en relación con la tierra”» (Documento de trabajo, 2015).

Seferina: El color verde representa; el agua de los ríos, las lagunas, los árboles, los pájaros, todo lo que es naturaleza, desde la semilla más pequeña hasta los grandes planetas, las hierbas o plantas medicinales, pero también para nosotros aquí en la montaña representa el gobierno indígena que rige toda la montaña. El color verde de la wipala se ubica en dirección de un volcán que se llama el Tekuanburro, ese está en Santa Rosa y las abuelas y abuelos iban ahí para hacer su invocación o ceremonia, cuando iban a iniciar la siembra y al iniciar la cosecha (...)

María Carrillo: Del color negro sabemos que representa la sabiduría de los años, la espiritualidad, las voces de las abuelas y abuelos, el descanso eterno y la sabiduría que nos dejaron nuestras abuelas y que se nos representa en el maíz negrito, los frijoles negros, el ciclo de la cosecha, la noche y el descanso. El color negro señala la dirección al cerro Alutate.

Gilberta: El amarillo significa el amanecer, la luz del sol, el día, la niñez; ahí estamos representada la juventud, la sabiduría temprana, el maíz amarillo y la comunidad.

Ixina: Sí, ahí está el color amarillo que es la voz de las niñas y los niños y el color del maíz y el sol.

Bernarda: También en el amarillo está representado el inicio del ciclo de la siembra de maíz, ahí va. Representa al sol y apunta al cerro de Alcoba, nosotras estamos en medio de esos cuatro volcanes y para nosotras son centros energéticos, ancestrales.

Lorena: Lo blanco ustedes no lo ven aquí, pero está de manera simbólica y representa para nuestro pueblo la armonización de las cuatro energías

Bernarda: Hay que decir que todos esos colores están en la wipala; que es un símbolo que representa todo el cosmos, es una conexión entre la tierra y el cielo, para poder estar cargadas de energía para poder compartir⁴⁶⁵.

A esta simbología, ellas han dado su interpretación como feministas, de modo que dentro del feminismo comunitario en Guatemala el rojo significa “los cuerpos oprimidos por la asignación de una identidad heterosexual (...) todas las opresiones construidas sobre los

⁴⁶⁵ Carrillo et al., *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*, 19-21.

cuerpos, también la recuperación de nuestro primer territorio cuerpo. La recuperación del placer, los afectos, las alegrías, el disfrute y la emancipación⁴⁶⁶. Representa además a las comadronas y los saberes de las mujeres.

El verde representa “los nuevos pensamientos feministas comunitarios, la comunidad epistémica, las palabras que estamos inventando (...) por eso nos llamamos Hikaajli Hiniki, tejedoras de saberes y aprendizajes”⁴⁶⁷

El amarillo simboliza dentro de la interpretación feminista comunitaria “la semilla de organización que regamos en nuestra montaña (...) el inicio de un nuevo ciclo de vida para las mujeres. La liberación de la palabra, las voces de las niñas y las jóvenes, su sabiduría temprana, su energía rebelde y transgresora”⁴⁶⁸

La asignación de colores, según aparece en los relatos, parte de sus análisis, como mujeres maya y xinka, reinterpretando los saberes que reciben de Victoria Serrano y otras personas mayores de la comunidad.

d. El patriarcado ancestral y el patriarcado colonial

La comprensión del patriarcado por parte de las feministas comunitarias en Guatemala incorpora elementos particulares a partir de sus análisis como xinkas. El patriarcado que oprime actualmente a las mujeres indígenas proviene, según sus análisis, de dos patriarcados que se juntan. Por una parte, el Patriarcado Ancestral Originario, que se refiere a “las formas patriarcales antes de la colonización de 522 años”⁴⁶⁹, “un sistema milenarico estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas (que) establece su base de opresión desde

⁴⁶⁶ Carrillo et al., 1.

⁴⁶⁷ Carrillo et al., 22-23.

⁴⁶⁸ Carrillo et al., 23.

⁴⁶⁹ Carrillo et al., 13.

su filosofía, que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y los hombres, como de éstos en relación con el cosmos”. Por otra parte, el Patriarcado colonial, o Patriarcado capitalista colonial, que “impone la condiciones de empobrecimiento de las mujeres indígenas en Abya Yala”⁴⁷⁰. A la combinación de ambos sistemas de dominación patriarcal, la denominan, tomando como referencia al feminismo comunitario formulado por mujeres *aymara*, en Bolivia, entronque patriarcal⁴⁷¹.

d. Los sistemas de opresión:

Para las integrantes de AMISMAXAJ, la opresión sobre los cuerpos de las mujeres y sobre la naturaleza, se construye a partir de una desarmonización de la Red de la Vida. Se explican sus opresiones a partir de análisis sobre el racismo, el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo neoliberal, y estos análisis los incorporan, según señala Cabnal, a partir de vacíos que encuentran en los feminismos con los que tienen contacto inicialmente.

e. La heterorealidad cosmogónica ancestral Se nombra de esta manera el análisis crítico sobre la heteronormatividad dentro de las construcciones discursivas de pueblos originarios:

la norma que se establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estas constituyen la más sublime imposición de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado.

⁴⁷⁰ Carrillo et al., 13.

⁴⁷¹ Carrillo et al., 13.

4.2.1.3. Perspectivas políticas y acciones prioritizadas

Como se ha mencionado anteriormente, una de las principales consignas políticas de las feministas comunitarias de AMISMAXAJ es “*liki tuyuhakí xa altepet kwerpo-naru*”⁴⁷²: defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra⁴⁷³:

El feminismo comunitario “es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos. Es una de las razones por las que las feministas xinkas en la montaña de Xalapán hemos levantado la lucha contra la minería de metales, porque la expropiación que se ha hecho sobre la tierra, por la hegemonía del modelo de desarrollo capitalista patriarcal, está poniendo en grave amenaza la relación de la tierra que tenemos mujeres y hombres, con la vida (...)

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto en mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres atentan contra esa existencia, que debería ser plena ⁴⁷⁴

⁴⁷² Carrillo et al., 22.

⁴⁷³ Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.

⁴⁷⁴ Cabnal, 23.

En ese sentido, la defensa de territorio-tierra y territorio-cuerpo, son complementarias. Se plantea tanto un cuestionamiento al extractivismo, como una crítica frente a la violencia contra las mujeres en los movimientos de defensa territorial:

En la última década se ha incrementado la defensa de tierra y territorio, como una consigna política de los movimientos continentales de Abya Yala, luchas importantes se han generado donde las comunidades se han levantado para defender lo que históricamente les pertenece. Sin embargo, una contradicción a lo interno de los movimientos de defensa territorial es el hecho de que las mujeres que conviven en el territorio tierra, viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica y violencia cultural, porque sus cuerpos siguen expropiados

De esta cuenta que las mujeres xinkas, hemos iniciado un proceso histórico de defensa de nuestro territorio cuerpo, por eso nos pronunciamos públicamente y ante nuestras autoridades indígenas para la erradicación de la violencia contra las mujeres, y unido a ello hemos gestado la lucha de defensa territorial en la montaña contra las 31 licencias de exploración y explotación de minería de metales, porque comprendemos la armonización que existe entre cada una de estas energías para promovernos la vida con dignidad, y porque toda forma de explotación de los bienes naturales es una forma de violencia contra la tierra y contra las mujeres y hombres que convivimos con ella⁴⁷⁵.

A lo largo de su historia, AMISMAXAJ ha priorizado tanto acciones políticas para el reconocimiento y revitalización de la identidad cultural xinka, como acciones en contra de la violencia sexual hacia las mujeres, así como también ha participado en defensa y recuperación de territorios.

Esta es una consigna política, que nació como consigna y ahora es una categoría política del feminismo comunitario. Nace justamente porque en principio la organización de las mujeres xinkas, en la montaña de Xalapán empezamos con una lucha frontal, digamos, contras distintas formas de violencia contra las mujeres, entre una de estas formas la violencia sexual. Planteábamos por ejemplo

⁴⁷⁵ Cabnal, 24.

cómo en mi cuerpo siento incomodidades, hay algo que me hace sentir incómoda en la comunidad, por ejemplo, el rapto de las niñas. En la comunidad originaria de Xalapán, la comunidad xinka, por ejemplo, se rapta a las niñas de 11, 12, 13 años, para iniciar vida marital involuntaria, ¿verdad?, si al hombre le gusta la niña se la queda, como mujer, y si no pues la rechaza, la puede repudiar, entonces miramos una cantidad de niñas, madres adolescentes, verdad, entonces hay algo que en nuestro cuerpo, en nuestra mente, está manifestando una incomodidad, entonces empezamos a hacer una lucha para empezar a hablar de la violencia sexual. Antes no la nombrábamos como violencia sexual, sentíamos que era algo no adecuado, no correcto, pero no teníamos los elementos desde un pensamiento feminista, por ejemplo, para plantear. Ya luego que empezamos a plantearlo nos damos cuenta que uno de los espacios a recuperar eran nuestros cuerpos. Mujeres empobrecidas, mujeres sin acceso a la educación castellana colonial, decimos nosotras, porque ese es el código que tenemos, digamos, hoy estructurado de educación, y así una cantidad, digamos, de elementos de opresión. Entonces empezamos a darnos cuenta, digamos, cómo era para nosotras importante hacer una lucha para erradicar las distintas formas de opresión contra las mujeres. Pero con esta lucha, digamos, empieza a emerger todo lo que viene a ser después un elemento muy fuerte dentro de lo que es la lucha organizada de las mujeres en la montaña, que es la lucha contra la minería. Y justamente en el año 2008 es cuando surge esta consigna política: “Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra”, cuerpo porque traíamos una lucha, digamos, frontal contra todas las formas de violencia históricas sobre los cuerpos de las mujeres, pero por el otro lado nos dábamos cuenta la importancia de lo que implica la defensa del territorio-tierra por parte de las comunidades indígenas y no digamos de las mujeres [...] Cuando empezamos a hacer en el 2008 la lucha contra minería, y que nace esta consigna de defensa de territorio-tierra, nos remitimos a pensar también que la defensa del territorio-tierra es tan importante porque es el lugar significado para construir la vida, necesita tu cuerpo un lugar, para situarse para estar en relación con el cosmos, entonces ese espacio para la plenitud de la vida, es por eso que se define. No es el término de la propiedad privada, no el territorio como propiedad privada, sino el territorio significado para seguir la continuidad de la vida en el planeta. Entonces, con toda la construcción del sistema de desarrollo económico capitalista, patriarcal y colonialista, sobre la naturaleza, también hoy por hoy estamos haciendo una defensa de la naturaleza y la tierra como el espacio significado para la recreación de la vida.

Finalmente, cabe señalar que la entrevista realizada por Falquet⁴⁷⁶ a Lorena Cabnal, y publicada en el 2015, permite puntualizar algunos aspectos sobre los orígenes del feminismo comunitario en Guatemala y su relación con el feminismo comunitario de Bolivia:

Une des premières apparitions du féminisme communautaire est liée à la publication d'un livre, *Hilando fino/tejiendo la rebeldía* [filant finement/tissant la rébellion] (Paredes, 2010), produit par des féministes autonomes boliviennes, qui dès avant l'accension d'Evo Morales au pouvoir sont devenues féministes communautaires. Et puis au Guatemala, en 2010, il y a eu la première rencontre nationale d'alliance féministe. Le 9 juin 2010, nous nous sommes qualifiés nous-mêmes de féministes communautaires. Et dorénavant c'est sur cette base que nous interpellons le reste de la société.

Por ejemplo, nous ne sommes pas entièrement d'accord avec la notion de buen vivir, parce qu'il existe aussi des tendances au fondamentalisme ethnique. À partir de 2010, nous avons créé notre propre communauté épistémique dans le mouvement féministe. Petit à petit, nous avons fait notre place.

Personnellement, j'ai rencontré Julieta Paredes pour la première fois le 9 décembre 2010, lors de la VIIIe rencontre lesbienne-féministe continentale organisée au Guatemala. Cela a été le début de la discussion avec les Boliviennes, et nous nous sommes impressionnées mutuellement. Nous nous sommes rendu compte que nous avons développé des conceptualisations assez proches, par exemple pour décrire la colonisation comme l'union de deux patriarcats (européen et autochtone) sur le dos de femmes indiennes : Julieta propose le concept d'entronque patriarcal [jonction patriarcale] et moi, de reconfiguration patriarcale. De même, Julieta avait créé le concept de patriarcat préhispanique et moi, celui de patriarcat ancestral originel. Nous avons eu des débats très profonds. C'est en Bolivie, où nous avons pu échanger lors de la IXe rencontre lesbienne-féministe d'Abya Yala (organisée para Mujeres Creando Comunidad en octobre 2012) que nous avons "fait corps". Nos discussions là-bas avec les assemblés du féminisme communautaire ont été extrêmement importantes, car dans la

⁴⁷⁶ Falquet, « "Corps-territoire et territoire-Terre" ».

Montagne Xinka il n'y a pas d'ordinateur, il n'y a même pas un téléphone portable, ce qui fait que dans la communauté nous ignorions ce qui existait déjà en Bolivie.

En el año 2015 ocurren una serie de cambios en la organización y la salida de Lorena Cabnal, en medio de una serie de tensiones. No se cuenta a partir de ese momento, con información pública que permita dar cuenta de sus actividades. En este sentido, aunque la organización continúa, para efectos del presente estudio se incluye la información disponible hasta ese año.

4.3. La Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario, Tz'kat (2015-2017)

A finales del 2015, aparece, en un comunicado firmado en San José, Costa Rica con motivo del 25 de noviembre, día internacional de la no violencia contra las mujeres. Es firmado por la Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario. Aparece a su lado el nombre de la Asociación de Mujeres Sanjuaneras (AGIMS), Mujeres por la verdad y la justicia (MUJEMAYA), Mujeres en defensa por la Vida y la Naturaleza, San Rafael Las Flores Guatemala y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)⁴⁷⁷. Ese mismo mes, se había realizado en el DEI un “Encuentro de mujeres indígenas, afrodescendientes, espiritualidades y sabidurías:

El encuentro realizado en San José Costa Rica, del 27 al 30 de noviembre, nos convocó desde la defensa de los cuerpos y territorios a 33 mujeres de Abya Yala. Compañeras indígenas y afrodescendientes de 14 pueblos compartieron sus saberes y espiritualidades en reciprocidad desde

⁴⁷⁷ Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario et al., «Declaración política en el marco de la conmemoración del 25 de noviembre día internacional de la no violencia contra las mujeres».

sus territorios: Garífuna hondureño, aforcubano Ifa, Abrobrasileñas, Kichua de Bolivia, Otovala de Ecuador, Me`phaa, afroguerrerense y maya yucateco de México, Kuna Yala de Panamá, Maya Q`echi, Ka`kchikel y Xinka de Guatemala, Gnobe Buglé de Panamá y Bröran, Bribri de Kabagra y Salitre de Costa Rica⁴⁷⁸.

y son una forma de violencia territorial contra los cuerpos que ahí habitan y contra la tierra⁴⁷⁹.

En una entrevista realizada en el programa Palabra de Mujer, en Canal 15 de la Universidad de Costa Rica, Bernarda López y Lorena Cabnal hablan del surgimiento de esta red⁴⁸⁰:

Moderadora: Justamente de eso queríamos conversar en el programa de hoy porque sabemos que ustedes están realizando un trabajo de sanación y que tienen también una propuesta de sanación como camino cósmico-político desde el feminismo comunitario. Ustedes si, tal vez, pudieran contarnos un poquito más acerca de esta red de sanadoras ancestrales ¿Qué es? ¿Cómo surge? ¿Cómo es la necesidad a la cual responde?

Lorena Cabnal: compartir brevemente que lo que fue durante el estado de sitio, en el caso de la montaña de Xalapán, esto ya va a ser tres años, justamente nosotras que veníamos de la experiencia de acompañar procesos de recuperación emocional y espiritual de compañeras en ese momento en la montaña, y desde la experiencia que fue con AMISMAXAJ, nos dimos cuenta que llegó un momento en el que nosotras hemos acompañado los procesos, también necesitábamos ser sostenidas ante todo lo que estaba implicando la problemática territorial del ejército y todo lo que estaba implicando vivir bajo un contexto de estado de sitio. En ese entonces creo yo, es donde sale la propuesta que veníamos ya tejiendo en la montaña y varias compañeras y hermanas se empiezan a conocer porque el estado de sitio en ese momento nos mueve. Cuando empiezan a darse cuenta de la importancia que es la recuperación emocional y espiritual de mujeres viviendo graves riesgos, ataques y amenazas por el trabajo político que realizamos como defensoras no solo de nuestro primer

⁴⁷⁸ DEI, «Encuentro de mujeres indígenas, afrodescendientes, espiritualidades y sabidurías».

⁴⁷⁹ Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario et al., «Declaración política en el marco de la conmemoración del 25 de noviembre día internacional de la no violencia contra las mujeres».

⁴⁸⁰ Canal 15 UCR, «La sanación como camino cósmico político», *Palabra de mujer* (San José, Costa Rica), accedido 1 de marzo de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=TZlsGfoe328&t=6s>.

territorio cuerpo sino del territorio tierra. Entonces nos damos cuenta de que hay una gran cantidad de mujeres, que, de verdad, empiezan a pedirnos que acompañemos varios de sus procesos, es ahí donde entonces, como comparte Bernarda, fuimos a varias, las compañeras, acompañamos un proceso con las mujeres esposas de presos políticos en el contexto de la lucha contra la hidroeléctrica. De pronto nos damos cuenta también que los desalojos violentos de comunidades en resistencia como La Puya, también nos empiezan a convocar para acompañar el estado emocional y la crisis emocional que están viviendo las mujeres en ese momento, y luego por ejemplo, en el caso también de compañeras que vienen de una situación bastante compleja de violencia sexual en la lucha contra la minera, El Estor, Izabal, mujeres mayas kichés, y así nos fuimos dando cuenta que las mujeres no solo en esa historia, en ese momento de Xalapán, sino que también otras mujeres defensoras de cuerpo-tierra, entonces también estaban pidiendo que acompañáramos. De ahí entonces, con más caminos, empieza a tejerse la propuesta de la sanación como camino cósmico-político, y en ese sentido decir que desde el feminismo comunitario en Guatemala, reconocimos la importancia de sanarnos, pero sanarnos en la integralidad. Sobre nuestros cuerpos se han tejido todas las opresiones, el machismo, el racismo, la lesbofobia, la misoginia, todas las opresiones y todos los efectos de las opresiones están sobre el cuerpo pero también es en el cuerpo donde habita la energía política para liberarse también. Entonces empezamos a recuperar, a revitalizar los saberes ancestrales de nuestras abuelas, madres, tías, hermanas, amigas, compañeras originarias, en este caso, digamos, sabiduría de mujeres mayas, mujeres xinkas, se fueron tejiendo, y empezar a retomar la sabiduría de nuestras ancestras para recuperarnos los cuerpos, verdad, de estos estados graves y emocionales complejos, pero también empezamos a hablar de que también es importante no solo sanar la corporalidad, todas las somatizaciones que tenemos sino también de que es importante sanar políticamente de todas estas formas de violencia que las mujeres hemos vivido.

[...]

Bernarda López: bueno, el proceso que ahorita estamos acompañando con compañeras de San Juan Sacatepéquez, hemos estado sacando los procesos de sanación con compañeras que han sufrido violencia sexual y emocional. Hemos, es que estamos hablando de nuestro territorio verdad, pero como mi compañera acaba de decir, de que, sí vamos a defender el territorio tierra, pero también

tenemos defender nuestro territorio cuerpo. Entonces el feminismo comunitario nos enseña que para estar en la resistencia tenemos que también tener resistencia en nuestros cuerpos, verdad. Entonces lo que hemos tratado de hacer con nuestras compañeras, es dárselas su masaje, su terapia, para que ellas también se sientan fortalecidas y para eso también tenemos nuestros elementos porque nuestra cosmovisión, tenemos que hacer una conexión con la tierra, con nuestra naturaleza para poder sanar, es ahí donde hay una conexión. Nos tenemos que desconectar también cuando hacemos los procesos, motivamos a las compañeras que se tienen que desconectar. Además, como mujeres tenemos que tener nuestro propio espacio para nosotras, nunca tenemos un espacio pues en nuestras casas estamos pensando en muchas cosas y no decimos, pues nosotras somos mujeres y tenemos que tener un espacio, nuestro tiempo, no nos damos el tiempo.

Entre el 2016 y el 2017, se encuentran varios comunicados de la organización, que para ese momento forma parte de la Alianza frente a la Criminalización contra Defensoras y Defensores de Derechos Humanos y Bienes Naturales También se encuentra registro de un Encuentro de la Red de Sanadoras Ancestrales, realizado en el 2016, en Territorio kiché, en *Iximulew*, Guatemala⁴⁸¹. Entre otras, formarían parte de esta red Lorena Cabnal y Lolita Chaves, “dos relatoras de una de las tendencias de los feminismos comunitarios que se pregunta colectivamente [sobre el] despojo territorial y cómo nos afecta a las mujeres históricamente”⁴⁸². En marzo del 2016, emiten un manifiesto frente al asesinato de Berta Cáceres, líder lenca hondureña. En junio de ese mismo año, Lolita Chaves da una conferencia en Barcelona, en la que explica su lucha y su posicionamiento como mujer maya kiché y feminista comunitaria.

El año siguiente, emiten un comunicado sobre las situaciones de riesgo que estarían enfrentando las defensoras del territorio cuerpo-tierra, y en junio de ese mismo año se

⁴⁸¹ Zuirí Méndez, «Mujeres, territorios y feminismos comunitarios», *La Agroecóloga*, julio de 2017, <http://docplayer.es/68467473-Mayo-la-agroecologa.html>.

⁴⁸² Méndez.

denuncia un ataque contra Lolita Chávez por parte de “madereros armados amparados en la impunidad institucional”, frente a esta situación se suman en la denuncia diversas organizaciones desde Guatemala, Costa Rica, Ecuador, Honduras, Paraguay, Bolivia, Venezuela, Chile, México, Colombia, Brasil, Nicaragua, Perú, Argentina, Canadá, y otros territorios, Movimiento de Mujeres de Kurdistán y Activistas feministas de Honduras, Argentina, México, Cuba, Perú, País Vasco, Canadá, Argentina, Guatemala, entre otras.

Otro de los motivos de denuncia hacia el Estado guatemalteco fue la muerte de 41 niñas calcinadas en el “Hogar seguro virgen de la Asunción”, en marzo del 2017. El 8 de marzo de ese año, en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción, a cargo de la Secretaría de Bienestar Social de la Presidencia de la República de Guatemala, se registró el inicio de un incendio⁴⁸³. Con un fuego ceremonial se recuerda periódicamente y se pide justicia por las niñas que fallecen en este incendio, por el que se responsabiliza al Estado guatemalteco, ya que las niñas fueron encerradas con llave en un aula, lo que les impidió escapar de las llamas. Además, se denuncian múltiples irregulares en el manejo del albergue y en la reacción frente al incendio, que fue provocado por una de las jóvenes como protesta frente a una serie de malos tratos por parte del personal a cargo⁴⁸⁴.

A diferencia de AMISMAXAJ, conformada por mujeres que se reivindican como xinkas a partir de una revitalización de su identidad étnica, la Red de sanadoras ancestrales se encuentra conformada por mujeres indígenas que provienen de distintos territorios y procesos organizativos. Se enuncian, según señala Cabnal, desde el feminismo comunitario territorial,

⁴⁸³ Jeanie Maritza Herrera Nájera, «Las niñas de Guatemala: acción colectiva y un Estado feminicida.», *Aposta*, n.º 74 (2017).

⁴⁸⁴ Herrera Nájera.

y establecen alianzas con distintas organizaciones feministas, mixtas, y movimientos sociales en distintos países de la región⁴⁸⁵.

4.4. Conclusiones sobre el capítulo

-Tanto en Costa Rica (2006-2017) como en Guatemala (2003-2015), ocurren encuentros y espacios de reflexión conjuntos entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas*. Esto es plausible a partir de los relatos de académicas, mujeres bribri, cabécares en Costa Rica y mujeres xinkas en Guatemala.

-Mientras en Costa Rica, se identifica la existencia de iniciativas generadas desde feministas vinculadas a espacios académicos para la extensión tecnológica y extensión docente, en el caso seleccionado para Guatemala, la organización AMISMAXAJ, constituye un ejemplo creación de pensamiento feminista desde *mujeres indígenas*, que dialoga, por momentos, con otros feminismos, como el feminismo comunitario de Bolivia.

-Si bien para las mujeres bribri y cabécar, los parámetros para el reconocimiento comunitario son claros y están marcados por la pertenencia a un clan; en el caso de la organización de mujeres xinka seleccionada, el proceso de autoidentificación étnica pasa por un proceso de revitalización cultural y de reivindicación de su existencia como pueblo xinka⁴⁸⁶.

-Los relatos parecieran confirmar los procesos de interlocución, intercambio de ideas, creación de pensamiento y acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas. Si bien no es el objetivo de este capítulo profundizar sobre las posibilidades, retos

⁴⁸⁵ Lorena Cabnal. Comunicación personal, 14 de mayo de 2018.

⁴⁸⁶ Según señala Fuentes, "La población de Santa María Xalapán que habita en el municipio de Jalapa ha sido considerada por los residentes ladinos del casco urbano de Jalapa, como "indios" o "indígenas de la montaña". Desde hace unos diez años esta población inició un proceso de búsqueda y rescate de su cultura y raíces históricas. Hacia el 2005, varios comuneros comienzan a autonombrarse como xinkas. Esto responde al hecho histórico de que esta región fue habitada por poqomanes, pero también por los xinkas, un grupo indígena sin clara afiliación étnico-lingüística", 2016, p. 21.

y limitaciones para una acción política conjunta, el análisis permite identificar algunas de tensiones en la relación universidad-comunidad, en el caso de Costa Rica, así como una pregunta por el “tutelaje” de las mujeres indígenas por parte de las feministas no indígenas, cuestionamiento que está ya presente en el texto de Gargallo⁴⁸⁷, a partir de conversaciones con mujeres en Guatemala. En el caso de las mujeres xinkas, es clara la intención de hablar con voz propia, y no desde una representación externa.

-En el caso seleccionado en Costa Rica, el trabajo se realiza desde instituciones estatales, pero con una perspectiva de género o feminista (Oficina de equidad de género ITCR, CIEM-UCR, IEM-UNA), así como organizaciones de mujeres bribri y cabécar. En el caso de Guatemala, se trata más bien de un proceso de que se gesta desde una organización de mujeres que se reivindican como xinkas, con el impulso, en sus inicios, de las Escuelas de Formación Política del Sector de Mujeres, que se proponen la creación/fortalecimiento de sujeto político.

-En el caso de AMISMAXAJ parece ser claro el proceso de creación de pensamiento político feminista, tomando otros referentes, pero incorporando también sus propias reflexiones, y utilizando categorías que consideran más adecuadas para la comprensión de sus realidades. Las mujeres indígenas bribri y cabécar, en el caso seleccionado, no utilizan dentro de su lenguaje de manera explícita al feminismo, sin embargo, realizan análisis a partir de la categoría género, y presentan sus propias perspectivas sobre sus realidades como mujeres indígenas, en particular haciendo referencia a los derechos humanos de las mujeres.

-El proceso analizado en Costa Rica inicia a partir de la colaboración con la Oficina de Equidad de género del ITCR, de mujeres y organizaciones bribri. Se gestionan fondos de

⁴⁸⁷ 2012

cooperación y se construye el Centro de Capacitación Iriria Alakölpá Ú, que es luego administrado por un grupo de mujeres. En colaboración con el CIEM-UCR y otras instancias universitarias, se profundiza en torno a derechos de las mujeres, violencia, derechos humanos. En el 2015 se encuentra en marcha un proceso de conformación de una Federación de mujeres bribri, que plantea demandas al Estado costarricense en torno a sus derechos. Se identifican con el lema “mujeres con las botas puestas”, y realizan una serie de acciones con el apoyo de las instancias universitarias que participan en el proyecto, que van paulatinamente retirándose del territorio. Tanto en el caso de Talamanca como en el de AMISMAXAJ, las necesidades económicas son uno de los motivos que movilizan inicialmente, aunque los desenlaces y propuestas son distintos en uno y en otro.

-El marco teórico, en el caso estudiado en Talamanca, es principalmente derechos humanos, derechos de las mujeres y violencia contra las mujeres, aunque se incorporan otros aspectos, como interculturalidad o buen vivir. Las mujeres xinkas de AMISMAXAJ se nombran en el periodo 2009-2015 como feminismo comunitario.

-La diversidad sexual o disidencias sexo-genéricas, que no se encuentran en el discurso en el caso de Costa Rica, son abordadas en el caso de *Iximulew* en el cuestionamiento a “la heterorealidad cosmogónica de los cuerpos”. El racismo, que tampoco forma parte esencial del discurso en el caso costarricense, aparece con fuerza en el caso estudiado en Guatemala.

-Dentro de las posturas políticas y agenda, se encuentra, para *Iximulew*, la defensa del territorio-cuerpo y el territorio-tierra, y la sanación como camino cósmico político. En el caso estudiado para Costa Rica, los derechos de las mujeres, y en especial la violencia contra las mujeres son sumamente visibles, al lado de la soberanía alimentaria, la revalorización de la

cultura bribri y cabécar y una búsqueda de generación de capacidades tecnológicas y proyectos productivos.

-Las prácticas y acciones tienen también énfasis distintos. Mientras que en el caso de Costa Rica se realizan alianzas para la capacitación en torno a proyectos productivos, derechos de las mujeres, prevención de la violencia e incidencia política; en el de Guatemala se plantean como acciones la lucha contra la minería, la denuncia de la criminalización, la denuncia y lucha contra el extractivismo. Coinciden en ambos casos, la realización de reivindicación y denuncia en torno a la violencia contra las niñas y mujeres en las comunidades, así como de defensa del territorio.

-De manera general, se realiza un acercamiento a la historia de organizaciones de mujeres xinka como AMISMAXAJ, así como organizaciones de mujeres bribri y cabécares, la forma en que incorporan y construyen sus perspectivas feministas o de género. Además, se contemplan las perspectivas de feministas que, desde universidades públicas en Costa Rica, se involucran en el proceso, quienes se ven, a su vez, interpeladas por los encuentros con mujeres bribri y cabécares, en Costa Rica, así como con mujeres indígenas de otras latitudes.

-La recepción del pensamiento feminista, no entendida como un acto pasivo, sino como un acto que implica creación, recreación, reformulación, es clara en el caso de las feministas comunitarias de AMISMAXAJ. Se toman elementos teóricos del feminismo y se resignifican, se reconstruyen, se apropian, en la creación de interpretaciones propias que intentan explicarse las opresiones de las mujeres indígenas.

-Además, se reseña el surgimiento de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario (2015-2018).

V Capítulo. Posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala (2017-2018)

Los capítulos anteriores han permitido conocer algunos antecedentes de encuentros, tensiones, posibilidades, limitaciones para una acción política conjunta entre feministas urbanas, mestizas, ladinas y mujeres indígenas. Además, se ha profundizado sobre casos específicos en Costa Rica y Guatemala, de construcción de propuesta feminista desde mujeres indígenas, o procesos de colaboración con feministas *no indígenas*.

Se presentan a continuación, los resultados de una serie de diálogos con mujeres feministas y mujeres indígenas en Costa Rica y Guatemala, que tuvieron por objetivo valorar, de manera conjunta, las posibilidades, retos, limitaciones, tensiones, posibilidades, de la acción política compartida.

En el caso de Costa Rica, se realizaron encuentros con Ana Rosa Ruiz⁴⁸⁸, Laura Queralt⁴⁸⁹, Mónica Quirós⁴⁹⁰. Además, se contempla la perspectiva de dos de las mujeres bribri⁴⁹¹ que formaron parte del proceso de creación del Centro de Capacitación Iriria Alakölpa Ú, y los talleres sobre violencia contra las mujeres reseñados en capítulos anteriores. Con el fin de incorporar también las perspectivas de Adriana Rodríguez⁴⁹² y Shirley Alarcón⁴⁹³, se incluyen artículos recientes de su autoría en los que plantean algunos aprendizajes y cuestionamientos.

⁴⁸⁸ Comunicación personal, 25 de mayo de 2018. Oficina de Equidad de Género del ITCR. Cartago, Costa Rica.

⁴⁸⁹ Comunicación personal, 8 de junio de 2018. San Pedro, San José, Costa Rica.

⁴⁹⁰ Comunicación personal, 8 de junio de 2018. Sabanilla, San José, Costa Rica.

⁴⁹¹ Comunicación personal, vía telefónica, 6 de junio de 2018. San José y Amubri, Costa Rica.

⁴⁹² Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁴⁹³ Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales».

En el caso de Guatemala, se establece un contacto con Tz'kat, Red de sanadoras del feminismo comunitario, por medio de Lorena Cabnal⁴⁹⁴ y Ramona Chocón⁴⁹⁵. Además, se realizan diálogos con María Dolores Marroquín y María José Rosales⁴⁹⁶, feministas que han planteado cuestionamientos al racismo asociado a la ladinidad, y que forman parte de La Cuerda. También, se organizó un encuentro con Verónica Sajbin⁴⁹⁷, maya kiché, colaboradora de dicha organización, quien se identifica como feminista. Sara Álvarez⁴⁹⁸, quien ha realizado planteamientos sobre feminismos, integrante de Kaqla', mostró también disposición para este intercambio⁴⁹⁹.

Por otra parte, si bien no se realizó con ella ninguna entrevista, algunos de los señalamientos realizados por Gladys Tzul en actividades públicas realizadas en Costa Rica⁵⁰⁰ y Guatemala⁵⁰¹ en mayo de 2018, han sido considerados. Se concluyen las entrevistas y conversaciones reseñadas en el presente apartado, a principios del mes de julio de 2018.

Esta serie de encuentros permite identificar, de manera general, la persistencia de algunas de las inquietudes expresadas en los capítulos anteriores, así como nuevos retos en posibles procesos de acción política conjunta.

⁴⁹⁴ Comunicación personal, 14 de mayo de 2018. DEI, San José, Costa Rica.

⁴⁹⁵ Comunicación personal, vía telefónica, 2 de julio de 2018.

⁴⁹⁶ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018. En el contexto del XVI Congreso Centroamericano de Sociología ACAS.

⁴⁹⁷ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

⁴⁹⁸ Comunicación personal. Ciudad de Guatemala, 11 de mayo de 2018.

⁴⁹⁹ Una persona más, Yolanda Aguilar, feminista, mestiza, integrante del Centro Q'anil, estuvo dispuesta a conversar sobre el tema, y se realizó un encuentro el día 9 de mayo de 2018, en Antigua, Guatemala. Lamentablemente, por problemas técnicos con la grabación, no fue posible recuperar esta entrevista.

⁵⁰⁰ Presentación del libro "Gobierno comunal indígena y formas no estatales de política", Auditorio de la Facultad de Arquitectura. San José, Costa Rica, 2 de mayo de 2018. Actividad organizada en conjunto por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y el Centro de Investigación en Estudios de la Mujer (CIEM).

⁵⁰¹ Acto de apertura del XVI Congreso Centroamericano de Sociología (ACAS), Centro Cultural César Brañas, Antigua, Guatemala, 7 de mayo de 2018.

Coinciden varias de las participantes en las potencialidades de los feminismos, como perspectivas teórico-prácticas que permiten actuar por el bienestar de las mujeres⁵⁰² y que encuentra asidero en situaciones concretas de la vida personal⁵⁰³. Se encuentran entre esas situaciones la violencia por parte de la pareja⁵⁰⁴, o la vivencia de la propia sexualidad y afectividad⁵⁰⁵, así como el relacionamiento con los compañeros de lucha en procesos de defensa territorial⁵⁰⁶. O bien, tal y como es señalado por una mujer bribri, desde una perspectiva de derechos fundamentales, el acceso a recursos legales que permitan acceder a los derechos de las mujeres o de las personas menores de edad, como es el caso de la pensión alimentaria⁵⁰⁷.

Además, según señala Cabnal, han existido procesos que han permitido articular las luchas de pueblos originarios, con algunas feministas mestizas, con feministas comunitarias, o mujeres indígenas que no se nombran como feministas, en particular a partir del reconocimiento de los conceptos territorio-cuerpo y cuerpo-tierra⁵⁰⁸.

También, señalan la existencia de feminismos antihegemónicos que plantean análisis más cercanos a sus lecturas de la realidad. Entre ellos, los feminismos comunitarios⁵⁰⁹, el feminismo negro y el feminismo descolonial⁵¹⁰.

⁵⁰² Laura Queralt, comunicación personal, San José, 8 de junio de 2018; N., mujer bribri que participa en el proceso en Talamanca, comunicación personal, 7 de junio de 2018.

⁵⁰³ Lo afirman, por separado, Verónica Sajbin y Sara Álvarez.

⁵⁰⁴ Verónica Sajbin, Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

⁵⁰⁵ Sara Álvarez, Comunicación personal. Ciudad de Guatemala, 11 de mayo de 2018.

⁵⁰⁶ Ramona Chocón, comunicación personal, vía telefónica, 2 de julio de 2018.

⁵⁰⁷ N., Mujer bribri que participa en los procesos en Talamanca.

⁵⁰⁸ Lora Cabnal, comunicación personal, San José, 14 de mayo de 2018.

⁵⁰⁹ Lorena Cabnal, comunicación personal, San José, 14 de mayo de 2018 y Ramona Chocón, comunicación personal vía telefónica, 2 de julio de 2018.

⁵¹⁰ Rodríguez, 2017; Álvarez, comunicación personal, 11 de mayo de 2018; Quirós, comunicación personal, 8 de junio de 2018.

Se repiten, en las entrevistas y conversaciones, cuestionamientos hacia prácticas de feministas mestizas que reproducen el racismo⁵¹¹, y se reiteran señalamientos sobre el tutelaje de las mujeres indígenas por parte de feministas⁵¹². Las tensiones en torno a la autodeterminación individual, en contraste con la autodeterminación colectiva⁵¹³ emergen en conversaciones con Sara Álvarez, y coinciden con presentaciones públicas de Gladys Tzul en Costa Rica⁵¹⁴ y Guatemala⁵¹⁵.

Dilemas éticos en torno a la autoría de los textos que se escriben con participación de una colectividad son reconocidos también por Sara Álvarez, y señalados por Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales. Lo mismo ocurre con disyuntivas en torno a la “no mercantilización de los saberes”⁵¹⁶, señalamiento que es incorporado en el consentimiento informado de este estudio, por solicitud expresa de Tz'kat⁵¹⁷, y que ha sido planteado como inquietud en otros momentos por Cabnal⁵¹⁸. Ligado con lo anterior, se mantiene el cuestionamiento sobre la vocería: ¿quién habla por quién?, lo cual fue confirmado por Álvarez⁵¹⁹, y expresado por Quirós como inquietud y como tensión, en los casos en que mujeres u otras personas *no*

⁵¹¹ María Dolores Marroquín, comunicación personal. Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

⁵¹² Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios». También se refiere a ello Cabnal, en una entrevista realizada el 14 de mayo de 2018.

⁵¹³ Sara Álvarez, comunicación personal. 11 de mayo de 2018, Ciudad de Guatemala.

⁵¹⁴ Presentación del libro “Gobierno comunal indígena y estado Guatemalteco”, realizada el día 2 de mayo de 2018, en el Auditorio de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica. Comentan la presentación Montserrat Sagot, como directora del Centro de Investigación en Estudios de la Mujer de la Universidad de Costa Rica (CIEM-UCR), y Alberto Álvarez Toirac, coordinador del Programa de Formación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

⁵¹⁵ Acto de apertura del XVI Congreso Centroamericano de Sociología (ACAS), Centro Cultural César Brañas, Antigua, Guatemala, 7 de mayo de 2018.

⁵¹⁶ Comunicación mediante correo electrónico con Red de Sanadoras Ancestrales, por medio de Lorena Cabnal y Ramona Chocón, 30 de junio de 2018.

⁵¹⁷ Comunicación mediante correo electrónico con Red de Sanadoras Ancestrales, por medio de Lorena Cabnal y Ramona Chocón, 30 de junio de 2018.

⁵¹⁸ Comunicación personal. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 14 de mayo de 2018.

⁵¹⁹ Sara Álvarez, comunicación personal. Ciudad de Guatemala, 11 de mayo de 2018.

indígenas, se proponen escribir en torno a procesos que involucran a las personas indígenas⁵²⁰.

Las dificultades en el establecimiento de relaciones desde la horizontalidad entre mestizas e indígenas han sido subrayadas por María Dolores Marroquí⁵²¹ y por Verónica Sajbin⁵²²; así como la victimización histórica que ha marcado las realidades de mujeres indígenas, que en ocasiones influye todavía en las formas de relacionamiento con personas mestizas o ladinas⁵²³, en lo que coincide, por su parte, Álvarez⁵²⁴. María José Rosales enfatiza en la necesidad de cuestionar los privilegios de las mestizas⁵²⁵. Mientras que Verónica Sajbin apunta al riesgo de que las mujeres indígenas sean consideradas como “las pobrecitas”⁵²⁶ o un “adornito folklórico”⁵²⁷ para la cooperación, indicando que en los casos en que la colaboración ha sido posible, esto se logra debido a que se ha recibido un tratamiento como igual por parte de feministas mestizas.

En el caso de Costa Rica, se encuentran algunos aspectos que son señalados de manera coincidente por feministas que participan en el proceso con mujeres bribri y cabécar en Talamanca, y que tienen que ver con la forma en la que ocurren los encuentros en el caso costarricense. En muchos casos, se trata de personas académicas, no solamente mujeres feministas, que se trasladan a territorio indígena bribri y/o cabécar en Talamanca para realizar proyectos de distinta índole. En este sentido, los señalamientos, tanto de Rodríguez⁵²⁸, como

⁵²⁰ Mónica Quirós, comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵²¹ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

⁵²² Verónica Sajbin, comunicación personal, Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018; María Dolores Marroquí, comunicación personal, Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

⁵²³ María Dolores Marroquí, comunicación personal, Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018 y Verónica Sajbin, comunicación personal, Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

⁵²⁴ Sara Álvarez, comunicación personal. Ciudad de Guatemala, 11 de mayo de 2018.

⁵²⁵ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

⁵²⁶ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

⁵²⁷ Verónica Sajbin, comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

⁵²⁸ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

de Queralt y Alarcón⁵²⁹ y de Quirós⁵³⁰, se enfocan en la relación universidad-comunidad y las tensiones que ocurren en este ámbito.

Se profundizan, a continuación, de manera particular, algunos de los puntos indicados anteriormente.

5.1. El tutelaje de las mujeres indígenas por parte de feministas y las relaciones asistenciales

Se han mencionado en capítulos anteriores, algunos planteamientos recogidos por Gargallo⁵³¹ en torno al tutelaje de las mujeres indígenas. Adriana Rodríguez retoma y amplía el planteamiento, considerando el proceso de trabajo con mujeres bribri y cabécar en Costa Rica⁵³². Cabnal también había presentado, en anteriores visitas a Costa Rica, algunos planteamientos al respecto, por lo que, en una entrevista realizada en el 2018, se le solicita ampliar y explicitar en qué consiste, desde su perspectiva, este cuestionamiento. Se presentan a continuación la perspectiva que recoge Rodríguez en su artículo⁵³³, así como la presentada por Cabnal en el 2018⁵³⁴, cada una de estas, aunque tienen puntos en común, muestran énfasis distintos

El texto de Rodríguez, publicado en el 2017, hace referencia al tutelaje de las “otras” como uno de los nudos identificados en los procesos de investigación-acción social con mujeres en contextos comunitarios, en particular a partir del trabajo con mujeres bribri en Talamanca.

⁵²⁹ Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales».

⁵³⁰ Comunicación personal, 8 de junio de 2018.

⁵³¹ Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala*.

⁵³² Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁵³³ Rodríguez.

⁵³⁴ Comunicación personal, 14 de mayo de 2018.

Citando el texto de Gargallo de 2012⁵³⁵, señala que la homogeneización de las necesidades del feminismo “puede leerse también desde el racismo, que se manifiesta por el tutelaje de las blancas sobre las indígenas y la victimización impuesta: asumir que todas las mujeres indígenas, por su condición étnica, son víctimas (...) se ha llegado a considerar que las mujeres blancas y mestizas, académicas y profesionales, poseen la clave de la liberación de las “otras”, y el accionar de estas construir el camino hacia la emancipación de aquellas”⁵³⁶. Considera al plantear este punto señalamientos de Mercedes Oliveira, en torno a la imposición de ideas y prácticas feministas a las mujeres indígenas, y más tarde en el texto señala a los feminismos comunitarios como propuesta que hace una ruptura.

Al referirse a la tutela, Rodríguez⁵³⁷ recupera su acepción epistemológica, afirmando que “la palabra tutela proviene del latín *tutela*, que hace referencia a la autoridad que se adjudica para cuidar de una persona que, por minoría de edad u otras razones, carece de completa capacidad civil”⁵³⁸. Partiendo de una autocrítica del proceso realizado en Talamanca, señala que

en el acompañamiento a procesos organizativos de mujeres en contextos vulnerabilizados, corremos el riesgo de adjudicarnos un “tutelaje” de las “otras”, como si se tratara de un grupo con poca autonomía (...)

Particularmente, en el trabajo con mujeres de comunidades indígenas, es usual el abordaje de las instituciones gubernamentales, universidades y organizaciones de la sociedad civil, se plantee desde lecturas ajenas a la cosmovisión indígena, lo que sustenta una lógica asistencialista que busca “empoderar” a las mujeres bajo la reproducción de relaciones de poder ⁵³⁹

⁵³⁵ Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala*.

⁵³⁶ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios», 106.

⁵³⁷ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁵³⁸ Rodríguez, 107.

⁵³⁹ Rodríguez, 107.

Por su parte, Lorena Cabnal, en una entrevista realizada en 2018, puntualiza algunos de sus cuestionamientos al “tutelaje feminista”⁵⁴⁰. Según lo recuerda, empieza a plantearse la idea entre los años 2012 y 2013, cuando aún formaba parte de AMISMAXAJ. En la entrevista realizada en el 2018, ya como integrante de la Red de Sanadoras Ancestrales, sintetiza el cuestionamiento en varios sentidos. En particular, destaca la “mercantilización de los cuerpos de las mujeres defensoras”, que serían presentados a la cooperación con el fin de gestionar proyectos. Aunque Cabnal⁵⁴¹ identifica formas de tutela que ocurren de manera distinta en distintos contextos, en el caso de Guatemala, señala la forma en que organizaciones de trayectoria, “que traían la agenda de la paz, cambian de agenda a partir de la defensa territorial y, sin experiencia política, gestionan proyectos de protección a defensoras de derechos”⁵⁴². También se da el caso de “organizaciones que realizan abordajes para la sanación de mujeres defensoras en situación de riesgo político”⁵⁴³, lo cual, desde su perspectiva, podría leerse como una apropiación e instrumentalización. La gestión de recursos de cooperación para actividades en comunidades indígenas, puede mediar también las relaciones, ya que se realizan actividades en comunidades indígenas, “que han sido pactadas con cooperación internacional por ONG y que esto va a complejizar la vida comunal como tal porque entonces viene (...) otra mediación económica y política por parte de las ONG en los territorios”⁵⁴⁴. Ligado con esto, plantea “el tutelaje feminista, el tutelaje académico y el tutelaje de ONG en territorios en resistencia”⁵⁴⁵. Son temas complejos de abordar y que generan tensiones. En

⁵⁴⁰ Comunicación personal, 14 de mayo de 2018, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.

⁵⁴¹ Comunicación personal, 14 de mayo de 2018, Departamento Ecuménico de investigaciones, San José, Costa Rica.

⁵⁴² Comunicación personal, 14 de mayo de 2018. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.

⁵⁴³ Comunicación personal, 14 de mayo de 2018. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.

⁵⁴⁴ Comunicación personal. San José, Costa Rica. 14 de mayo de 2018.

⁵⁴⁵ Comunicación personal. San José, Costa Rica. 14 de mayo de 2018.

particular, cuando se gestionan recursos en la cooperación que son luego utilizados en hoteles, conversatorios, foros y no necesariamente benefician de manera directa a las mujeres de territorios⁵⁴⁶. Los temas de gestión de fondos de cooperación parecieran ser, en este momento, un elemento que podría tensionar la colaboración entre organizaciones. Los planteamientos sobre el “tutelaje feminista” han implicado tensiones y en algunos casos rupturas; el hecho de “interpelar los tutelajes feministas, de mujeres feministas, quizá urbanas, mestizas, de todas las mujeres, creo que eso sigue siendo hoy (...) una incomodidad política de hermanas indígenas”⁵⁴⁷.

En síntesis, uno de los retos que se enfrenta en posibles procesos de trabajo conjunto, es la negación de la autonomía de las mujeres indígenas y la tendencia, con intención o sin ella, a que el tratamiento sea utilitario, jerárquico y/o condescendiente.

Algo similar plantea Quirós⁵⁴⁸, cuando cuestiona el establecimiento de relaciones asistenciales, así como la construcción de relaciones de poder, que hace que se les vea a las mujeres indígenas “como infantes, que no pueden hacer cosas por sí mismas y que además algo les falta y yo se los voy a devolver”⁵⁴⁹, como si se tratara de “la madre feminista y la hija indígena”⁵⁵⁰. Ligado con lo anterior, plantea interrogantes en torno a la mediación económica en las relaciones con las mujeres indígenas, en particular cuando existen financiamientos, “porque vos venís de San José y tenés dinero, entonces vos podés darme

⁵⁴⁶ Comunicación personal. San José, Costa Rica, 14 de mayo de 2018.

⁵⁴⁷ Lorena Cabnal, Comunicación personal. San José, Costa Rica, 14 de mayo de 2018.

⁵⁴⁸ La entrevista completa con Mónica Quirós es donada, con su autorización, al Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

⁵⁴⁹ Mónica Quirós, comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵⁵⁰ Mónica Quirós, comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

dinero, ¿Qué pasa si yo empiezo a darle dinero a una mujer? ¿Qué pasa cuando la otra asume que mi relación con ella es darle dinero? (...)”⁵⁵¹

Quirós⁵⁵² realiza estos cuestionamientos y aboga por procesos de autorreflexión constante, que permitan revisar estas y otras situaciones que generan relaciones de poder.

5.2. Retos para el establecimiento de relaciones desde la horizontalidad

Las conversaciones con María Dolores Marroquín y María José Rosales⁵⁵³, así como con Verónica Sajbin⁵⁵⁴, tienen algunos puntos en común, que se relacionan con las dificultades para establecer diálogos horizontales entre mujeres indígenas y ladinas y en los cuales intervienen una serie de factores.

Según señala María Dolores Marroquín, quien participó en procesos históricos del movimiento feminista y de mujeres en Guatemala, así como en el Sector de Mujeres, también integrante de La Cuerda:

la historia de colonización de este país, de la construcción digamos de estas identidades colonizadas desde lo ladino y desde lo indígena, nos generan por un lado relaciones bien asimétricas que ya son estructuralmente definidas de esa manera, entonces podemos ir por el mundo reproduciendo esas relaciones, verdad. Entonces, puede ser que seamos mujeres como con un pensamiento muy avanzado pero que no hacemos un cuestionamiento del racismo estructural que existe, podemos reproducir esas relaciones permanentemente. Entonces, esto no quiere decir que yo en mi práctica tenga una práctica completamente fuera de esa lógica de prepotencia ladina, verdad, que existe aquí en Guatemala (...) nos cuesta mucho (...) identificar en dónde, en qué actitudes o comportamientos,

⁵⁵¹ Comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵⁵² Comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵⁵³ Comunicación personal, 10 de mayo de 2018.

⁵⁵⁴ Comunicación personal, 9 de mayo de 2018.

o qué modos de ser o de estar, de colocar incluso física o corpóreamente, verdad, esconden lo racista⁵⁵⁵.

Al respecto plantea algunos ejemplos, partiendo de la experiencia. Entre ellos, debates en torno a la idea de un “proyecto emancipatorio” compartido⁵⁵⁶, en procesos con mujeres indígenas, en los que, según su lectura, se insistía en imponer la palabra “proyecto”, mientras que las mujeres indígenas mostraban su disconformidad con ese término, a la vez que defendían la utilización de un equivalente de Buen Vivir. Otro ejemplo sería la forma en que se mira a la otra, “al ver una mujer indígena tenemos que desmontarnos, hacer un proceso de desmontaje de que la mujer indígena pobrecita, la víctima, la sufrida; y poder ver a una compañera con la que puedo debatir”⁵⁵⁷. Coincide en ello Verónica Sajbin⁵⁵⁸, quien desde su lugar de mujer maya que se ha acercado al feminismo, plantea que, la posibilidad de colaborar en La Cuerda se da porque

son mujeres que desde su mestizaje ahí me miran como su igual, yo miro que la mirada de la compañera, me miran como persona, no me está viendo con lástima porque soy la indígena y la vamos a ayudar, y tampoco me miran como el adornito folklórico que sirve para la cooperación, ni tampoco me miran como esos dos aspectos, porque yo he estado en muchos lugares donde puedo sentir eso y ver la actitud de las otras compañeras. Me gusta el cuestionamiento de eso, creo que soy la única que usa la vestimenta pero creo que hay dos más que usan la vestimenta, me atrevería a decir que hay dos más, pero es un lugar donde hay mestizas y estamos construyendo juntas⁵⁵⁹.

A esto se refiere también María José Rosales⁵⁶⁰, quien recuerda el señalamiento de compañeras indígenas, entre ellas Verónica Sajbin: “Cuando a mí me ven como par, es

⁵⁵⁵ Comunicación personal, 10 de mayo de 2018.

⁵⁵⁶ Comunicación personal, 10 de mayo de 2018.

⁵⁵⁷ Comunicación personal. María Dolores Marroquín, 10 de mayo de 2018.

⁵⁵⁸ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

⁵⁵⁹ Comunicación personal. Verónica Sajbin, 9 de mayo de 2018.

⁵⁶⁰ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

cuando yo puedo sentarme a dialogar, si no, no me voy a sentar a dialogar con ustedes”⁵⁶¹.

Según señala Rosales, es importante la consideración de que:

Todas tenemos nuestros planes, nuestras metas, todas tenemos derechos, todas tenemos intereses, todas tenemos conflictos. Los sistemas de opresión por supuesto actúan y se expresan de diferentes en diferentes situaciones entonces ¿quiénes tienen las condiciones de clase, los privilegios de raza? Eso es una de las cosas que más debería revisarse y ver desde donde estamos partiendo.

En este sentido, se trataría de realizar un cuestionamiento del racismo. A la vez, buscar las maneras de lograr un diálogo en condiciones de horizontalidad.

Esto, sin embargo, es complejo, ya que, cuando se intenta interactuar desde un plano de igualdad, las palabras de las mujeres mestizas pueden ser leídas de otra manera:

(...) también me ha colocado en posturas a veces como de conflicto, porque si la otra no ha desmontado su perspectiva de victimización, entonces resulta que me cuesta mucho hablar porque entonces todo lo que yo diga puede verse como racista. Es bien complicado, verdad. Y eso lo hemos hablado con algunas compañeras mayas, de esa dificultad, de cómo me expreso yo, cómo puedo disentir, verdad, sin que sintás que entonces te estoy imponiendo.

Sajbin⁵⁶² coincide en el análisis sobre las dificultades que existen en ocasiones para el diálogo, que muchas veces ha requerido de aclaraciones:

ni nosotras les vamos a decir que somos más, ni ustedes nos van a decir a nosotras que somos unas racistas. Lo que queremos es acercarnos a conversar y entendernos entre iguales, vamos a tratar de entendernos

Además, señala que:

(...) yo lo que sí sé es que se requiere de mucho empoderamiento de ambas partes. Porque vamos a otros lugares donde nos están dando la posibilidad de hablar y es ahí donde ellas mismas me dicen – Verónica pero, entendé, si es tanto la opresión y el racismo (...) - Porque yo a veces digo que por qué

⁵⁶¹ María José Rosales, citando a Verónica Sajbin. Comunicación personal, 10 de mayo de 2018.

⁵⁶² Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

vamos a tener que callar las cosas por miedo, digamos esas cosas sin miedo que no va a pasar nada, porque estamos aquí entre mujeres. Y se quedan calladas, o se toman decisiones solo por algunas compañeras. Entonces yo critico mucho que se comporten de esa manera, pero también sé que eso tiene que ver con toda la historia de opresión y de racismo, o sea, no es lo mismo venir de donde yo crecí ahí a que vienen otras compañeras.

En cuanto a la construcción o reivindicación de una identidad mestiza, señala Marroquí, que desde su perspectiva no es suficiente:

(...) muchas ladinas (...) acuñamos [desde hace al menos 15 años, la propuesta de] (...) identidad mestiza, (...) precisamente esa mezcla de las dos porque somos una mezcla de un montón y queríamos reconocernos desde esa diversidad, que se conjuga en nuestras vidas, que no fue nuestra decisión tampoco ser mestizas, verdad, o sea, ladinas, digamos, sino que así quiso la vida, que naciéramos en este espacio, en este tiempo, en este lugar. Y entonces el asunto es que esa identificación del mestizaje no era suficiente para poder deconstruir todos los privilegios y las prepotencias que nosotras traíamos, entonces de ahí, es que empiezo yo a buscar con otras, o sea tengo (...) años de estar inconforme con el concepto de mestiza porque no es suficiente, a mí no me alcanza, y si bien es cierto reconoce como esa mezcla que hay en mí, tampoco me ha permitido construir relaciones más equitativas con otras, por ahí esa independencia respecto a esa identidad política porque además tampoco me adscribe a un grupo, verdad, o sea no me da identidad porque seguimos siendo el “no ser”. Entonces la propuesta tampoco sería construir el pueblo mestizo, porque el pueblo mestizo supuestamente existe, el guatemaltequismo o sea eso es a lo que nosotras, yo, no le quiero apostar. Entonces es bien complejo, no es tan sencillo y eso que nosotras sí que lo pensamos, porque la verdad que sí lo pensamos mucho. Es difícil tener práctica de vida, pero que realmente sea de vida.

Además del cuestionamiento de los privilegios, señala Rosales⁵⁶³ la necesidad de comprender las cosmogonías de los pueblos, comprensión que frecuentemente, por la misma hegemonía, escapa a las mujeres ladinas.

⁵⁶³ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 10 de mayo de 2018.

Sajbin⁵⁶⁴, por su parte, a la vez que señala la importancia de prácticas como el uso de las hierbas medicinales, el traje, el idioma, la construcción desde lo comunitario; cuestiona la idealización de los pueblos indígenas y reconoce la existencia de situaciones de violencia que ocurren en la comunidad, así como conflictos entre mujeres indígenas y la instrumentalización del discurso sobre el racismo.

De manera separada, pero relacionada con el planteamiento anterior, señala Álvarez en relación con las posibilidades de acción en conjunto, la existencia aún de resentimientos, recelo, por parte de algunas mujeres indígenas,

(...) aquí en Guatemala, y yo creo que en los países colonizados o racializados, hay una herida histórica que hay que sanar entre el cuerpo histórico ladino-mestizo en este caso, y el cuerpo histórico indígena-maya-xinka, porque ahí hay una construcción histórica. Entonces el tema, el asunto es que somos mujeres (...) pero somos mujeres racializadas, y este cuerpo nos ha costado, entonces esto es lo que el feminismo blanco que se dice ahora todavía no lo puede reconocer. Me ha tocado a mí, porque yo participo [en espacios en los que] me dicen: “yo ahora no discuto eso porque estamos en un análisis histórico-político, porque todavía no vemos” y hay mucha inseguridad en las mujeres mayas, mucho resentimiento, real, legítimo”.

En estos casos, señala, la misma historia hace que por “tantas opresiones que hemos vivido, hemos quedado en la energía de la víctima”⁵⁶⁵, esto es algo que sería necesario sanar.

⁵⁶⁴ Comunicación personal. Antigua, Guatemala, 9 de mayo de 2018.

⁵⁶⁵ Sara Álvarez. Comunicación personal. Ciudad de Guatemala, 11 de mayo de 2018.

5.3. Reflexiones en torno a la relación universidad-comunidad en Talamanca

En el caso de Talamanca, los señalamientos se realizan en varios sentidos. Por una parte, se reconoce la importancia que han tenido los procesos de formación, desde la perspectiva de mujeres bribri participantes. En este sentido, señala N.:

(...) hace años que se trabajó con lo de equidad de género, hace muchos años. Bueno, ya llevamos como dos años con mi grupo que no hemos podido trabajar porque como se acabaron todos los recursos y eso, y se le ha dificultado a la profesora venir a la formación acá, entonces nosotras como grupo tenemos ya dos años sin tener actividades como charlas y eso. (...) Entonces desde más antes sí, desde la Oficina de Equidad de género hemos trabajado todo lo de la violencia doméstica. Desde un principio que ellas entraron aquí a Talamanca, eso fue una cosa que fortaleció mucho a las mujeres a nivel de cómo demandar, cómo tener un recurso donde ir a denunciar cuando hayan agresiones domésticas, entonces es ahí donde muchas abrieron los ojos porque nunca nadie le hablaba a las mujeres, eran más sumisas que ahora. Por lo menos ahora las mujeres de acá, hay compañeras que yo veo que no se dejan y que tratan de defender sus derechos a como puedan, entonces hacen sus denuncias, sus procesos. Y esto es fruto de todas las universidades que han venido a hablarnos sobre la equidad de género, se enfocan siempre a esos temas y a esa importancia para la población, para las mujeres porque aquí las mujeres somos muy dadas a que si el hombre agrede tengo que dejarme y no recurro a denunciar porque me da miedo. Entonces ahora no, ahora cogieron valor y por lo menos denuncian eso, y pues yo veo que les ha ido bien a muchas.

(...) ¡Ah!, y, también lo de los derechos de paternidad y ahora ya se están dando esos espacios acá donde hacen la denuncia ellos y buscan la forma de hacer un ADN que lo tenemos cerca acá (...). El derecho que deben tener papás con hijos que no solo me toca a mí criarlos (...) eso fue una parte en la que se fortaleció mucho a la mujer, entonces ahora dicen que las mujeres no aguantan nada.

Por su parte, Queralt y Alarcón⁵⁶⁶, Rodríguez⁵⁶⁷, y Mónica Quirós⁵⁶⁸, Queralt⁵⁶⁹, identifican una serie de consideraciones en relación con la forma en que se realiza el trabajo en comunidades desde la acción social o la extensión universitaria.

Si bien no es la intención presentarlas todas aquí, se señalan algunos puntos por considerar. Entre ellos: (a) La lógica de los proyectos y las condiciones de administración de los recursos, que imponen formas de trabajo, ritmos y tiempos que no necesariamente coinciden con los de las comunidades. (b) La entrada en las comunidades sin un consentimiento por parte de las autoridades comunitarias y con proyectos que no necesariamente surgen de las necesidades o iniciativa de las personas que viven en el territorio. (c) El desconocimiento, por parte de personas externas, sobre la cosmovisión y formas de organización en la comunidad, que puede llevar a realizar propuestas que irrumpen y que no necesariamente responden a la lógica interna e toma de decisiones. (d) La necesidad de mayor receptividad y escucha en el momento de ingresar en la comunidad. (e) El establecimiento de procesos de larga duración y no acciones puntuales o asistencialistas (e) La forma en que se realiza la salida de la comunidad, que implicaría la realización de cierres adecuados, devolución de resultados y validación de materiales producidos. (f) El cuestionamiento del “extractivismo académico”, que ha implicado la extracción de conocimientos, su publicación y/o comercialización, sin el consentimiento de las comunidades⁵⁷⁰. (g) La necesidad de construir relaciones desde la horizontalidad, que permitan reconocer los conocimientos académicos y los saberes de la comunidad⁵⁷¹. (h) Las desigualdades en la distribución de recursos para el

⁵⁶⁶ Queralt y Alarcón, «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales».

⁵⁶⁷ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

⁵⁶⁸ Comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵⁶⁹ Comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵⁷⁰ Laura Queralt. Comunicación personal. San José, Costa Rica, 8 de junio de 2018.

⁵⁷¹ Rodríguez, «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios».

trabajo en el Territorio, ya que gran parte de los procesos priorizan al territorio bribri, dejando de lado al cabécar⁵⁷².

5.4. Conclusiones del capítulo

El presente capítulo se propuso por objetivo establecer, en conjunto con mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala, balances sobre las posibilidades, dificultades, retos y limitaciones para una acción política conjunta (2017-2018). Además, realizar algunos acercamientos a los presupuestos que serían necesarios para el establecimiento de dicha colaboración.

Se ha podido constatar la existencia de una serie de cuestionamientos, principalmente en el caso de mujeres ladino-mestizas, y mujeres indígenas en Guatemala y de feministas que se relacionan con espacios académicos en Costa Rica, sobre las posibilidades e imposibilidades, así como los retos que implicaría establecer dichas relaciones de colaboración.

Las entrevistas realizadas muestran la posibilidad, en el sentido de que se establecen conversaciones con mujeres indígenas y mestizas que se proponen diálogos, propiciando condiciones de igualdad, aunque con cuestionamientos, dificultades y dilemas.

Muestran también, que no siempre es viable, y que en ocasiones las rupturas y desconfianzas se fundamentan en historias de racismo, que marcan la *imposibilidad* de relacionamiento con las otras desde la horizontalidad.

La gestión de recursos económicos puede también tensionar las relaciones, ya sea por el riesgo de establecimiento de relaciones asistencialistas, como lo plantea Quirós⁵⁷³; o bien, de

⁵⁷² Laura Queralt. Comunicación personal, 8 de junio de 2018.

⁵⁷³ Comunicación personal. 8 de junio de 2018.

que se instrumentalicen los cuerpos e historias de las mujeres que hacen defensa territorial, en la obtención de fondos de cooperación, como reclama Cabnal⁵⁷⁴.

Otros retos persisten, en particular en lo referido al trabajo académico: ¿Cómo se establece la autoría de un texto que se construye de manera colectiva?

Y en particular, como lo plantea Tzul⁵⁷⁵, ¿puede mirarse a las mujeres indígenas fuera de las tramas comunitarias en las que se encuentran imbricadas?

En ocasiones, sin embargo, son justamente los feminismos y la interlocución entre mujeres la que permite romper con relaciones opresivas. Las formas de hacerlo son muchas y variadas. Los feminismos se nombran en este momento en plural, porque son múltiples las propuestas.

Se han presentado aquí algunos de muchos relatos al respecto, con la esperanza de que los caminos andados en estos contextos, puedan mostrar posturas y matices, dificultades y posibilidades. Además, de que las experiencias previas puedan enriquecer a las que vengan.

⁵⁷⁴ Comunicación personal. 14 de mayo de 2018.

⁵⁷⁵ Tzul Tzul, «Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek'ena', Guatemala: Una aproximación teórica a las estrategias».

VI Capítulo. Conclusiones generales

6.1. Consideraciones finales

Se puede afirmar, a partir de la realización del estudio, la existencia de una serie de encuentros entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas* en Costa Rica (2006-2017) y Guatemala (2003-2017), así como la construcción de acción y pensamiento político, que en ocasiones se realiza en conjunto, o a partir de alianzas, y en ocasiones genera más bien tensiones, algunas de las cuales se mantienen en el segundo decenio del siglo XXI.

Las fuentes existentes permiten identificar la existencia de tensiones, incluso desde la década de 1980, así como de reivindicaciones desde la identidad política mujeres indígenas. Los contextos, sin embargo, marcaron formas distintas de estos encuentros. El contexto de la guerra, posguerra, y acuerdos de paz en Guatemala, es vinculado por autoras guatemaltecas con el devenir del movimiento de mujeres y feminista en dicho país. En el caso costarricense, a pesar de una relativa estabilidad política, se encuentran demandas por parte de pueblos originarios. El reconocimiento, en este país, de las mujeres indígenas como sujeto político, ocurre, sin embargo, de manera más tardía. No es sino en los primeros años del siglo XXI que aparecen con mayor visibilidad.

La década de 1980 y 1990 es identificada en ambos países como un momento de consolidación del movimiento de mujeres, aunque también inician los procesos de profesionalización u *oenegización* e institucionalización del movimiento. En los primeros decenios del siglo XXI, parecieran acercarse las realidades costarricense y guatemalteca, en el marco de la globalización contemporánea y con la implementación de la agenda neoliberal. La defensa de los territorios frente al extractivismo, con un papel activo de las mujeres y

especialmente de mujeres indígenas, cobra visibilidad. Se mantienen, sin embargo, algunas diferencias. En Guatemala, las heridas de la guerra y posguerra persisten, dando lugar a una serie de reivindicaciones en torno a la memoria colectiva, así como demandas de justicia y reparación, que no escapan a las mujeres. En Costa Rica, los fundamentalismos religiosos irrumpen, mostrando nuevas posibilidades, dificultades, panoramas y perspectivas. Este último punto no se profundiza en el estudio ya que no emerge en los relatos estudiados sino en una de las últimas entrevistas; sin embargo, sería un aspecto por desarrollar en futuras investigaciones.

Las Agencias de Cooperación para el Desarrollo constituyen un actor relevante, aunque a veces soslayado. De manera paralela, ocurre el desarrollo del marco normativo internacional de Derechos Humanos, que se complejiza y que incorpora, paulatinamente, demandas de las mujeres, de pueblos indígenas y más recientemente las especificidades de mujeres indígenas. Desde los pueblos indígenas se proponen tanto acciones de incidencia en el Estado, desde el marco de Derechos Humanos como cuestionamientos, y una acción política que defiende las autonomías, haciendo énfasis en la construcción de acción política fuera del Estado, desde la comunidad⁵⁷⁶.

Es este el contexto en el que se estudian los encuentros entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas* en ambos países, que podríamos cuestionar a partir la teorización de Monzón⁵⁷⁷ como una dicotomía que oculta la diversidad de posiciones y formas de relacionamiento existentes. ¿Cómo se relata el encuentro? Es la pregunta que intentamos responder, ya desde los primeros capítulos. Y encontramos múltiples modalidades de este encuentro, así como

⁵⁷⁶ Tzul Tzul, *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*.

⁵⁷⁷ Monzón, «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.»

tensiones, debates, interpelaciones, cuestionamientos. Algunos ocurren en el marco de proyectos, investigaciones, propuestas de organizaciones estatales. Otros, se gestionan de maneras más autónomas, aunque en ocasiones también tensionados por las relaciones con la cooperación. Ocurren con mayor o menor horizontalidad, mayor o menor burocratización.

Se identifican tensiones, denunciadas con mayor claridad en el caso de Guatemala, que van desde cuestionamientos relacionados con la representación: ¿quién habla por quién?; hasta aquellos relacionados con el énfasis en la individualidad o la colectividad; pasando por señalamientos en torno a la autoría, tensionada también entre lo individual y lo colectivo; o las formas de relacionamiento, que son señaladas por autoras en Guatemala, y posteriormente en Costa Rica, como tutelares.

En el caso de Talamanca, en Costa Rica (2006-2017), ha sido posible, no sin ciertas dificultades, trabajar en torno a problemáticas que eran consideradas relevantes por mujeres bribri y cabécar, como lo es la violencia o marginación de las mujeres indígenas, o la búsqueda de alternativas para mejorar su calidad de vida, en un contexto que no se encuentra aislado del mercado y del capitalismo neoliberal.

En el caso de AMISMAXAJ, en Guatemala, los relatos (2003-2015) apuntan hacia la construcción de pensamiento y acción política, así como la asunción de una identidad política como feministas comunitarias a partir del 2009. Los relatos sobre sus inicios, así como la participación dentro de la Alianza Política Sector de Mujeres muestran la articulación, en algunos momentos de la organización, con otras mujeres indígenas y con feministas ladino-mestizas.

Estos procesos de encuentro no implican la inexistencia de conflictos. Algunos han sido señalados en distintos momentos, y parecieran mantenerse, con distintos matices, hasta la actualidad.

El estudio permite también reseñar algunas de las acciones de Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario (2015-2018), que se enuncia, para el 2018, desde el feminismo territorial, o feminismo comunitario territorial y establece enlaces con organizaciones sociales a nivel internacional.

En cuanto a las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, se logran identificar tanto valoraciones acerca de las potencialidades de las perspectivas feministas y de género para la acción desde mujeres indígenas, como una serie de cuestionamientos que apuntan hacia factores que pueden obstaculizar los procesos de encuentro y colaboración.

Entre los principales, se encuentran: las relaciones de poder y diferencias socioeconómicas entre mujeres; tensiones en cuanto a la gestión de los recursos; percepciones sobre mercantilización de los cuerpos y saberes de las mujeres indígenas; tensiones entre la definición de una autodeterminación desde lo individual, en contraste con la autodeterminación colectiva; dilemas en cuanto a la autoría de textos que se construyen a partir de procesos colectivos; tensiones entre las demandas y tiempos institucionales y las necesidades de las comunidades; así como lo que se ha denominado el “tutelaje” de las mujeres indígenas por parte de feministas no indígenas.

En todos los casos se tienden puentes, y se establecen alianzas. En algunos, han existido rupturas. El reto y la pregunta persisten, así como las intenciones de seguir hilando de manera colectiva.

6.2. Limitaciones y recomendaciones

Han sido incorporados en la investigación una serie de relatos, que en su mayoría son de carácter público y que han sido aquí sistematizados. Cabe señalar, como una limitación, que no fue posible, en el momento de realizar la fase final del estudio, retomar el contacto con integrantes de AMISMAXAJ, con el fin de construir conocimiento conjunto en torno a las posibilidades, retos y limitaciones de una acción política conjunta. En este sentido, el análisis que se presenta en el capítulo correspondiente, se construye a partir de publicaciones, pronunciamientos y entrevistas realizados entre 2011 y el 2015, y no se incluyen sus valoraciones en el quinto capítulo. Es posible que sus perspectivas se hayan modificado a partir del año 2015, lo cual no ha sido posible contemplar en esta oportunidad. Sí se ha contemplado en dicho capítulo la incorporación de entrevistas con integrantes de Tz'kat, Red de sanadoras del feminismo comunitario, así como de otras organizaciones que se han referido a las discusiones correspondientes en el caso guatemalteco.

Debido a la accesibilidad, el recuento de planteamientos sobre el feminismo comunitario de Guatemala y el feminismo comunitario territorial se apoyan en gran medida en relatos, entrevistas y textos publicados por Lorena Cabnal. Si bien se realiza un esfuerzo por incluir más relatos de mujeres pertenecientes a AMISMAXAJ, antes del 2015, y a Tz'kat a partir de ese momento, cabe señalar que la perspectiva aquí presentada se inclina de manera mayoritaria hacia sus relatos. Al mismo tiempo que esto se considera de gran riqueza, es importante señalarlo como una posible limitación.

En el caso de Costa Rica, participaron en los procesos estudiados otras personas académicas no indígenas, tanto hombres como mujeres. Es necesario considerar que la investigación se centra en el relato público de mujeres vinculadas a espacios académicos que han dado cuenta de esta experiencia de manera pública, ya sea mediante artículos o entrevistas. Sobra señalar que no son representativas de la totalidad de las personas que participaron en dicho proceso. Lo mismo vale para los casos de las mujeres indígenas entrevistadas.

Por otra parte, en el caso de Costa Rica, las conversaciones se realizaron con mujeres bribri que participaron en el proyecto de Talamanca, principalmente de poblados que corresponden a la baja Talamanca⁵⁷⁸. No fue posible, en este caso, recoger las perspectivas de mujeres cabécar, ni de mujeres bribri de la alta Talamanca⁵⁷⁹. Dicha limitación intentó subsanarse incluyendo algunos relatos recogidos en materiales audiovisuales, sin embargo, es necesario indicarlo para ser considerado en la interpretación de los resultados.

Cabe indicar además, que los relatos recogidos y seleccionados por la investigadora realizan un particular énfasis en los momentos fundacionales de los casos seleccionados. Algunos otros aspectos no se tocan con el mismo nivel de profundidad, entre ellos los cambios en las organizaciones, las tensiones a nivel organizativo que han llevado a dificultades o rupturas. Esto es algo que podría retomarse más adelante. Tampoco se profundiza en este documento sobre las tensiones, de las cuales aparecen algunos indicios en los documentos revisados, entre feminismos comunitarios, en particular a partir de reivindicaciones por parte de feministas comunitarias de Bolivia.

⁵⁷⁸ Para una clarificación al respecto ver Castañeda (2010), citado por Víquez, 2013.

⁵⁷⁹ Algunas mujeres de la baja Talamanca refieren que las de la alta mantienen en mayor grado las costumbres bribri, hablan el idioma y tienen mayor acceso al conocimiento ancestral. Para mayor información se puede consultar el texto de Víquez.

Cabe señalar además que la autora de la presente investigación se identifica como feminista en textos publicados, sin embargo, no se profundiza en este escrito sobre sus propios procesos subjetivos. Este es un aspecto que dentro de algunos enfoques de investigación cualitativa es importante reseñar. Este, sin embargo, no se contempla de manera explícita dentro del presente estudio, lo cual podría constituir una limitación.

Finalmente, se han identificado como posibles líneas de profundización para futuras investigaciones:

- a) Análisis sobre el reconocimiento de derechos de las mujeres indígenas de manera específica en el Sistema de Naciones Unidas. Se sabe, por ejemplo que la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) no realiza ninguna mención explícita a las mujeres indígenas. Además, se conoce la existencia de un movimiento que solicita la creación de una recomendación específica al Comité CEDAW sobre derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas. Este es un aspecto que podría profundizarse.
- b) La cooperación internacional y su papel en el apoyo a organizaciones de mujeres, pero también en torno a los financiamientos obtenidos para el trabajo con o sobre mujeres indígenas, como un factor que en algunos casos puede tensionar a los movimientos.
- c) Procesos de articulación entre feministas y pueblos originarios, como la Convergencia Nuevo Baktún, en Guatemala. En el caso de Costa Rica, también se podría profundizar sobre feminismos y movimiento ecologista, en especial a partir del 2013, según la información disponible.

- d) Si bien se identifican algunos vínculos o tensiones con iglesias y/o partidos políticos, este es un aspecto que no se profundiza en la presente investigación y deberá ser abordado más adelante. Sería interesante, por ejemplo, analizar, de manera conjunta con las comunidades, el impacto de las organizaciones religiosas en las mismas, así como de los fundamentalismos religiosos. El tema de las iglesias de distintas denominaciones y su relación con los pueblos originarios ha sido planteado en investigaciones anteriores en el caso de Costa Rica, pero pareciera ser necesario reevaluarlo dentro del contexto post electoral del 2018.
- e) Si bien algunos aspectos se mencionan en la presente investigación, una línea abierta sería la posibilidad de indagar en torno a la construcción de jerarquías y gestión de relaciones de poder entre mujeres.
- f) Los resultados que aquí se presentan se basan en el discurso público de mujeres *no indígenas* sobre sus procesos de encuentro y colaboración con mujeres indígenas. Una vía de profundización posible pero que no se desarrolla en este momento, se refiere a sus procesos subjetivos en dichos encuentros; se encuentran algunos indicios, por ejemplo, de vivencias de violencia experimentadas por mujeres *sikwas* o no indígenas en las comunidades indígenas.
- g) Si bien la investigación se enfoca en los relatos de mujeres indígenas que se identifican como feministas o que defienden derechos de las mujeres, otro aspecto por profundizar sería el de sus relaciones con el resto de la comunidad que no reivindica los derechos de las mujeres y que no se reconoce como feminista.
- h) Se considera que en futuras ocasiones sería relevante profundizar sobre el contexto en que se sitúan las participantes, desde sus propias perspectivas e interpretaciones.

- i) La tensión entre individualidad y colectividad en la investigación con personas de pueblos originarios es un reto para las y los investigadores sobre el cual es importante indagar con mayor detenimiento.
- j) La presente investigación permitió realizar un acercamiento inicial con el Movimiento de Mujeres Indígenas TZ'UNUNIJA'. Su propuesta organizativa y política constituye un proceso en marcha que involucra a mujeres mayas, xinkas y garífunas, con quienes sería pertinente profundizar los temas abordados en la presente investigación.

Referencias

- Aguilar, Ana Leticia. «Un movimiento de mujeres embrionario. Guatemala.» En *Movimiento de mujeres en Centroamérica*, 85-168. Nicaragua: Programa Regional La Corriente, 1997.
- Alianza Política Sector de Mujeres. «Principios | Sector de Mujeres». Página Web Institucional. Sector de Mujeres. Accedido 17 de mayo de 2015. <http://www.sectordemujeres.org.gt/quienes-somos/principios/>.
- Alvarado, Maya. «Encontrarnos en la solidaridad, otra realidad posible». En *Miradas críticas para una cooperación comprometida con las luchas feministas*, editado por Amaia del Río. Bilbao: Hegoa, 2012.
- Alvarez, Sonia E. «Feminismos latinoamericanos». *Estudios feministas*, 1998, 265–284.
- AMISMAXAJ. «III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos “Sanando nuestro territorio cuerpo en relación con la tierra”». Documento de trabajo, 2015.
- «Ante la IV Conferencia Mundial de la Mujer, realizada en Beijing, China». *Voz y Pensamiento Maya, Majawil Q’ij*, s. f. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- «Asamblea de la Sociedad Civil. Propuestas de Consenso. Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.», julio de 1994. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán. «Declaración política de las mujeres xinkas Feministas Comunitarias». En *Tejiendo historias para sanarnos*

desde nuestro territorio cuerpo-tierra., Autor y Acsur Las Segovias., ²⁰⁷425.

Guatemala, 2015.

Bédarida, François. «Definición, método y práctica de la Historia del tiempo presente.»

Cuadernos de Historia Contemporánea 20 (1998): 19.

Bendelac, Leticia. «El Movimiento de Mujeres como actor político en el proceso de paz de

Guatemala». *Tiempo de paz* 118 (2015).

Bock, Gisela, y Marisa Ferrandis. «La historia de las mujeres y la historia del género:

Aspectos de un debate internacional». *Historia Social*, n.º 9 (1991): 55-77.

Bonilla-Leiva, Alejandra, Ana Ruth Bonilla-Leiva, Marvin Amador-Guzmán, y Nancy

Hidalgo-Dittel. «Fortalecimiento de la Red de Mujeres Rurales mediante la producción, procesamiento y comercialización de granos básicos». *Revista*

Tecnología en Marcha 25, n.º 5 (2012): 79–92.

Buendía Eisman, Leonor, Ma. Pilar Colás Bravo, y Pina Fuensanta Hernández. *Métodos de*

investigación en psicopedagogía. Madrid, España: McGrawHill, 1998.

Cabnal, Lorena. «El relato de las violencias», 2016.

———. «Feminismos diversos: el feminismo comunitario». Acsur Las Segovias, 2010.

———. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, 2011.

———. «Sin que la cooperación para todo nos haya echado la mano». En *Movimientos sociales y cooperación: ideas para el debate*. Bilbao: Hegoa, 2012.

———. «Sin que la cooperación para todo nos haya echado la mano», 2012.

Camacho, Ana Lorena, Maylin Cordero, Evelyn Piedra, Saskia Salas, y Gina Valitutti.

Hilvanando nuestra historia: relatos feministas. San José: Instituto Nacional de las Mujeres, 2011.

Camacho, Lorena, y Lorena Flores. «Un movimiento de mujeres en desarrollo. Costa Rica.»

En *Movimiento de mujeres en Centroamérica*, 85-168. Nicaragua: Programa Regional La Corriente, 1997.

Camposeco, Eulalia. «La Mujer Indígena y la IV Conferencia Mundial de Mujeres». *El Regional*. Setiembre de 1994, sec. Reportaje. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Camus, Manuela. «Mujeres y mayas: sus distintas expresiones». *Indiana*, n.º 17-18 (2001).

Canal 15 UCR. «La sanación como camino cósmico político». *Palabra de mujer*. San José, Costa Rica. Accedido 1 de marzo de 2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=TZlsGfoe328&t=6s>.

Canal UCR. *Despatriarcalización y descolonización de saberes*. Accedido 6 de marzo de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=sLZGpbGNH-g&t=35s>.

———. *Feminismo Comunitario*. Accedido 6 de marzo de 2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=lltk0ieb1yM>.

———. *Foro de Reflexión sobre los Hechos de Violencia en Centroamérica*. Accedido 16 de enero de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=S-HmR2GaxSs>.

Carrillo, María Dolores, Bernarda López, Jiménez, Gilberta, Cisneros, Florinda, Seferina Pérez, Aguilar, Ixina, y Cabnal, Lorena. *Tejiendo historia para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*. Guatemala: Maya' Wuj, 2005.

Castañeda, Amílcar. «El caso de Costa Rica». En *Acceso a la justicia de las mujeres indígenas en Centroamérica*. San José: Instituto Interamericano de derechos humanos, 2011.

- Clavo, María Íñigo. «Conversacion sobre espistemologia Maya, teoría postcolonial y procesos de lucha identitaria con Aura Cumes». *Re-visiones* 0, n.º 7 (22 de diciembre de 2017). <http://www.re-visiones.net/ojs/index.php/RE-VISIONES/article/view/238>.
- «Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer». Accedido 21 de junio de 2015. <http://www.oas.org/juridico/spanish/firmas/a-61.html>.
- Corona Berkin, Sarah, y Olaf Kaltmeier. «En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales». En *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Biblioteca de Educación. Herramientas universitarias. Barcelona: Gedisa, 2012.
- Curiel, Ochy. «Superando la interseccionalidad de cateogrías por la construcción de un proyecto político feminista radical: Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes». *Lesbianas independientes feministas socialistas*, s.f.
- «DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Cuidadora, protectora, defensora de nuestros derechos». *Voz y Pensamiento Maya, Majawil Q'ij*, julio de 1995. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- DEI. «Encuentro de mujeres indígenas, afrodescendientes, espiritualidades y sabidurías», 2015.
- Dorronsoro, Begoña. *El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias*. IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES. Cabo dos Trabalhos. Recuperado de <https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt>, 2013.
- «Entre mujeres. Conversatorio Feminista de Guatemala. Memoria 2000-2008.» Q'anil, 2015.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Marcela Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz, eds.

Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Falquet, Jules. «“Corps-territoire et territoire-Terre”: le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal». *Cahiers du Genre* 59, n.º 2 (2015): 73. <https://doi.org/10.3917/cdge.059.0073>.

———. «La propuesta decolonial desde Abya Yala: siguiendo las raíces feministas y lésbicas autónomas». En *El reconocimiento de las diferencias. Estados, naciones e identidades en la globalización.*, editado por Juan Ramón De la Fuente y Pedro Pérez Herrero, 53--74. Madrid: Marcial Pons, 2016.

FIMI. *Mairin Iwanka Raia. Mujeres indígenas confrontan la violencia*, 2006. <http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>.

Franzé, Javier. «El problema de la existencia de una tradición propia de pensamiento latinoamericano». UCM/UCR/UdelaR, 2014.

Fuentes, Claudia Dary. «¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala». *Ciencias Sociales y Humanidades* 3, n.º 1 (2016): 17–33.

Fulchiron, Amandine. «La violencia sexual como genocidio Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala 1/Sexual Violence as Genocide Memory of Mayan Women Who Survived Sexual Violation During the Armed Conflict in Guatemala». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 61, n.º 228 (2016): 1.

- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Primera edición. México: Ediciones desde abajo, 2012.
- . *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Medellín: Desde Abajo, 2012.
- Gil Junquero, Mónica. «Feminismo comunitario: Una propuesta feminista de las mujeres indígenas de América Latina.» En *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde una perspectiva de género.*, 377-86. España: Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, 2015.
https://www.researchgate.net/profile/Veronica_Perales_Blanco/publication/278411370_Una_aproximacion_artistica_a_la_subjetividad_de_los_animales_no_humanos/inks/5580bf7f08ae47061e5f34f2.pdf#page=377.
- González, Lissette, ed. *Propuesta política pedagógica para el fortalecimiento del movimiento de mujeres y la construcción del sujeto político mujeres. Parte I. Sistematización de la experiencia*. Guatemala, 2006.
- , ed. *Propuesta política pedagógica para el fortalecimiento del movimiento de mujeres y la construcción del sujeto político mujeres. Parte II. Propuesta política pedagógica*. Guatemala, 2006.
- González Suárez, Mirta. «Producción académica en estudios de la mujer (2001-2005)». *Revista de Ciencias Sociales* 131-132 (2011): 209-23.
<https://doi.org/10.15517/rsc.v0i131-132.3903>.
- Grijalba, Dorotea. «Mi cuerpo es un territorio político». En *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.*, editado por Yuderkys Espinoza, Diana Gómez, y Karina Ochoa, 2012.^a, 2014.^a ed. Accedido 4 de

enero de 2018. <http://latitudeslatinas.com/download/artigos/mi-cuerpo-es-un-territorio-politico-dorotea-gomez-grijalva.pdf>.

Guzmán, Gloria, y Irantzu Mendia. «Multiculturalidad, pueblos indígenas y participación local en Guatemala». En *La cooperación y el desarrollo humano local: retos desde la equidad de género y la participación social*. Bilbao: Hegoa, 2011.

Hernández, Rosalinda. «Sólo pequeñas ventanitas en la toma de decisiones». *La Cuerda. Miradas feministas de la realidad*. marzo de 2015, Año XVII No. 176 edición.

Hernández, Rosalinda, Andrea Carrillo, Jacqueline Torres, Ana López, y Silvia Peláez. *Memorias rebeldes contra el olvido. Paasantzila Txumb'al Ti' Sotzeb' al K'U'L*. Guatemala: Avancso, 2008.

Herrera Nájera, Jeanie Maritza. «Las niñas de Guatemala: acción colectiva y un Estado femicida.» *Aposta*, n.º 74 (2017).

Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: UnwinHyman, 1990.

«Historia | Sector de Mujeres». Accedido 6 de julio de 2015. <http://www.sectordemujeres.org.gt/quienes-somos/historia/>.

ICAT. «Nuestras voces, nuestras imágenes, nuestros derechos». Accedido 28 de enero de 2018. <http://www.icat.una.ac.cr/ICATsite/proyectoRegionalizacion.html>.

IIX, DEFENSORIA DE LA MUJER MAYA. Defensora, Cuidadora y Protectora de nuestros Derechos. «Declaración de nuestra Segunda Asamblea.», octubre de 1995. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

INAMU. «22 mujeres indígenas de Costa Rica realizaron 87 sesiones de capacitación en 13 territorios indígenas». *Boletín Mujeres Indígenas*, diciembre de 2009.

- . «Acceder a una casa digna es un derecho de las mujeres indígenas». *Boletín Mujeres Indígenas*, abril de 2010.
- . «Conformada Comisión Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (CENAMUI)». *Boletín Mujeres Indígenas*, 2008.
- . «Encuentro Nacional de Mujeres indígenas». *Boletín Mujeres Indígenas*, julio de 2008.
- INAMU, y Randall Blanco. *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*. Vol. 1. 2 vols. San José, Costa Rica: Instituto Nacional de las Mujeres, 2007.
- . *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*. 1a ed. Vol. 2. 2 vols. San José, Costa Rica: Instituto Nacional de las Mujeres, 2008.
- INAMU, y Comisión de Mujeres Indígenas Warë Kané. «Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción». INAMU, 2007.
- INAMU, y Gina Valitutti. *Las mujeres indígenas: estadísticas de la exclusión*, 2006.
- «IV Encuentro Feminista. Ponencia Taller Ja C'amabal I'b (Fragmentos)». *Otra Guatemala*, mayo de 1988. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Juan Gasparini. *Entrevista a Juana Sales Morales, integrante del movimiento de mujeres indígenas*. Accedido 10 de junio de 2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=0XC0QjmBpFs>.
- La Cuerda. «Camino cósmico político». *La Cuerda. Miradas feministas de la realidad*. mayo de 2015, Año XVII No.178 edición.

- «Las mujeres mayas tienen la palabra». *Hahnk'al «El Regional»*. octubre de 1992, sec. Mujer. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- León, Paula. «Sembradoras de la memoria. Tejiendo el futuro.» Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1998. Centro de documentación INAMU.
- López, Ana, Luis Galicia, y Isabel Solís. *Memoria de mujeres, lucha e identidad. Santiago Atitlán y Tukurú*. Guatemala: Avanco, 2009.
- López, Angélica. «Recuperando Poder sobre su Cuerpo y Sexualidad Experiencia de las mujeres maya chuj y mam sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto». Tesina para obtener el diploma de especialización en estudios de género, Universidad Nacional Autónoma de México, Fundación Guatemala, 2010.
- López, Fermina. «La mujer en el movimiento popular». 1995. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Madden Arias, Lidiethe. «Centro de Emprendimientos Productivos en Talamanca: componente de huertos familiares Aportes al conocimiento de las mujeres indígenas». *Revista Feminista Casa de la Mujer* 21, n.º 1 (2012): 89–96.
- Marroquín, María Dolores, y Juan Pablo Ozaeta. *Mujeres y la Sostenibilidad de La Vida en La economía campesina : Caso de Aldea Los Izotes, «la Montaña» De Santa María Xalapán*. Guatemala: Magna Terra, 2010.
- Martínez Portilla, Isabel María. «De refugiadas a retornadas. El difícil camino de la Organización de Mujeres Guatemaltecas" Mama Maquin"». Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida, 1999.

- Martínez Portilla, Isabel María Martínez. «Y el refugio fue su escuela. Recordando al movimiento de mujeres guatemaltecas " Mamá Maquín"». *Anuario de Hojas de Warmi*, n.º 14 (2009).
- Mejía, Sonia, Alejandra Xovin, y Estela Sajche. «Capítulo Guatemala». En *Herederas ancestrales y sus demandas actuales. Situación de las mujeres indígenas en centroamérica*. San José, Costa Rica: UICN, 2008. <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/2008-059.pdf#page=24>.
- Menchú, Rigoberta. «Conferencia mundial de la mujer. Ideas indígenas para su éxito». *Publicación Periódica de CONCERTACION CENTROAMERICANA*, s. f. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Méndez, Zuri. «Mujeres, territorios y feminismos comunitarios». *La Agroecóloga*, julio de 2017. <http://docplayer.es/68467473-Mayo-la-agroecologa.html>.
- Miranda, Adelfa Georgina. «Mujeres, acuerdos de paz y políticas públicas. El caso del foro nacional de la mujer.» FLACSO, Sede Guatemala, 2015.
- Monzón, Ana Silvia. «Entre Líneas, Participación Política de las Mujeres en Guatemala (1944-1954)», 2010. <http://bd.cdmujeres.ucr.ac.cr/documentos/lineas-participacion-politica-mujeres-guatemala>.
- . «Entre líneas. Participación política de las mujeres en Guatemala (1944-1954)». Documento inédito reelaborado a partir de tesis para obtener la Especialización en Estudios de Género (URL/FUNGUA), en 1998., 2010.
- . «Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. 2004.» FLACSO, Sede Guatemala, 2004. <http://67.192.84.248:8080/bitstream/10469/1854/6/TFLACSO-05-2004ASMM.pdf>.

- . *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros*. FLACSO Guatemala, 2015.
- . *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros.*, 2015.
http://media.wix.com/ugd/5e94e8_18ed468b4462426ebcc7003d20d81e33.pdf.
- . «Mujeres, género y etnia en Guatemala», 2008.
- . «Y sin embargo se mueven... desde el movimiento de mujeres a la construcción de Agendas en Guatemala (1985-2003)». *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 5, n.º 1-2 (2005).
- Morales, Mario Roberto, ed. *Stoll-Menchú: La invención de la memoria*. Guatemala: Consucultura, 2011.
- «Movimiento de Mujeres Indígenas TZ'UNUNIA'», s. f.
- Movimiento de Mujeres Indígenas Tz'ununija', y IXTZ'UNUN. *Investigación sobre la situación de las mujeres garífunas frente al sistema de justicia en Livingston, Izabal*, s. f.
- Mujeres maya Kaqlá. «Mujeres mayas, universo y vida», 2009.
http://bd.cdmujeres.ucr.ac.cr/sites/default/files/documentos/publicaciones/master_final_kinojibal_qatit.pdf.
- . «Rub'eyal Qak'aslemal. Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos». Cuidados de Edición: Tania Palencia, 2010.
- Mujeres originarias. «Comunicado de Prensa. Mujeres Originarias Bribris Defensoras del Territorio Ancestral de Salitre», 2015. <http://www.radiotemplor.org/?p=3833>.
- Otramérica. «Un estado de sitio para favorecer a las mineras | Radar | Otramérica». Accedido

file:///C:/Users/Nioe/Dropbox/2014/Feminismos/Feminismo%20comunitario/Un%20estado%20de%20sitio%20para%20favorecer%20a%20las%20mineras%20%20%20Radars%20%20%20Otram%C3%A9rica.htm.²¹⁷

- Paredes, Julieta. «Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)». *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 21 (17 de marzo de 2016): 100-115. <https://doi.org/10.5195/BSJ.2015.144>.
- . «Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario». En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, 1:117-20. Buenos Aires: En la Frontera, 2010.
- Paredes, Julieta, y Adriana Guzmán. *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: ASDI/rfsu, 2014.
- Pedro, Juana María. «Los sentimientos del feminismo». En *Caminos de historia y memoria en América latina.*, de Gerardo Necochea y Antonio Torres. Red Latinoamericana de Historia Oral, 2011.
- Pérez Jiménez, Aurora. «La Mujer en el Contexto de la Lucha Indígena». *Etnias*, s. f. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Portelli, Alessandro. «História oral italiana: raízes de um paradoxo». *Tempos Históricos* 12, n.º 2 (2009).
- . «Lo que hace diferente a la historia oral». *Schwarzstein, Dora*, 1991, 36.
- «Presentación». En *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: ASDI/rfsu, 2014.
- Programa de observancia y verificación regional de derechos de los pueblos indígenas de Abya Yala. «Informe alternativo presentado por los pueblos indígenas al informe

presentado por el Estado de Costa Rica al Comité contra la Discriminación Racial de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial». Mesa nacional indígena, 2007. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/CRI/INT_CERD_NGO_CRI_71_8460_E.pdf.

Programa ICAT, Universidad Nacional. *Ser joven y mujer indígena*. Accedido 28 de enero de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=1dUcmzSd1vU&feature=youtu.be>.

Queralt, Laura, y Shirley Alarcón. «Fortalecimiento de capacidades socio organizativas en territorios Bribri y Cabécar promueve defensa de derechos y sostenibilidad de proyectos grupales». *Investiga. TEC*, 2016.

Quirós, Mónica. «Con las botas puestas por una vida sin violencia. Video educativo para la prevención y el abordaje de la violencia contra las mujeres bribris.» Trabajo final de investigación aplicada para optar al grado de Maestría Profesional en Comunicación, Universidad de Costa Rica, 2016.

———, ed. *Sa'tsini'ña. Nuestra memoria. Mujeres bribris detrás de las cámaras.*, 2012.

———. *Sa'tsini'ña. Nuestra memoria. Mujeres bribris detrás de las cámaras*. San José: CIEM-UCR/Oficina de equidad de género ITCR, 2012. <http://genero.homolog.bvsalud.org/lildbi/docsonline/get.php?id=2067>.

Red de Mujeres Rurales. «Red de Mujeres Rurales: Carta abierta al INAMU». *Surcos*, 11 de agosto de 2016. <http://surcosdigital.com/red-de-mujeres-rurales-carta-abierta-al-inamu/>.

Red de Mujeres Rurales de Costa Rica: sembrando autonomía y lucha. IberCultura Viva. Accedido 8 de junio de 2018. <http://iberculturaviva.org/portfolio/red-de-mujeres-rurales-de-costa-rica-semeando-autonomia-e-luta/>.

Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, Asociación Grupo integral de

Mujeres Sanjuaneras AGIMS, Mujeres por la verdad y la Justicia MUJEMAYA, Mujeres en defensa por la Vida y la Naturaleza, San Rafael Las Flores Guatemala, y Departamento Ecuménico de Investigación. «Declaración política en el marco de la conmemoración del 25 de noviembre día internacional de la no violencia contra las mujeres», 25 de noviembre de 2015.

Robles, María Aránzazu. «¿Ciudadanas? Mujeres indígenas en Costa Rica: problemática histórica e historiográfica sobre su acceso a la ciudadanía.» Editado por Ronny Viales. *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 13, n.º 2 (2012).

Robles Santana, María Aránzazu. «Los feminismos comunitarios de Abya Yala. Una aproximación.» s. f.

Rodríguez, Adriana. «Apuntes sobre feminismos indígenas: un feminismo con nombre propio». En *¿Articular la vida desde el CIEM?: seis años de la Boletina Informativa, 2009-2014*, editado por Martínez Rocha, 2011.

———. «El trabajo con mujeres en contextos comunitarios». En *Miradas sentidas y situadas: experiencias con grupos y comunidades.*, editado por Ignacio Dobles, Adriana Maroto, María José Masis, y Adriana Rodríguez. Editorial Universidad de Costa Rica, 2017.

———. «Mujeres contra las violencias: compartiendo y construyendo con mujeres indígenas bribris.» En *¿Articular la vida desde el CIEM?: seis años de la Boletina Informativa, 2009-2014*, editado por Martínez Rocha, 2012.

———. «Mujeres indígenas contra las violencias: Buenas prácticas en el fortalecimiento de redes comunitarias para la promoción de los derechos humanos de las mujeres.» En

José, Costa Rica: Editorial Tecnológica, 2015.

- Rodríguez, Eugenia. «Movimientos de mujeres y feministas en América Central». En *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del Siglo XX a los umbrales del XXI*, 2a ed. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.), 2008.
- . «Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953)». *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 5, n.º 1-2 (2005).
- . «Women's history and gender history in Central America: An introductory balance.» *Women*, 1995, 3.
- Rosales, Mariajosé, y María Dolores Marroquín. «Lo ladino: operante del racismo». *La Cuerda. Miradas feministas de la realidad*. febrero de 2015, Año XVII No. 175 edición.
- Ruiz, Ana Rosa. «Centro de capacitación Iriria Alakölpa Ú. La ruta hacia su construcción por mujeres indígenas». En *Sistematización de experiencias: una mirada al trabajo interuniversitario desde la extensión y la acción social*, 22-43. Heredia, Costa Rica: Editorial del Norte, 2017.
- . «Factores críticos en una extensión tecnológica. El caso de Talamanca en el Programa de Regionalización Interuniversitario». *Tecnología en Marcha* 27, n.º 2 (2014): 5.
- Ruiz Fernández, Ana Rosa. «Emprendimientos productivos en grupos de mujeres indígenas: el caso de Talamanca». *Tecnología en Marcha* 22, n.º 1 (2009): 90–94.
- Ruiz Olabuenaga, José I., y María Antonia Ispizúa. *La descodificación de la vida cotidiana: Métodos de investigación cualitativa*. Bilbao, España: Universidad de Deusto, 1989.

- Sagot, Montserrat. «La democracia en su laberinto: el neoliberalismo y los límites de la acción política feminista en Centroamérica». En *Feminismos para un cambio civilizatorio*, editado por Alba Carosio. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallego (CELARG); Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Centro de Estudios de la Mujer de Caracas (CEM), 2014.
- . «Relaciones en disputa: conflicto y cooperación entre la academia y el movimiento feminista en Centroamérica». *Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (Comps.): 83-98. Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado. Universidad Nacional: Bogotá, 2007.*
- . «¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del “fascismo social” en Centroamérica». En *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe*, editado por Alba Carosio y Magdalena Valdivieso, Primera edición. Colección Grupos de trabajo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2012.
- Sangster, Joan. «Telling our stories: feminist debates and the use of oral history.» *Women's History Review* 3, n.º 1 (1994): 5-28.
- Secretaría operativa. «Cuarta Reunión de la Comisión Continental. 500 años de Resistencia Indígena y Popular.», mayo de 1991. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Secretaría Operativa Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular. «Mujer y Vida», octubre de 1991. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Sector de Mujeres. «Escuela de formación política», 2004. Colección sobre Mujeres. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

- Sibar, Sara. «Capítulo Costa Rica». En *Herederas ancestrales y sus demandas actuales. Situación de las mujeres indígenas en Centroamérica*. San José, Costa Rica: UICN, 2008. <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/2008-059.pdf#page=24>.
- Southard, Shannon. «El arte contemporáneo de los afroamericanos y afrobrasileños en momentos de cambio social (1950-2000)». Tesis para optar al grado y título de Maestría Académica en Estudios Contemporáneos de América Latina, Universidad de Costa Rica, 2016.
- «TALLER JA C'AMABAL I'B (CASA DE LA UNIDAD DEL PUEBLO) DE GUATEMALA», 1987. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- TEC. «Talamanca capacidades socio organizativas | TEC», 2016. <https://www.tec.ac.cr/talamanca-capacidades-socio-organizativas>.
- Tejido, María Giovanna, y Wiebke Schramm. *Mujeres indígenas guatemaltecas en resistencia: protagonistas en la defensa comunitaria de la Madre Tierra y sus bienes naturales*. Brigadas de paz internacionales, 2010.
- Torre, Luz María de la. «Renace el conocimiento indígena en América gracias a las mujeres». *El Tequio*, 2011, 7-8.
- Torres Rivas, Edelberto. «Guatemala: desarrollo, democracia y los acuerdos de paz.» *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales (RCCS)* 3, n.º 2 (2006): 11-48.
- Tuyuc, Rosalina. «La presencia de la mujer en la sociedad guatemalteca. Le unimal uq'ij le ixoq pa we wokaj Guatemala». *El Regional*. marzo de 1994, sec. Mujer. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Tzul Tzul, Gladys. *Defender la tierra: estrategias políticas comunales para la reproducción de la vida*. San José, 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=iiwigwjSool>.

———. «Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek'ena', Guatemala: Una aproximación teórica a las estrategias». *Contrapunto*, noviembre de 2014.

———. *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*. Guatemala: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Editorial Maya Wuj, 2016.

Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas. «MAMA MAQUIN encabeza nuestra lucha por un futuro de paz y libertad». julio de 1981. Archivo del Comité Holandés de Solidaridad con Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Urdiales, Violeta Gómez. «Dispositivo de abordaje comunitario al Patriarcado inspirado en el Feminismo Comunitario.», s. f.

Valdivieso, Magdalena. «Otros tiempos y otros feminismos en América Latina y el Caribe». En *Feminismos para un cambio civilizatorio*, editado por Alba Carosio. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallego (CELARG); Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Centro de Estudios de la Mujer de Caracas (CEM), 2014.

Viquez Moreno, Nioe. «Feminismos, interseccionalidad, colonialidad: elementos para pensar las luchas de las mujeres bribri en el Caribe costarricense». *Pasos*, 2013.

Wallace Scott, Joan. *Género e historia*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

Anexo 1. Consentimiento informado

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
COMITÉ ÉTICO CIENTÍFICO
Teléfono/Fax: (506) 2511-4201

Programa de Posgrado
Centroamericano en Historia

**FORMULARIO PARA EL CONSENTIMIENTO INFORMADO BASADO EN LA
LEY Nº 9234 “LEY REGULADORA DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA” y EL
“REGLAMENTO ÉTICO CIENTÍFICO DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
PARA LAS INVESTIGACIONES EN LAS QUE PARTICIPAN SERES
HUMANOS”**

**ENCUENTROS ENTRE *MUJERES INDÍGENAS Y FEMINISTAS NO INDÍGENAS*
EN COSTA RICA Y GUATEMALA: CONSTRUCCIÓN DE PENSAMIENTO Y
ACCIÓN POLÍTICA CONJUNTA (2003-2017)**

Código (o número) de proyecto:

Nombre de el/la investigador/a principal: Nioe Víquez Moreno

Nombre del/la participante:

Medios para contactar a la/al participante:

Números de teléfono _____

Correo electrónico _____

Contacto a través de otra persona

A. PROPÓSITO DEL PROYECTO

Se le invita a participar en el presente estudio de investigación. La profesional responsable es Nioe Víquez Moreno, estudiante de la Maestría en Estudios Contemporáneos de América Latina en el Programa Centroamericano en Historia de la Universidad de Costa Rica. El propósito de este estudio es conocer procesos de colaboración entre *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas*, así como propuestas feministas desde mujeres indígenas. Nos interesa mucho pensar en conjunto sobre las posibilidades, retos y dificultades de estos procesos, así como los presupuestos o condiciones necesarias para que sean posibles. Participan en la investigación aproximadamente doce personas, que se encuentran tanto en Costa Rica como en Guatemala. En cada país, se entrevista a tres *mujeres indígenas* y tres *feministas* que no se identifican como *indígenas*, que hayan participado en procesos conjuntos entre el año 2003 y el 2017.

B. ¿QUÉ SE HARÁ?

Su participación consistirá en la realización de una entrevista de aproximadamente una hora, en la que se realizarán algunas preguntas en relación con sus experiencias de trabajo o acción política, que involucran a *mujeres indígenas* y *feministas no indígenas*. Además, se le solicitarán sus puntos de vista sobre las posibilidades, retos y limitaciones para una acción política conjunta. El estudio involucrará una sola reunión, aunque en caso de requerirse alguna aclaración adicional, la investigadora podría comunicarse una vez más para ello. Si usted está de acuerdo, grabaría la entrevista con una grabadora digital y la conservaría por cinco años. En caso de que usted lo autorice, las grabaciones serían donadas al Centro de

Investigaciones Históricas de América Central para que sean preservadas allí. ²²⁷ Esas grabaciones son compartidas con personas investigadoras u otras personas interesadas, y en algunos casos se ponen en línea. Le aseguro que no donaré la grabación de su entrevista si usted decide mantenerla en el ámbito privado. En ese caso, destruiré las grabaciones en cuanto finalice mi tesis.

Quisiera motivarla a participar, ya que se espera que la investigación contribuya a fortalecer los procesos de organización de mujeres en Centroamérica, así como hacer visibles los aportes de las *mujeres indígenas* y *no indígenas* organizadas. Así, agradeceré enormemente su cooperación. Pero no solo yo lo haré, sino que otras personas investigadoras, personas de pueblos originarios o de otros países o territorios que tienen interés en entender mejor este tema, quedarán agradecidos con usted por participar en este estudio.

Su participación en este estudio es voluntaria; usted puede rehusar participar en él sin ninguna pena. Si usted decide participar, puede retirarse de este estudio en cualquier momento sin perder los beneficios de los cuales usted goza. Si se retira de este estudio antes de que la recolección de los datos sea completada, sus datos serán devueltos a usted o bien destruidos.

En caso de que su idioma materno no sea el castellano/español, podemos organizar para que una persona de confianza sea intérprete de la entrevista.

B. RIESGOS

La investigación no involucra mayores riesgos para usted como persona entrevistada, sin embargo, es posible que la participación en la investigación implique una pérdida de privacidad. En caso de que la entrevista generara algún tipo de dolor psicológico, molestia o incomodidad para usted, podemos detener las preguntas. Además, no se le obligará a contar

o conversar sobre ningún tema que no quiera comentar. Sin embargo, quisiera que sepa que si usted decide hablar profundamente sobre sus experiencias y perspectivas, su contribución nos ayudará a conocer mejor la historia de la organización de mujeres en Costa Rica y Guatemala.

C. BENEFICIOS

Usted no recibirá ningún beneficio directo por participar en este estudio. Sin embargo, se espera que la investigación contribuya a fortalecer los procesos de organización de mujeres en Centroamérica, así como hacer visibles los aportes de las *mujeres indígenas y/o feministas* a estos procesos.

Es posible que la realización de este estudio contribuya a la visibilización de la historia de su organización. Es importante señalar, que el estudio en sí está planteado con el fin de analizar experiencias previas de acercamientos desde la academia o grupos de activismo Organizaciones no Gubernamentales (ONG) *feministas* hacia las *mujeres indígenas*, así como sistematizar los cuestionamientos que algunas mujeres indígenas han planteado al respecto. En ese sentido, el estudio mismo tiene el fin de reflexionar sobre los procesos de colaboración entre *mujeres indígenas y feministas no indígenas*, que pretende sistematizar también una serie de inquietudes en torno a la relación universidad-comunidad, que surgen a partir de estos encuentros.

Se le devolverá a usted y su organización los resultados de esta investigación, una vez realizada, por medio de una reunión. También, la investigadora le entregará una copia del trabajo una vez terminado, así como una copia de su entrevista. Además, se les devolverán los resultados de su entrevista. En los casos en los que se indaga en torno a la historia de la

organización, se les devolverá la información correspondiente, para que pueda ser utilizada con los fines que consideren.

D. VOLUNTARIEDAD

Su participación en este estudio es voluntaria; usted puede rehusar participar en él sin ninguna pena. Si usted decide participar, usted puede retirarse de este estudio en cualquier momento sin ninguna pena y sin perder los beneficios de los cuales usted goza. Si se retira de este estudio antes de que la recolección de los datos sea completada, sus datos serán devueltos a usted o bien destruidos.

E. CONFIDENCIALIDAD

Por el tipo de estudio que se pretende realizar, me gustaría visibilizar su nombre y organización con el fin de dar a conocer los procesos en los que ha participado, y darle crédito por su papel en estos procesos. Sin embargo, en caso de así lo prefiera, se tomarían medidas para mantener la confidencialidad, como utilizar un seudónimo, no indicar el nombre u otras características que puedan identificarla.

F. INFORMACIÓN

Antes de dar su autorización debe hablar con la profesional responsable de la investigación o sus colaboradores sobre este estudio y ella debe haber contestado satisfactoriamente todas sus preguntas acerca del estudio y de sus derechos.

Si en cualquier momento usted tiene preguntas sobre este estudio y sus procedimientos, usted puede contactar a la investigadora Nioe Víquez Moreno al número de teléfono 83412863

(lunes a viernes de 8am a 5pm), o bien en la dirección electrónica ²³⁰
nioe.viquez.moreno@gmail.com.

Usted puede consultar sobre los derechos de los sujetos participantes en proyectos de investigación al Consejo Nacional de Salud del Ministerio de Salud (CONIS), teléfonos 2257-7821 extensión 119, de lunes a viernes de 8 a.m. a 4 p.m. Cualquier consulta adicional puede comunicarse con la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica *a los teléfonos 2511-4201, 2511-1398*, de lunes a viernes de 8 a.m. a 5 p.m.

El director del presente trabajo de tesis es el Dr. David Díaz Arias, y está adscrito al Programa de Posgrado Centroamericano en Historia de la Universidad de Costa Rica.

H. Usted no perderá ningún derecho por firmar este documento y recibirá una copia de esta fórmula firmada para su uso personal.

I. CONSENTIMIENTO

He leído o se me ha leído toda la información descrita en esta fórmula antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y estas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, declaro que entiendo de qué trata el proyecto, las condiciones de mi participación y accedo a participar como sujeto de investigación en este estudio

Nombre, firma y cédula del sujeto participante

Lugar, fecha y hora

Nombre, firma y cédula del/la investigador/a que solicita el consentimiento

Lugar, fecha y hora

Nombre, firma y cédula del/la testigo

Lugar, fecha y hora

Versión junio 2017

Formulario aprobado en sesión ordinaria N° 63 del Comité Ético Científico,
realizada el 07 de junio del 2017.

Anexo 2. Ejes de entrevista

Categoría	Temas
Identificación, datos personales	Nombre, datos de contacto Autoidentificación étnica Edad Organización
Historia de la organización	Origen de la organización, momentos clave, relación con eventos de la realidad nacional o internacional
Posturas políticas	Agenda, prioridades
Prácticas y acciones	Acciones, articulaciones, alianzas, tensiones en relación con otras organizaciones feministas, de mujeres u otros movimientos sociales
Procesos de encuentro/colaboración	Procesos de encuentro y colaboración con mujeres indígenas/ mujeres no indígenas que se identifican como feministas o que trabajan por los derechos de las mujeres.
Posibilidades, retos, limitaciones para una acción política conjunta	Posibilidades Dificultades Retos Limitaciones Presupuestos

Anexo 3. Consentimiento comunitario

Lugar, fecha

Señoras y señores

Vicerrectoría de Investigación

Universidad de Costa Rica

Presente

Estimadas señoras y señores:

Por medio de la presente quisiéramos comunicarles que la investigadora Nioe Víquez Moreno ha presentado la información contenida en el documento titulado “*FORMULARIO PARA EL CONSENTIMIENTO INFORMADO BASADO EN LA LEY N° 9234 “LEY REGULADORA DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA” y EL “REGLAMENTO ÉTICO CIENTÍFICO DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA PARA LAS INVESTIGACIONES EN LAS QUE PARTICIPAN SERES HUMANOS”*” .

Hemos tenido la posibilidad de plantear las consultas y dudas necesarias, que han sido respondidas de manera satisfactoria, y nos ha facilitado una copia para uso de nuestra comunidad/ organización.

Queremos expresar nuestro aval para que la investigadora realice las entrevistas necesarias para la realización de la investigación titulada “*Encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala: construcción de pensamiento y acción política conjunta (2003-2017)*”).

Entendemos que la participación en el estudio es voluntaria, que podemos retirar nuestro aval para la realización del estudio en cualquier momento. En caso de que se decida no continuar con el estudio, la investigadora devolverá la información correspondiente, o bien la destruirá.

Además, que en caso de requerir explicaciones o tener consultas adicionales, entendemos que podemos comunicarnos con la investigadora Nioe Víquez Moreno al teléfono (506)

83412863) o al correo nioe.viquez.moreno@gmail.com. También, que podemos consultar ²³⁴ sobre los derechos de los sujetos participantes en proyectos de investigación al Consejo Nacional de Salud del Ministerio de Salud (CONIS), teléfonos (506) 2257-7821 extensión 119, de lunes a viernes de 8 a.m. a 4 p.m., o bien plantear la consulta ante la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica a los teléfonos (506) 2511-4201, (506) 2511-1398, de lunes a viernes de 8 a.m. a 5 p.m.

Agradecemos su atención y nos despidimos muy cordialmente

Firma: _____

Nombre: _____

Organización: _____

Fecha, lugar _____

Datos de contacto: