



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL DOCTORADO

LA LUCHA DEL PUEBLO NANNCUE ÑOMNDAA:
UN CAMINO HACIA LA CONSTITUCION DE NUEVOS
SUJETOS POLITICOS INDIGENAS FEMENINOS.
EL CASO DE XOCHISTLAHUACA, GUERRERO.

T E S I S

QUE PARA LA OBTENCION DEL GRADO DE:
DOCTOR EN DESARROLLO RURAL
P R E S E N T A :
K A R I N A O C H O A M U Ñ O Z

ASESORA:
BEATRIZ CANABAL CRISTIANI

MEXICO D.F.

DICIEMBRE 2011

**A las mujeres amuzgas, indígenas,
afrodescendientes y mestizas de Nuestramérica,**
*que luchan por un mundo más justo
y más digno para tod@s.*

A Esther Cervantes Mendoza,
mi querida abuela.

A Martín Fajardo y Alex Anagua,
*dos guerreros incansables
que se nos adelantaron en ese viaje sin retorno.*



INDICE

Preludio	13
Introducción	31

PARTE I

Capítulo I

Feminización de lo indio: razones teológicas y filosóficas de la subordinación indiana.....	45
1.1 Las "justas" causas de lo injusto.....	47
1.1.1 Juan Ginés de Sepúlveda	
1.1.2 Fray Francisco de Vitoria	
1.1.3 Fray Bartolomé de Las Casas o Casaus	
1.2 El debate sobre los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización.....	108
1.3 Algunas consideraciones sobre la feminización como negación de lo indio.....	123

Capítulo II

Encuentros y desencuentros: del pensamiento filosófico a la crítica feminista.....	129
2.1 Los vericuetos de la política en la tradición filosófica moderna occidental. <i>Thomas Hobbes: la omisión femenina</i>	131
2.1.1 John Locke: un proyecto ético-político excluyente	

2.1.2	Jean Jacques Rousseau: la condición no política de las mujeres	
2.1.3	La sin razón del mundo de la "razón"	
2.1.4	Laberinto sin salida: recuento de un debate inconcluso	
2.1.5	Aportes y ausencias de un pensamiento crítico	
2.2	Género y ciudadanía: ¿nociones oportunas para el debate?....	175
2.2.1	Razones de género	
2.2.2	Ciudadanía de género	
2.3	Revalorando al <i>sujeto</i> ¿Una apuesta posible?.....	201

PARTE II

Capítulo III

	En las profundidades de Guerrero está Xochistlahuaca, un lugar de tejedoras.....	209
3.1	El poder político y la movilización social en Xochistlahuaca....	216
3.1.1	El (que)hacer político del pueblo amuzgo en Guerrero	
3.2	La década de los setenta: primera movilización masiva en la región Costa-Montaña.....	221
3.2.1	Por los caminos de la protesta	
3.2.2	Después de la tempestad	
3.3	La década de los ochenta: tiempos de aparente calma.....	246

3.3.1 Entre rupturas y continuidades: la lucha por el poder local	
3.3.2 La otra cara de la moneda	
3.4 La década de los noventa: la llegada de Aceadeth Rocha Ramírez.....	263
3.4.1 La toma de posesión y el ejercicio del poder de la nueva presidenta municipal	
3.5 Los otros frentes de poder de Aceadeth Rocha vs el camino hacia un nuevo proceso autonómico.....	282
3.5.1 La toma del palacio municipal y su desalojo violento	
3.6 Razones de Estado: el arribo a la ¿democracia?.....	294
3.6.1 Entre lo comunitario y el poder político estatal	
3.6.2 De la resistencia a la autonomía	
3.6.3 Después de la destitución: la preponderancia de lo electoral sobre lo comunitario	
Capítulo IV	
Las arenas de disputa de los múltiples públicos.....	321
4.1 ¿Espejos rotos o confusiones teóricas? Otra mirada para entender la participación política de las mujeres amuzgas.....	332
4.1.2 De lo <i>público social</i> a lo <i>público político</i> en el pueblo <i>Nanncue Ñomndaa</i>	
A manera de conclusión	
Desde el lugar de los recuentos para no perder la memoria.....	345
Bibliografía	351

Agradecimientos

Como he dicho en otras ocasiones, una de las cosas más difíciles de hacer al finalizar un trabajo de investigación es el recuento de las personas que -de alguna manera- contribuyeron en su realización, pues en dicho ejercicio se suele pecar de excesiva complacencia o, por el contrario, de ingrata omisión; por ello -de inicio- quiero expresar **mi más profundo agradecimiento a todas las personas que han hecho posible este esfuerzo reflexivo**, en especial a las compañeras y compañeros del municipio de Xochistlahuaca, Guerrero: doña Petrona, doña Hermila, Chica, Xóchitl, Lucy, Estela, Aída, Omar, don Genaro, Daniel y Arturo; así como a las compas de la *Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas*: Martha Sánchez, Libni Iracema, Domitila, Felicitas, Brigida Chautla, la profesora Avelina y Apolonia, por su enorme solidaridad **¡Toda mi gratitud!**

Por otra parte, no puedo dejar de mencionar el valioso apoyo de mi asesora, Beatriz Canabal (con quien me encontré desde el compromiso compartido); el acompañamiento de Francesca Gargallo (que con sus valiosas conversaciones ayudó a perfilar la ruta reflexiva de esta investigación); los comentarios comprometidos de mis lector@s: Guiomar Rovira (quien me animó en todo momento para concluir este trabajo de investigación), Carlos Cortés (por su absoluta disponibilidad) y Gabriela Contreras (que me ofreció importantes aportes con sus puntuales sugerencias).

También mi más profundo reconocimiento a Irais Ruiz y a Jaime Cortés (quienes apoyaron en las transcripciones de algunas entrevistas), a Edgar Guzmán (estudiante de la licenciatura en Comunicación y Cultura de la UACM, quien además de las transcripciones realizó una parte de la sistematización de la información contenida en las entrevistas) y a Georgina Moreno (por la lectura realizada a la última versión del documento).

Debo decir que el *Seminario de Feminismo Nuestroamericano* fue crucial en el proceso de reflexión en el que me vi envuelta a raíz de mis andanzas por el Sur, ya que en el intercambio colectivo -con cada una de las compañeras que hacen parte de este espacio, en especial Norma Mogrovejo, Mariana Berlanga, Coquenita y Gaby Huerta- se cocinaron algunas de las ideas que se ven reflejadas en el presente trabajo.

Pero no podría concluir estas líneas sin referir a quienes son mis referentes intelectuales y grandes cariños: al colectivo *La Guillotina*: Coso, Barry, Pamo, Topo, Ocho y Quelite, por nuestra larga y compartida historia entre el pensar y hacer, la cual -sin duda alguna- ha marcado hondamente mis compromisos políticos; a don Karino, Jesica Ochoa, Esther Muñoz, Gabriel Medina, Jeny Múguel y Fernando Ciaramitaro, por las complicidades y confianzas empeñadas; a *Las pierdealmas*: Aída Analco, Tania Paloma, Patxe Farah, Mafe Carrillo y Silvi Salveta, por el simple hecho estar (o haber estado) y ser parte de mis más profundas querencias; a José María Jiménez y a Liliana Bautista, por seguir de forma sigilosa las contingencias de mis andares.

Por último quiero agradecer sinceramente a Teche pues (literalmente) sin su apoyo y respaldo no hubiera podido concluir el trabajo de escritura de esta tesis, ¡¡Gracias, má!!

EL 11 SIN FIN - POR UN PERENNE 11 DE OCTUBRE

Digamos que el 11 es un día que nunca acabó, y que continúa vivo en los parajes de nuestro continente, escondido en los dobleces de la tierra, como una historia viva, latente, pulsante y reemergente. Como una clandestinidad del indio, por debajo de las sangres blancas que se empeñaron en encubrirlo por siglos de mestizaje sin conseguir extinguir los cauces cálidos de la suya: arterias de extranjería por las que navegó, polizón indocumentado de la historia, aflorando en los signos de la raza del país interior; por debajo de los nombres que pretendieron sepultar los suyos, apellidos castizos que ocultaron los "Choque", los "Vilte", los "Cayuqueo", los "Paine", los "Cupirati", los "Mayrarú", los "Moquirací"; por debajo de su reclasificación en las diferentes faenas con que fue explotado: hachero, mensú, criada, peón, campesino, obrero; por debajo de la superficie de esa gran fosa colectiva que son las pampas, las punas y mesetas, las quebradas, los cañadones, los montes y las selvas, después de las masacres. Pues de nada han servido todos esos esfuerzos por negarlo, disimular su existencia o exterminarlo. Diezmado, perseguido y silenciado, desde su estratégico escondite, nuestros enemigos saben que no existe ni más determinado ni mejor custodio de la soberanía sobre los recursos para la vida aún yacientes en Nuestramérica. Por eso mismo, a pesar de la gran conspiración, a pesar de la colonialidad permanente, EL 11 TODAVÍA ES HOY!!!!

Rita Segato y Tukuta Gordillo

Preludio

En año de 2003, cuando cursaba el último semestre de la Maestría en Desarrollo Rural que ofrece la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), decidí postularme al Doctorado dentro del mismo programa de posgrado. El proyecto con el que me aceptaron se intitulaba: "*Queremos caminar parejo: la lucha de las mujeres indígenas por su reconocimiento*". En ese momento me interesaba entender: a) cómo el movimiento de mujeres indígenas a nivel nacional –el cual se había desarrollado junto al movimiento indígena mixto durante la última década del siglo XX-, vivía un *desdoblamiento* donde las identidades de etnia y género confluían como motor de nuevas reivindicaciones que reclamaban el reconocimiento político de las mujeres indígenas; y b) cómo al articularse un conjunto de demandas y discursos, las mujeres interpelaban a su especificidad étnica y de género para abordar el debate sobre su representación política y sobre la autonomía.

Deseaba trabajar cuatro estudios de caso en los estados de Oaxaca, Guerrero, Puebla y Chiapas, donde existían grupos organizados de mujeres que participaban -y formaban parte- de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), organización con la que tuve contacto desde su creación.

El cambio de rumbos que me llevó a elegir Xochistlahuaca, Guerrero, como el estudio de caso para mi investigación doctoral, responde a dos motivaciones y momentos que hay que explicitar.

Del año 2001 al 2003 había vivido, trabajando y sistematizado la experiencia organizativa de algunas mujeres indígenas y campesinas que habitan en dos comunidades del municipio fronterizo de Calakmul, ubicado en el Petén Norte –al sur del estado de Campeche-, las cuales se establecieron en la selva tropical campechana en la década de los ochenta. Por las específicas condiciones en las que arribaron a la región, las poblaciones inmigrantes habían (aparentemente) reproducido las estructuras de organización comunitaria de las localidades de origen (Chiapas y Tabasco). Si bien, las mujeres no participaban directamente de los espacios de decisión y deliberación en las esferas de lo público-político dentro de sus localidades, lo cierto es que se habían abierto camino desde el espacio de lo público-social para hacer valer su voz.

Recién salía de esa experiencia cuando me encontré con la entonces coordinadora general de la CONAMI: Martha Sánchez Néstor (originaria del municipio de Xochistlahuaca, Guerrero). Había buscado a Martha para exponerle mi propuesta de investigación sobre el movimiento de mujeres indígenas a nivel nacional, y para ofrecerme a colaborar de forma permanente con la CONAMI. En voz de Martha pude escuchar (de primera mano y de forma más detallada) la experiencia de movilización de las mujeres del pueblo *Nanncue Ñomndaa*.

En nuestro primer encuentro me enteré que, desde la década de los setenta, las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca habían participado de forma activa y contundente en la lucha contra el poder despótico encumbrado por los y las caciques locales; que se habían posicionado como "actoras" centrales de la transformación social en su pueblo; y que su irrupción en los espacios de decisión y deliberación comunitaria era

anterior a la irrupción del Ejército Zapatista de liberación Nacional, en enero de 1994.

Después de salir del pequeño apartamento en la colonia Portales - donde la CONAMI tenía sus oficinas-, me quedé muy intrigada; deseaba saber por qué en algunas localidades las mujeres indígenas irrumpían de forma contundente en el espacio público-político, mientras en otras, las estrategias de participación política de las mujeres se veían mediadas por mecanismos de acción y deliberación que no necesariamente se visibilizaban en el ámbito de lo público-político. Sin embargo, en ese momento todavía seguía interesada en trabajar el movimiento nacional de mujeres indígenas, y para el caso de Guerrero había pensado retomar la experiencia de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas (CGMI).

Poco a poco se fue desvaneciendo la propuesta original, en buena medida porque dentro del posgrado me cuestionaron si con los cuatro estudios de caso que pretendía retomar se podía abarcar el debate sobre el movimiento "nacional" de mujeres indígenas. Mientras las dudas respecto a trabajar un análisis (global) del "movimiento indígenas de Mujeres en México" se profundizaban, comenzaba a sentir que abordar el tema de la *participación política de las mujeres indígenas* desde el espectro de lo nacional no me daría la oportunidad de explorar los recovecos más sutiles donde se desarrollaba con vigor la acción transformadora de las mujeres indígenas.

Así que decidí hilar más fino. Entendí que era en los espacios más "minúsculos" y *situados* donde se podría desentrañar a mayor profundidad cuáles eran los mecanismos y dispositivos del "hacer/poder" de las mujeres indígenas (desde el lugar mismo que ocupan dentro sus colectividades y/u organizaciones), pues en esos espacios era donde cobraba sentido y significado su acción política. Así, el espacio de lo local

comenzó a representarme un importante campo de posibilidad para la reflexión.

Lo anterior coincidió con una invitación que me hizo Martha Sánchez para visitar el municipio de Xochistlahuaca, bajo pretexto de conocer parte de los trabajos de la CGMI. Ante la exposición de mis dudas, Martha me propuso apoyar los trabajos que la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas tenía en el municipio de Xochistlahuaca y anidar mi proyecto de investigación en esta comunidad de la Costa Chica de Guerrero. Una de las motivaciones que me llevaron a realizar un cambio de timón y reformular el proyecto de investigación es que en Xochistlahuaca la fuerza que me transmitieron las mujeres vibró y me marcó desde muy adentro.

Así fue como iniciaron las idas y vueltas al municipio de Xochistlahuaca. Con Martha nos propusimos sistematizar la experiencia de *participación de las mujeres amuzgas* y, de forma paralela, me planteó apoyar los trabajos para recuperar la historia/memoria de la Coordinadora Guerrerense Mujeres Indígenas. A partir de entonces le aposté a trabajar en el municipio de Xochistlahuaca con las organizaciones que hacían parte de la CGMI y recuperar las experiencias que daban cuenta de la forma como las mujeres amuzgas habitaban lo político desde lo comunitario.

Debo decir aquí –a manera de confesión– que el principal motivo por el cual decidí trabajar en el municipio amuzgo de Xochistlahuaca pasó por las fibras de la emoción que me causaba ver a esas mujeres con tanta potencia interna y externa, sentir la fuerza de su voz; una voz incomprensible para mí, no sólo porque nunca pude aprender la lengua amuzga, sino porque ellas me hablaban desde un lugar que yo no terminaba de comprender, y desde el cual me invitaban a mirarlas, descubrirlas y (re)conocerlas. Desde este mi lugar de ser mujer mestiza,

urbana e "instruida" me sentí convocada por las mujeres amuzgas. Mi compromiso fue usar mis manos -y "entendimiento"- para narrar sus luchas contra el poder autoritario y despótico que aún hoy prevalece en Xochistlahuaca, Guerrero. Me dispuse, pues, a contribuir en la recuperación de su memoria histórica bajo un trabajo de escritura que no sólo sistematizara y narrara su experiencia, sino que le apostara a construir una "otra" mirada que no ocultara ni sepultara los rastros de las luchas y resistencias de las mujeres amuzgas. Me propuse entender cómo construían alternativas que formulaban "otras" formas de ver y vivir el poder; cómo se constituían en sujetos políticos de transformación -en medio de los juegos azarosos de la acción política y social de sus propias comunidades-; cómo entretejían los hilos de los múltiples públicos en el telar comunitario de la protesta contra el despotismo, es decir, cómo exigían ser (re)conocidas.

Por el explícito compromiso adquirido, asumí que una parte de lo que ahora es esta tesis doctoral tendría que narrar de manera minuciosa los procesos de movilización -en los últimos 30 años- del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, esbozando de forma puntual el lugar que tuvieron las mujeres como generadoras, impulsoras y sostenedoras de dichas movilizaciones.

Sin embargo, pese a la "buena voluntad", instalarme en el acompañamiento y trabajo con las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca no fue fácil, tuvieron que pasar muchos meses antes de que algunas mujeres me tuvieran un poco de confianza. Si bien mi acercamiento directo con integrantes del Consejo de la Nación Amuzga (Ne' Cwii N'oom) y la Sociedad Cooperativa "Flor de la tierra amuzga", me permitió tener líneas de interlocución directa con algunos pobladores y pobladoras de la región, también es cierto que por la polarización política en la que se encontraba -y se sigue encontrando- el municipio Xochistlahuaca se vieron canceladas otras rutas de diálogo e intercambio

con personas y colectivos de mujeres que tenían posiciones políticas distintas a las organizaciones con las que me vinculé.

De forma paralela al proceso de acompañamiento, en Xochis comencé a realizar una revisión minuciosa de la bibliografía existente sobre el municipio (su historia, composición sociocultural, estructura política, económica y el papel de las mujeres dentro ese territorio denominado - por los propios lugareños- como Costa-Montaña). La mayoría de los trabajos que encontré se remitían a cuestiones (antropológicas y etnográficas) asociadas a la cultura, la lengua, las tradiciones, los textiles, etc.; también localicé escasos estudios -en especial tesis de Maestría y licenciatura- que analizaban los procesos de movilización social en la región de la Costa Chica o Costa-Montaña, y otros más que hablaban expresamente de las mujeres amuzgas. Ante la eminente falta de bibliografía que abordara de manera específica el tema de mi interés, amplié mi espectro de búsqueda a casos que no se ceñían al estado de Guerrero.

En esa primer exploración advertí que -con frecuencia- las interpretaciones sobre la organización y movilización de las mujeres indígenas tendían a ignorar su acción política, situándolas -en el mejor de los casos- como actrices sociales y económicas emergentes. Esto me significaba un desafortunado desconocimiento de las experiencias, narrativas, lógicas, estrategias, mecanismos y epístemas que se habían venido construyendo en los mundos-comunidades indígenas.

Conforme me fui adentrando en la literatura académica se puso en evidencia que las miradas desde donde se *observaba* a lo "indígena" seguían filtradas por perspectivas que -desde hace siglos- deslustraban a las Ciencias Sociales e impedían reconocer la diversidad de experiencias y saberes "otros" que se resisten a ser capturados por el encuadre disciplinar. Esto me motivó a trabajar desde propuestas

intelectuales que aludían a la propia significación que las mujeres otorgaban a su participación. Entonces comencé a revisar los trabajos que sobre *participación política* y género se estaban produciendo. Me encontré con la categoría de *ciudadanía de género* de Sever y Shamim, que en ese momento me pareció adecuada para abordar mi nuevo tema de investigación.

En febrero de de 2006 -después de meses de presencia (más o menos constante) en la región- se pudo concretar la realización de un primer taller para promotoras municipalistas, impulsado por las integrantes de la CGMI que vivían en el municipio. Con el Apoyo de Xóchitl, Lucy, Chica, Aída y otras compañeras oriundas de Xochistlahuaca, iniciamos el programa de "capacitación" con el taller: "Reconstruyendo nuestra historia: sistematización de la experiencia participativa de las mujeres indígenas de Xochistlahuaca".

Los resultados de este ejercicio fueron muy valiosos pues las participantes armaron una línea del tiempo que marcaba con toda claridad los momentos y los procesos de los que fueron generadoras y partícipes. Eso me ayudó a establecer la delimitación espacio-temporal del proyecto que dio origen a esta tesis doctoral, así como iniciar el trabajo de escritura sobre los procesos de movilización donde se inscribieron -de forma indeleble- las huellas de la acción política de las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca; dicha descripción se presenta en el tercer capítulo de esta tesis.

Pero fue también en ese taller que ante mis ojos se resquebrajaría uno de los ejes que delineaba mi nuevo proyecto de investigación: *la participación política de las mujeres amuzgas* leída desde la noción y los parámetros de la *ciudadanía de género*. El concepto de ciudadanía, con el cual habíamos trabajado en el taller, mostraba vacíos y inconsistencias que atravesaban no sólo por las inconveniencias de su

dimensión normativa, sino por ser un concepto que “encierra la contradicción entre el ejercicio real del poder político y económicos y los principios generales de validez interna” (Ortiz, 2011: 153).

Lo anterior me orilló a replantear mi problema de investigación y a preguntarme desde dónde se podrían generar aportes teórico-epistémicos que incorporaran los haceres y saberes del pueblo amuzgo (*Nanncue Ñomndaa*), y de las mujeres que lo integraban. Decidí entonces adentrarme en *los procesos que posibilitaron a las mujeres amuzgas constituirse como sujetos políticos, en el contexto de las movilizaciones que reconfiguraron el poder político local en Xochistlahuaca, Guerrero*. Esto me llevó a un debate que originalmente no estaba considerado, el relativo a la configuración de los “sujetos políticos femeninos” (evitando agregarle –forzadamente– el elemento de la “ciudadanización” que comenzaba a causarme complicaciones).

Beatriz Canabal y Carlos Cortéz siguieron de cerca mis disquisiciones y, durante el la segunda mitad del 2006 -mientras cursaba el último semestre del doctorado-, decidí explorar desde la filosofía política –y no desde la sociología como me habían sugerido los docentes del posgrado- los marcos de interpretación en torno al concepto de *poder político* y al constructo *sujeto*, pues necesitaba entender a fondo porqué, por lo general, las mujeres indígenas no eran reconocidas como interlocutoras válidas en los ámbitos del “poder civil”.

A partir de la revisión de algunos autores -considerados “referentes” básicos del legado liberal-, comprendí que el debate sobre la configuración del poder “civil” o político provenía de la triada Deidad-Soberano-Súbdito, por lo que las preocupaciones de Hobbes -por ejemplo- y otros de autores que recuperaría en el trabajo de tesis, estaban marcadas por una época en la que no existía una pretendida intención para ver o reconocer a las mujeres como *sujetos políticos* -ya

no digamos a los indios, que ni siquiera fueron considerados por la mayoría de los teóricos revisados. Si bien, me quedaba claro que las ideas de autores como Hobbes, Rousseau y Locke se modelaron por los contextos de las épocas en las que vivieron, tampoco podía dejar de decir –a la luz de las reflexiones de feministas contemporáneas- que sus lecturas contenían densos principios de exclusión y de negación de las mujeres, cuya influencia en los modelos de los actuales regímenes políticos es innegable.

Así pues, me di a la tarea de explorar -y luego explicar- cómo es que las mujeres quedaban fuera del “Estado civil” -o del espacio de lo público/político- en los postulados de los autores iusnaturalistas seleccionados, lo cual me llevó también a realizar una lectura crítica desde la recuperación de los aportes que ofrecían algunas pensadoras feministas. Este ejercicio reflexivo se encuentra plasmado en el segundo capítulo de esta tesis.

Aun cuando –en la lectura y revisión de los teóricos ilustrados- se me habían aclarado muchos aspectos y elementos que se ponían en juego a la hora de explorar las condiciones de desigualdad entre hombres y mujeres, seguían oscurecidos los lugares desde donde se podría abordar el problema específico de las mujeres indígenas. Las dudas emergieron de inmediato: ¿por qué y desde cuándo las y los indios de Nuestramérica habían quedado excluidos de los atributos que le daban sentido al proyecto de la modernidad, es decir, de la *razón* y de la condición de *ser sujetos*? ¿Cuándo, cómo y dónde se había fraguado, justificado y normativizado la exclusión de los indios (hombres y mujeres), la cual -hoy por hoy- les impedía incursionar como *sujetos colectivos* con plenos derechos en el ámbito político? ¿Cómo entender y explicar el lugar de doble negación/exclusión de las mujeres indígenas por su condición de sexo/género y de raza?

Intuía que estas preocupaciones se articulaban con las exploraciones que había hecho sobre los teóricos liberales y el debate que las teóricas feministas habían desarrollado durante la segunda mitad del siglo XX, pero no terminaba de encontrar los anclajes -pues desde estas lecturas sólo se podía dar cuenta de las experiencias de exclusión de las mujeres si se analizaban en sus relaciones con los varones, dejando fuera los elementos que marcaban las exclusiones por condición de raza y etnia. Así que tuve que ir más lejos.

Fue entonces cuando comencé la búsqueda que me llevó a los teólogos del siglo XVI; me embelesé en esa lectura pues en los frailes dominicos que seleccioné para el estudio encontré algunas chispas que alumbraron sobre planteamientos que -para mi- resultaban ser estructurantes, no sólo del sistema de desigualdad sexo/racial sino de la propia modernidad. No obstante, fue hasta unos años después (cuando pude literalmente parar y dejar -temporalmente- de lado mis andanzas por Guerrero) que até los cabos sueltos y logré aterrizar el planteamiento sobre la *feminización de lo indio*, que se desarrolla ampliamente en el primer capítulo de esta tesis.

A finales de 2006 me incorporé como docente en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y, a raíz de mi adscripción a la Academia de *Comunicación y Cultura*, comencé a trabajar desde la producción intelectual de los autores del *Grupo de la Modernidad/Colonialidad*, la cual da cuenta de los procesos de configuración de los nuevos patrones y mecanismos de dominación que originan el proyecto de la modernidad, y cuyo punto de partida y umbral fue "la experiencia histórica de la formación de la colonialidad en América Latina" (Quijano, 2011: 120).

Los debates postulados por los autores del también llamado *Giro Decolonial* encontrarían -más adelante- tierra firme en este trabajo de

investigación, pues abrirían el camino del análisis que se expone en el primer capítulo del presente documento. Pero en ese momento todavía no tenían resonancia ni lugar en esta tesis doctoral.

Durante este periodo también conocí a Omar Cruz, quien estudiaba la Maestría en el mismo programa de posgrado en el que yo me encontraba. Omar es originario de Xochis y el hijo mayor de doña Petrona de Jesús Nieves y el profesor Genaro Cruz Apóstol, dos pobladores que habían participado de forma muy activa en la mayoría de las movilizaciones que se desarrollaron en la región a lo largo de los últimos treinta años. Por invitación de Omar pude asistir a otros espacios (principalmente de capacitación) donde llegaban mujeres artesanas y médicas tradicionales. Allí se ampliaron mis redes e interlocuciones con otros pobladores y pobladoras del municipio.

En este proceso se entrecruzaron muchas historias, iniciativas y trabajos que -hoy por hoy- siguen su curso en el convulsionado estado de Guerrero.

En el intento por recuperar la historia de la CGMI –tal como lo habían pensado tiempo atrás Martha Sánchez y Libni Iracema- se convocó a otras compañeras también integrantes del posgrado de Desarrollo Rural (a la profesora Gisela Espinosa Damián y las estudiantes de Maestría Rosalba Díaz Vázquez y Margarita Nemecio Nemesio). Bajo la coordinación de Martha Sánchez, Libni Iracema y Gisela Espinosa, trabajamos en la recuperación de testimonios y –luego- en la elaboración de un libro que se publicó en el 2010, el cual lleva por título: *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la Ciudadanía*.

En el marco de este proyecto participé en diversas reuniones y talleres a los que asistieron mujeres indígenas de la Costa Chica, la Costa Grande, la región Centro y la Montaña, convocadas por la CGMI y

por la "Casa de salud: Manos Unidas" de Ometepec. A la luz de las experiencias organizativas de mujeres en las múltiples regiones que componen el estado surita de Guerrero, constaté que en el estudio que pretendía realizar en Xochistlahuaca era necesario resquebrajar los imaginarios, narrativas y valores eurocentrados que se habían instalado en las Ciencias Sociales y en las prácticas asistencialistas de quienes - como yo- llegábamos a las comunidades sin entender "un carajo" sobre las lógicas societales en las que se movían las mujeres indígenas.

Fue entonces cuando me quedó claro que no era desde los encuadres de la *equidad de género*, los *derechos a la diferencia* o el acceso a la *ciudadanía de género* que podía aportar a la reflexión sobre la acción y participación política de las mujeres amuzgas. Sin embargo, esa claridad de *por dónde no debía encaminar* el trabajo de investigación tampoco me permitió, en ese momento, definir *por dónde sí* debía enfilear los pasos. Durante un tiempo me quedé en la indefinición y la incertidumbre de cómo andar el camino.

Por razones que hoy me parecen inexplicables, en esa época me vinculé con un grupo de profesores de la UAM-X, la UPN-Guerrero y la UAG (Humberto Santos, Joaquín Flores, Alfredo Méndez), luchadores sociales de origen guerrerense (Bulmaro Muñiz, Bulmaro García, Pedro de Jesús) y líderes comunitarios (don Apolonio, Guillermo, Honécimo, entre otros) que venían trabajando en un proyecto de Universidad Intercultural pensado, auspiciado, avalado y ampliamente consultado por los pueblos indígenas: Me`phaa (tlapanecos), Nu savi (mixtecos), Nanncue Ñomndaa (amuzgos), Naua (nahuas) y afromexicanos.

Después de apoyar en los trabajos asociados a la elaboración de los planes de estudio, se presentó el proyecto al gobierno del estado con el fin de que brindara los recursos necesarios para su creación. Sin embargo, los representantes del gobierno estatal y la Secretaría de

Educación Pública (SEP) optaron por imponer otra Universidad – despreciando, una vez más, las iniciativas construidas desde y para las comunidades indígenas.

A raíz de que los representantes de los pueblos indios de Guerrero (en una reunión realizada en la comunidad Santa Cruz del Rincón, en el corazón mismo de la Montaña) decidieran echar a andar la Universidad, aun sin el apoyo estatal, me integré de lleno al equipo que impulsaría la creación de la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR).

En agosto de 2007 se inauguró formalmente este proyecto educativo autonómico y el 12 de octubre del mismo año iniciamos los cursos semi-presenciales en tres de las cinco sedes existentes: *Xochistlahuaca* en la Costa-Montaña o Costa Chica, *Santa Cruz del Rincón* en la Montaña y *Cuajinicuilapa* en la zona afroamericana de la Costa Chica.

Junto con Omar Cruz (oriundo de Xochistlahuaca), Alfredo Méndez (profesor de la Universidad Autónoma de Guerrero), Jaime Cortés e Iraís Ruiz (en ese momento estudiantes de licenciatura en la UAM-X), se conformó el cuerpo docente que durante el primer año lectivo (2007-2008) trabajaría en la sede de Xochistlahuaca. De igual forma, en el resto de las sedes se conformaron cuerpos académicos integrados por compañeras y compañeros del estado de Guerrero y la Ciudad de México que se sintieron convocados y apasionados por este proyecto.

En el trabajo con estudiantes amuzgos de Guerrero y Oaxaca -en el marco de su formación dentro de la UNISUR-, se esclarecieron muchas de las dudas que había acumulado desde mi arribo a la región. En los ejercicios de reflexión que mes tras mes nos convocaban, pude poner en juego y exponer en la discusión colectiva muchas de mis dudas preocupaciones e intuiciones; también encontré importantes revelaciones en voz de los y las jóvenes que intentaban –al igual que los

docentes- explicar desde otros *locus* y miradas lo que sucedía en Xochistlahuaca y otras regiones con presencia amuzga.

Como parte de la metodología y propuesta de trabajo de la UNISUR, hicimos un recorrido por diferentes momentos de la historia de la región, reconociendo los sujetos, el contexto y los proyectos que estaban en disputa. También trabajamos sobre problemáticas específicas (actuales) de las comunidades que componen el territorio amuzgo de Guerrero y Oaxaca, donde las mujeres aparecían de manera persistente como sujetos de la acción colectiva. Una de las cosas que me hicieron palpar los estudiantes de la UNISUR fue las falsas dicotomías/disyuntivas en las que estaba sumergido el “pensamiento social” desde el cual se pretendías explorar, entender y explicar las realidades de las poblaciones rurales de Guerrero y México en general.

En agosto del 2008 decidí dejar de participar como docente en la UNISUR y me limité a dar seguimiento a uno de los proyectos avalados desde la UACM (institución donde seguía trabando como profesora-investigadora), cuyo objetivo era diseñar un conjunto de materiales didáctico-educativos con perspectiva intercultural para estudiantes afroamericanos que cursaban el nivel secundaria. Dicho proyecto había sido aprobado para su financiamiento por la Secretaría de Educación Pública y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Junto con Gabriel Medina (también profesor-investigador de la UACM), Joyce Rivera (integrante del extinta área de Enlace comunitario de la UACM) y Bulmaro García (responsable académico de la sede UNISUR-Cuajinicuilapa), organizamos los trabajos de campo con estudiantes de nivel licenciatura de la UNISUR y la UACM, así como la primera sistematización de la información obtenida en las múltiples entrevistas realizadas a la población afrodescendiente que habita en el

municipio fronterizo de Cuajinicuilapa, Guerrero. Entonces la vida ya comenzaba a encaminarme por otros rumbos.

Como mencioné anteriormente, al iniciar el año de 2009 opté literalmente por invernar casi seis meses en la localidad de Santa María Atzompa, ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca. Durante mi estancia Atzompa pude trabajar en la versión preliminar del primer capítulo que compone este trabajo. Fue allí donde logré establecer los cruces entre el debate que venía construyendo con los teólogos del XVI y los aporte que me ofrecían los autores del *Giro Decolonial*.

Hasta ese momento fui capaz de formular por escrito algo que me había saltado a la vista desde tiempo atrás: que los procesos de *negación/exclusión de lo indo* se impusieron a través de actos – discursivos y reales- de *feminización* de ese “otro/lejano”, es decir, del indio/a; y esos procesos de *feminización* tuvieron sus cauces en “la imposición de una clasificación sexo/racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”, la cual –asegura Aníbal Quijano-, “(s)e origina y mundializa a partir de América” (Quijano, 2000: 342).

Durante esos meses me di tiempo para entender también que con este trabajo no quería -y no podía- pretender “dar luz” sobre las maneras de abordar (teórica y metodológicamente) las investigaciones sobre la “indianidad”, sino sólo desplazar algunas de las oscuridades que impedían ver en los sistemas de poder sexo/racial el punto de partida de la negación/exclusión de los/as indios/as, a la vez que visibilizar los procesos que llevaron a las mujeres amuzgas a constituirse en sujetos políticos de cambio dentro de sus comunidades, incluso a contracorriente de las sinergias establecidas desde hace cinco siglos.

A partir de la segunda mitad del año 2009 regresé a la Ciudad de México, me reincorporé a la UACM y al equipo de trabajo que desarrollaba el proyecto de elaboración de material educativo con la población afromexicana de Cuajinicuilapa (para entonces integrado por mi colega Gabriel Medina y un grupo de estudiantes de la UACM y la UNISUR). Durante este periodo fueron recurrentes mis visitas a Cuajinicuilapa –localidad también ubicada en la Costa Chica de Guerrero–, pero escasas al municipio de Xochistlahuaca.

Volvieron, así, las dinámicas que me llevaron –en apariencia– a abandonar nuevamente mi proyecto de investigación, y digo en “apariencia” porque a la luz de mi participación en espacios de reflexión como el *Seminario de Feminismo Nuestramericano*, en la UACM, se fueron –poco a poco– madurando las ideas centrales que se formularían en esta tesis.

A finales de 2009, Martha Sánchez propuso –de nueva cuenta– trabajar en la sistematización de la experiencia organizativa que se estaba desarrollando en la región Montaña. Junto con Beatriz Canabal iniciamos esta tarea. Así que de forma paralela a la continuidad de los trabajos en Cuajinicuilapa –durante los últimos meses del 2009 el primer semestre del 2010– volví a asistir a algunas de las reuniones con mujeres indígenas de la Montaña. Este fue el punto de regreso al lugar donde iniciaron mis andares por Guerrero, es decir: *los procesos organizados y de participación de las mujeres indígenas*, en particular los que se agrupaban alrededor de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres indígenas.

Pero para estos momentos, las apuestas empeñadas requerían concreción, así que en este 2011 decidí nuevamente hacer un alto en el camino para terminar de hilvanar lo que había armando en los últimos 6

años, y es que –además– ya se vencían los tiempos institucionalmente designados por la UAM para presentar mi investigación.

Hago todo este recuento porque considero necesario explicitar tanto mi experiencia de trabajo en el estado de Guerrero, como el *locus* de enunciación desde el cual cobra sentido el documento que aquí presento, pero sobre todo porque me parece importante describir cómo llegué a Xochistlahuaca; cómo se fue modificando mi tema de investigación; cuáles fueron los obstáculos y las limitantes que aparecieron en el camino; a dónde quería llegar y hasta donde pude hacerlo; por qué tomé ciertas decisiones respecto a la organización y presentación de este documento, los temas abordados y los ejes de reflexión elegidos.

A raíz de todo lo dicho con anterioridad –y a riesgo de haber dejado abiertas muchas fisuras–, quiero explicitar que con esta trayectoria a cuestas decidí trabajar la presente investigación desde dos líneas generales de reflexión:

1) El análisis de las formas como se implantó el proyecto colonial en Nuestramérica a partir de un hecho fundamental: el proceso de anulación de los y las amerindias como “sujetos” mediante actos discursivos y reales que los *feminizaba*, condición que excluyó de la futura e incumplida promesa de la modernidad, así como del acceso a la (auto)representación política a través de la imposición de modelos éticos, normativos y discursivos (posteriores), los cuales han impedido la valoración positiva de las mujeres y de los indios pues a éstos últimos se les sigue feminizando, y a las “fémimas” se les sigue neo-colonializando.

2) La recuperación de la experiencia de las luchas y movilizaciones del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, donde las mujeres han construido una acción política propia que emerge –con insistencia– por encima de

proyectos cruzados por la dominación, la explotación y la exclusión pero también por las interacciones construidas en las contingentes realidades locales-comunitarias y nacionales-estatales.

Debo decir que este es el motivo por el cual el trabajo que aquí presento está organizado en dos grandes partes. Los dos últimos capítulos son los que regresaré a las mujeres amuzgas que empeñaron su confianza en este esfuerzo reflexivo; ambos apartados se concentran en generar las comprensiones necesarias para entender con claridad los procesos que llevan a las mujeres amuzgas a constituirse como *sujetos políticos* en el marco de las movilizaciones contra el poder despótico dentro de su comunidad. En buena medida, el énfasis escrupulosamente descriptivo del tercer capítulo responde precisamente a este interés.

Por último, vale insistir en que -por la propia complejidad en la historia del pueblo *Nanncue Ñomndaa*- este estudio no podría plantear (ni si quiera como pretensión) alcanzar "verdades" absolutas, pues éstas me enfrentarían al artificio de construir **narrativas** lineales sobre la realidad del pueblo *Nanncue Ñomndaa* y de las mujeres, y dichas narrativas -en el mundo de la pacticidad social- se encuentran, la mayoría de las veces, quebrantadas, dislocadas y en permanente tensión.

Introducción

En el siglo XXI ha surgido un renovado interés por analizar los procesos organizativos que han llevado a las mujeres indígenas a figurar como actóras fundamentales de las movilizaciones sociales. Y al tiempo que la literatura antropológica y sociológica sobre el tema se torna abundante, se vuelve cada vez más urgente reconocer la acción política de las mujeres indígenas en el marco de las luchas sostenidas en el lugar (y los procesos) de reconstitución del poder político en el ámbito local.

Una de las expresiones organizadas que capturó la atención de las/os estudiosas/os sobre el tema fue el movimiento indígena a nivel nacional, mismo que desde la última década del siglo pasado logró rearticular y plantear horizontes de lucha que, sin duda, han dejado una huella indeleble en la vida política nacional.

Si bien, el debate sobre *lo indio* ha centrado su interés en el problema del reconocimiento de los pueblos "originarios" de México, también es cierto que permitió posicionar las reivindicaciones específicas de las mujeres indígenas en el terreno nacional. De tal suerte que el movimiento indígena representó una vía por la cual las mujeres accedieron a espacios de visibilidad pública que les permite mostrarse con un rostro propio.

Sin embargo en el terreno de *lo nacional* se diluye el cómo y por qué las mujeres indígenas emergen como sujetos movilizados y activos, pues en este ámbito se velan las particulares formas de organización, participación y proyección de las indígenas en el seno de las diversas colectividades, comunidades y organizaciones de las que son parte. Asimismo, se pierden de vista los específicos mecanismos de sujeción y subordinación que enfrentan cotidianamente, pues en aras de presentar una plataforma común que enarbole demandas compartidas, el espectro socio-político y cultural que encierra *lo indio* se ve reducido a una figura global que no logra capturar las especificidades del ser mujer Triqui, Mixe, Maya, Chol de Campeche o del norte de Chiapas, Amuzga de Oaxaca o de Guerrero, etc.

Así pues, creemos que no está de más plantear una revaloración del papel político y social que tienen las mujeres indígenas en el marco de los específicos procesos de acción y movilización de sus pueblos o colectividades, para lo cual vale reconocer la existencia de nichos de acción en lo local que -sin duda- se han visto también atravesados por el contexto de negociación y movilización desatado a partir del resurgimiento del movimiento indio y, particularmente, por la influencia que las mujeres han tenido dentro del mismo. Y justo éstos espacios de acción en lo local son los menos explorados por los/as especialistas preocupados en el tema.

En este sentido, consideramos que el análisis no debe trazarse en abstracto, pues requiere entenderse desde las propias particularidades de los procesos en los que se despliega el potencial transformador de las mujeres indígenas; por lo que en este trabajo nos remitiremos específicamente a las movilizaciones que encabezó desde la década de los setenta uno de los pueblos indios que habita en la región oriente de

la Costa Chica del estado de Guerrero: el pueblo *Nanncue Ñomndaa*, también conocido como pueblo amuzgo de Xochistlahuaca.

Sabemos que cuando se habla del estado de Guerrero se multiplican los ejemplos de movimientos locales que pugnan por disolver o cambiar los rumbos del poder autoritario y violento¹ que existe en la entidad. Los procesos de movilización registrados en el municipio de Xochistlahuaca desde finales de la década de los setenta y hasta inicios del siglo XXI, representan un caso relevante en el estado, dado que la lucha del pueblo amuzgo ha pugnado por la supresión de los poderes despóticos imperantes en la región, así como por el reconocimiento de las particulares formas de representación política 'tradicional', y por tanto, de una ética política propiamente amuzga.

Pero los procesos de organización y acción en Xochistlahuaca no podrían pensarse, ni ser posibles, sin la acción colectiva de las mujeres indígenas, que sin duda brindaron (y siguen brindando) importantes aportaciones a la lucha del pueblo amuzgo. Y en la medida en que dicha acción va ganado terreno en el ámbito local, y nos arroja elementos suficientes para comprender los procesos de desarrollo político desde los actores mismos, entonces el presente estudio plantea cierta pertinencia.

Así pues, la cuestión que queremos encarar es la relativa a los aspectos que posibilitaron la emergencia de las mujeres indígenas como agentes dotados de capacidad para la acción pública-política. Y nos referimos a la *acción pública-política* porque distinguimos por lo menos dos dimensiones del espacio público en las comunidades rurales, las cuales categorizamos como esferas de lo *público social* y de lo *público político*². La primera dimensión

¹ Véase Miguel Ángel Gutiérrez, 2001. *Déspotas y Caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero. México. P. 17.

² Para revisar los planteamientos sobre el espacio *público político* y *público social*, véase: Karina Ochoa Muñoz, 2005. *Buscando la tierra llegamos. Territorio, espacio, múltiples públicos y*

nos remite a los ámbitos de participación tendientes a la acción colectiva, en cuyos foros se delibera lo relativos a la resolución de asuntos de interés común y la organización social de la comunidad en torno a ellos. La segunda se refiere a los espacios de interacción institucionalizada tendientes a la acción formal frente a una autoridad legalizada, en cuyos foros oficiales se regulan los asuntos de interés común para las colectividades (más bien referido al poder político formal), y lo relativo a la representación política y el gobierno (Ochoa, 2005: 169-170).

Ambas esferas son ámbitos de actuación individual y colectiva que configuran en los sujetos actuantes diferentes formas de participación política y de concebir el poder. En este sentido, vale considerar los diversos ámbitos de actuación y participación de las mujeres amuzgas. Lo anterior implica para nuestro estudio: a) *identificar el **lugar** que ocupan las mujeres indígenas amuzgas dentro del juego azaroso de dominaciones*, b) *desentrañar los **significados** de la práctica política de las indígenas amuzgas tanto en los espacios de lo público político como de lo público social*, y c) *indagar sobre los puntos de **intersección** de la acción política femenina con las movilizaciones sociales que están dirigidas a modificar ciertas condiciones políticas y de vida dentro del municipio*.

Para entender la emergencia de las mujeres como *sujetos políticos* no sólo se requiere de un análisis enfocado a revalorar del papel que tuvieron en las diversas movilizaciones sociales de las últimas décadas, sino también una puntual reflexión sobre el *orden* que da sentido a los procesos de movilización resistencia en el municipio de Xochistlahuaca, ya que es justo en este nivel donde podremos esbozar elementos que nos ayuden a comprender los procesos que posibilitaron a las mujeres amuzgas aparecer en la escena pública-política desde posiciones específicas y muchas veces innovadoras.

Queda claro que el objetivo de la presente investigación es: *reconocer los procesos que posibilitaron a las mujeres amuzgas constituirse como sujetos políticos, en el contexto de las movilizaciones que reconfiguraron el poder político local en Xochistlahuaca, Guerrero*. Y ya que "es imposible abordar el objeto de investigación (...), sin una reflexión previa sobre su estatuto teórico, con sus correspondientes implicaciones metodológicas" (Giménez, 1989: 7), en la **Parte I** de este trabajo de investigación presentaremos un panorama sobre el estado del debate en torno a lo indio, pasando por diversas apuestas teórico-discursivas que abordan el problema del poder político y aquello que constituye su *esencia*: el "sujeto".

Así, en el **primer capítulo** planteamos un panorama sobre los proyectos ideológicos que se construyeron en el siglo XVI, a partir de la mirada teológica de los frailes dominicos: Ginés de Sepúlveda, Fray Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, ello con el objeto de develar los lugares desde donde se construye el sistema de dominación instituido a raíz de la conquista, la colonización y el respectivo proceso de colonialidad (espacio-tiempo en el que se articulan las condiciones para la estratificación social y la explotación diferencial de las poblaciones colonizadas a partir de su condición de raza, etnia y sexo-género).

Y es que, como señala Breny Mendoza en su texto intitulado: "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde latinoamérica pos occidental",

A pesar de lo remoto, los debates del siglo dieciséis de los "derechos de las gentes" nos plantean la cuestión esencial sobre quién cuenta como "humano", (y) ese asunto aún no (está) resuelto entre los latinoamericanos y el mundo entero (Mendoza, 2007: 87).

El debate teológico-filosófico que sobre los indios de Nuestramérica se desarrolla en el siglo XVI sigue siendo pertinente y necesario, pues constituye la plataforma ideológica sobre la cual se sostienen la nueva noción de los "humano/sujeto", así como posteriores modelos (y doctrinas) del proyecto de la modernidad y sus respectivos regímenes políticos, por lo que decidimos dedicar el primer capítulo de esta tesis a desentrañar los elementos que conformarían (en adelante) la concepción de "lo indio".

Así, la revisión que realizamos nos lleva también a desentrañar los procesos discursivos y pragmáticos que *feminizaron* al "otro/indio", posicionando a las poblaciones amerindias –en el mejor de los casos– como "*sujetos*" inconclusos-incompletos (o sea, destinados a la tutela permanente) que fueran racializados y sexualizados. Esto que llamamos *feminización del indio* expresa y sintetiza el "carácter no-humanos del indio", que de hecho es intercambiado por el de SER MUJER en las visiones que se configuran en el siglo XVI. Al final del capítulo sostenemos que la deshumanización del indio tiene como ejes articuladores su **feminización** y el uso de una **violencia misógina-genocida** para lograr la primera.

Consideramos que este debate es absolutamente vigente, pues ayuda a entender cuáles son las proposiciones que dan sentido a los ideales de los Estados nacionales actuales, los cuales siguen sosteniendo esos principios de exclusión de lo indio y lo femenino, pero ahora a través del constructo "ciudadano-sujeto". Siguiendo a la feminista hondureña Breny Mendoza, debemos decir que:

(el) punto de partida en una discusión sobre la democracia lo constituyen los debates entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (Valladolid, 1550-1551). Estos se referían a los "derechos de las gentes". Las declaraciones de "los derechos del hombre y el ciudadano," tantas veces adscritas a los fundamentos de la democracia moderna occidental son sencillamente reformulaciones de estos antiguos debates del siglo dieciocho.

Los debates del siglo dieciséis nacieron a raíz del dilema moral que el Vaticano y los eclesiásticos españoles enfrentaron en las primeras fases de la conquista y la colonización. Confrontados ante las atrocidades cometidas contra los amerindios por los conquistadores españoles, la Iglesia se vio obligada a crear una noción normativa de "humanidad" congruente con sus doctrinas teológicas, que pudiera justificar el exterminio de los pueblos indígenas que se llevaba a cabo. En estos debates, se reconocía sólo al europeo y al cristiano como verdaderamente humanos y sirvieron para proveer una vindicación ontológica a las prácticas colonizadoras. Considerados por algunos historiadores como uno de "los eventos más extraordinarios de la historia política de Occidente" (Hernández 2001), no han recibido la merecida atención entre los pensadores políticos contemporáneos (Mendoza, 2007: 86).

En este sentido, y sin ánimo de hacer una compilación detallada de la historia del pensamiento político, en el **segundo capítulo** ofrecemos una mirada general sobre los principales postulados del pensamiento iusnaturalista, a la luz de los aportes teóricos de Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau y John Locke, pues estos autores abordan los problemas centrales del poder público y aquello que constituye su *esencia*: el "sujeto", cuyas directrices se ubican fundamentalmente en la filosofía política.

En el marco de esta reflexión se postulan algunos de los planteamientos de la tradición clásica ilustrada, con el objeto de comprender los elementos que justifican, por un lado, la subordinación femenina en las sociedades modernas y, por otro, los motivos por los cuales a las mujeres se les cancela el acceso al poder político y, por tanto, la posibilidad de (auto)constituirse en "sujetos" libres y autónomos. De lo que se trata pues, en este segundo capítulo, es entender y explicitar la (ir)racionalidad que se construye alrededor de la exclusión y dominación (moderna) de las mujeres.

Sin embargo, por las propias ausencias que revelan los textos convencionales de los filósofos (políticos) seleccionados para este análisis, con relación a las mujeres indígenas y los problemas que

alrededor de éstas se presentan, fue necesario desplegar todo el potencial crítico de las perspectivas feministas que han puesto "de manifiesto que la construcción de la moderna teoría política descansa en una potente ficción que (...) traza la línea divisoria entre libertad y subordinación" (Agra, 1995: XIII).

Asimismo, en los últimos apartados del capítulo segundo, se formula un amplio debate sobre los derechos étnicos y de género, así como los "giros" que toman las interpretaciones sobre las prácticas de ciudadanía, pues éstas se ven permeadas por: a) las particulares posiciones y condiciones (de clase, sexo-género, etnia, etc.) de las propias poblaciones que experimentan formas de resistencia, lucha, etc.; y b) los significados que a su acción "política" le otorgan los grupos o poblaciones cuyas experiencias puntuales no necesariamente se agotan en los modelos normativos de las democracias modernas. Llegando así, a algunas conclusiones sobre las democracias normativas que se han instaurado en Nuestramérica, entendidas como prolongación *impedida* de los legados teológicos y liberales que se construyeron del siglo XVI en adelante, situación que evidencia la imposibilidad de los máximos preceptos que enarbola: libertad, igualdad y justicia

Finalmente, en este capítulo se formulan algunos puntos de partida los cuales se deben considerar para hacer el abordaje de los fenómenos políticos que llevaron a las mujeres amuzgas a configurarse como *nuevos sujetos políticos* en Xochistlaguaca, Guerrero: a) Reconocer que la episteme de la colonialidad ha hegemonizado la noción de *sujeto político*; b) Visibilizar que los Estados Modernos nacionales son herederos directos de los postulados teológicos, filosóficos y políticos, formulados entre el los siglos XV y XVIII; c) Identificar los límites normativos del concepto ciudadanía y de los modelos ético-políticos que

la respaldan; y d) No perder de vista que la diferencia sexual y racial se ha configurado como plataforma de exclusión política y social.

Estas vertientes de análisis se hacen inminentemente necesarias para el ejercicio que presentamos en los dos últimos capítulos de este trabajo, o sea, en la **Parte II** de esta tesis, pues constituyen un hilo de continuidad en el debate. Pero en la medida en que lo propuesto en este proyecto de investigación es realizar un doble ejercicio que nos puede llevar a pensar a las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca desde su procesos constitutivos como *sujetos políticos* (y no sólo como "actores sociales"), en el **tercer capítulo** -que da inicio a la reflexión *situada* sobre nuestro tema de interés- se presenta un vasto panorama del proceso de movilizaciones del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca desde la década de los setenta hasta los primeros años del siglo XX. Este ejercicio analítico-descriptivo recupera de forma detallada tres **momentos** importantes de la movilización popular en Xochistlahuaca:

El *primero*, acontecido a finales de la década de los setenta, a raíz de la imposición de una profesora bilingüe como presidenta municipal y su afrenta contra las mujeres del pueblo, que las llevó a iniciar una larga y potente protesta. Este hecho marca el primer referente de movilización masiva en la región Costa Chica, también conocida como Costa-Montaña.

El *segundo*, que se genera -diez años después de la primera movilización- a la luz de las pugnas partidarias por el control de los espacios de poder político local, pero que centra su expresión de protesta en la lucha contra el dominio caciquil de las élites mestizas.

Y el *tercero*, desatado por la imposición fraudulenta de una mujer afro-indígena, Aceadeth Rocha, como presidenta municipal, lo cual generó un sentimiento de agravio entre la población que se profundizó

por las prácticas despóticas y la violencia encabezada por la nueva presidenta, provocando movilizaciones y protestas que con el tiempo tomarían cauce en la instauración de un proyecto autonómico de municipio (Sulja').

A lo largo de este relato se van formulando algunas reflexiones en torno al papel que tuvieron las mujeres amuzgas dentro de las luchas contra el poder caciquil y despótico que se instaló desde los años cincuenta-sesenta en Xochistlahuaca; así como las circunstancias, lógicas y lazos sociales que llevaron a una clara confrontación de dos proyectos políticos: el estatal-institucional y el autonómico-comunitario, ello en la medida que las rutas de acceso a la a la representación política constitucional-estatal habían quedado canceladas. En la configuración de este proyecto autonómico se enmarca un debate sobre las dimensiones del poder visto desde lo comunitario y las formas de deliberación/representación que de éste se desprenden

Pero, dado que nuestro interés se centra en visibilizar y reconocer a las mujeres indígenas como *sujetos* con capacidad de producir una diversidad de procesos históricos que se anclan y articulan con las formas autonómicas y las lógicas comunitarias (mismas que aluden a la experiencia colectiva de los propios pueblos de los forman son parte, entendidos estos también como *sujetos políticos colectivos*), en el **capítulo cuarto** formulamos algunos acercamientos (a manera de propuestas/apuestas de lectura) sobre las rutas, mecanismos y configuraciones ético-políticas que llevan a las mujeres amuzgas a constituirse como *sujetos políticos indígenas femeninos*.

En este apartado se da forma y sentido a la cuestión de los múltiples públicos (lo público-social y lo público-político) que se ordenan -de alguna manera- a la luz de específicas significaciones que sobre el poder construyen las mujeres desde sus prácticas socio-políticas; así mismo se

concluye que la ruta de la politización de los espacios sociales por parte de las mujeres amuzgas abre camino tanto en los procesos de resistencia y movilización como en la formulación del proyecto autonómico que se concretaría en Xochistlahuaca a partir de los primeros años del siglo XX.

Por último, y **a manera de conclusión**, se formulan algunas ideas en torno a las nociones centrales que en esta tesis presentamos, como son: la *feminización de lo indio*; los cuestionamientos y limitantes del concepto de *ciudadanía*; los procesos de *politización de los espacios sociales* por parte de las mujeres amuzgas, y la (re)conceptualización del *Poder* en el ejercicio del mismo en los espacios de lo *público social*.

Van pues esta tinta y este fuerza para contribuir a la reflexión sobre el lugar transformador de las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca.

PARTE I

Capítulo I

Feminización de lo indio: razones teológicas y filosóficas de la subordinación indiana

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo...

Edgardo Lander

Uno de los eventos que trastocó profundamente la historia del pensamiento europeo fue el mal nombrado "descubrimiento de América", ya que ante la inminente invasión³ sobre los "nuevos territorios" se volvió necesaria una argumentación –con bases teológicas y legales- que justificara el sometimiento de los pueblos originarios de América y que diera comienzo al proceso que llevaría a la constitución de "occidente". Lo anterior promovió importantes debates entre los más ilustres pensadores del "viejo mundo". De tal suerte que, de forma paralela a las exploraciones y la conquista de los territorios americanos, se fue perfilando una particular noción sobre el "sujeto" amerindio que logra

³ Nos referimos a la conquista como un hecho inminente porque el papado de Alejandro VI, después de los primeros viajes de reconocimientos del "nuevo mundo", otorgó a la Corona española derechos plenos y jurisdicción absoluta sobre los territorios americanos mediante la Bula *Inter cetera* emitida el 3 de mayo de 1493. El motivo por el cual se da esta prerrogativa a España es porque los reyes peninsulares fueron los que financiaron los viajes que llevaron a Cristóbal Colón a "descubrir" los nuevos territorios. Sin embargo, la Bula *Inter cetera* "no sólo daba Derechos, sino que ciertamente imponía obligaciones para la corona de patrocinar la evangelización indiana". La jerarquía monárquica y religiosa de España "interpretó que la Bula *Inter cetera* le concedía soberanía, el dominio y la jurisdicción en Indias, todo esto con la obligación de evangelizar y bien tratar a los indios" (Concha, 1992: 60).

articularse con la visión colonial y hegemónica sobre la *cosa pública*, lo cual, sin duda, está marcado por los supuestos de desigualdad subyacente no sólo en la tradición escolástica sino también en la filosofía clásica, y sobre todo por los intereses estratégicos de las potencias colonizadoras.

La razón por la cual resulta tan relevante la recuperación crítica del debate sobre la cuestión indiana se debe a que representa el punto de partida para la formulación de los principios que le dan sentido a la concepción del mundo moderno, además de encarnar el fundamento ideológico sobre el cual se organiza la desigualdad y subordinación en América, condición que, históricamente, ha impedido a los indios incursionar como *sujetos* colectivos con plenos derechos en el ámbito político.

Con las controversias sobre la conquista de América "se da inicio a la 'masiva formación discursiva' de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y del indio, desde el privilegiado *lugar de enunciación* asociado al poder imperial" (Lander, 1993: 16). Sin duda, el debate que llevó a una particular concepción sobre lo indio encierra una diversidad de posturas entre los pensadores de la época. Sin embargo, pese a las diferentes posiciones y percepciones, en dicha controversia prevaleció una visión donde el *otro*, o sea el indio, "se veía reducido al estado de objeto" (Todorov, 1989: 142).

Parece ocioso reproducir en estas páginas la polémica que hace casi cinco siglos marcó el rumbo de los pueblos americanos, pero las implicaciones que tuvo, y sigue teniendo, en lo referente a la comprensión de lo indio y lo femenino son por de más relevantes. Por ello, aun cuando se corra el riesgo de retrasar el abordaje del problema central que aquí nos convoca, nos parece importante hacer esta revisión analítica sobre el tema con el fin de comprender las percepciones, la

gramáticas política y las relaciones jerárquicas que se establecen al momento de abordar el problema indiano y femenino, pues sin duda constituye una línea explicativa que encuentra vigencia en los procesos que llevaron a la constitución de: el moderno sistema-mundo, los Estados-nación en América Latina y, con la sucesión del tiempo, a la actual lucha por el reconocimiento de los derechos económicos, políticos y culturales de los pueblos indios de México y el continente.

1.1 Las justas causas de lo injusto

Tal como sugiere Manuel García-Pelayo en la "introducción" al libro de Juan Ginés de Sepúlveda: *Tratados sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, los problemas jurídicos desatados con la "conquista del Nuevo Mundo" sobrepasan el marco del derecho positivo, dado que las categorías utilizadas en esta tradición no forman parte del cuadro referencial de los pensadores de esa época⁴:

La secularización de tales problemas no se había producido en la cultura de ese tiempo. De aquí que los encargados de tratar estas cuestiones fueran (...) los teólogos, dado el universalismo científico que tenía entonces la Teología (García-Pelayo, 1996: 5).

La mayoría de los pensadores involucrados en esta polémica fueron personajes no laicos que sostenían ciertos postulados religiosos que gozaban de consenso en el siglo XVI, por ejemplo, el inapelable supuesto de que Jesucristo había transmitido a San Pedro todo su poder y éste último a los papas que lo sucedieron, por lo que los dictámenes papales disfrutaban de la legitimidad necesaria para ser acatables. Y como el papado de Alejandro VI había otorgado derechos plenos y jurisdicción absoluta sobre los nuevos territorios a los reyes de Castilla y León, y en

⁴ Véase Manuel García-Pelayo, 1996. "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista. Introducción". En Juan Ginés de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causa de la guerra contra los indios*. FCE. México. Pp. 1-42.

parte a los portugueses, no había razón alguna para poner en cuestión la legalidad y legitimidad de dicha transferencia;⁵ por tanto, los indios no podían más que admitir la sentencia papal o enfrentarse al sometimiento forzoso y al aniquilamiento.

La sujeción (voluntaria o involuntaria) representaba, desde la perspectiva de una buena parte de los teólogos involucrados en el debate, la única opción para los indios de América.⁶ Sin embargo, en este argumento existe una evidente contradicción que es señalada por Tzvetan Todorov:

...el cristianismo es una religión igualitaria; pero en su nombre se reduce a los seres humanos a la esclavitud. No sólo se confunde poder temporal y poder espiritual, lo cual es la tendencia de toda ideología de Estado – provenga o no del Evangelio-, sino que, además, los indios sólo pueden elegir entre dos posiciones de inferioridad: o someterse por su propia voluntad, y se vuelven siervos, o serán sometidos por la fuerza, y reducidos a la esclavitud... Se postula de entrada que los indios son inferiores, pues los españoles deciden las reglas del juego. Se podría decir que la superioridad de quienes anuncian el requerimiento ya está contenida en el hecho de que ellos son los que hablan mientras los indios son los que escuchan (Todorov, 1989: 159).

Fuera de las escasas voces que se opusieron a la inferioridad natural de los indios, durante los casi tres siglos de dominio español prevaleció

⁵ "Establecidas así las razones jurídicas de la dominación española, ya sólo faltaba asegurarse una cosa: de que los indios (fueran) informados de la situación, pues es posible que no se hayan enterado de esos regalos sucesivos que daban los papas y los emperadores. Eso es lo que va remediar la lectura del requerimiento, hecha en presencia de un oficial del rey (pero no se menciona a ningún intérprete). Si los indios se muestran convencidos después de esta lectura, no hay derecho a hacerles esclavos (en eso es en lo [este planteamiento] "protege" os indios con las concesiones de un estatuto). Sin embargo, si no aceptan esa interpretación de su propia historia, serán duramente castigados" (Todorov, 1989: 158).

⁶ Tzvetan Todorov, transcribe algunos relatos que hay sobre el tema, uno de los cuales menciona que: "E después de estar metidos en cadenas, (a los indios) uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o intérprete, e sin entender el lector ni los indios; e ya que se lo dijeran con quien entendiera su lengua, estaba en libertad para responder a lo que se le leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar de palos a quien poco andaba" (Fernández de Oviedo, citado por Todorov, 1989: 159). Este fragmento de las crónicas de Fernández Oviedo sobre la conquista de América da muestra de la vulgaridad con que los españoles llevaron a cabo (a letra y sangre) los designios papales, la evangelización y la conquista del territorios y los indios de América. Véase Tzvetan Todorov, 1989. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. México.

ésta idea que sentenció a los nativos de América a un trato desigual y subordinado frente a los españoles.

Si bien la controversia sobre el problema indiano se sostuvo de manera intensa por más de medio siglo, su influencia traspasó ese arco de tiempo corto. Durante el siglo XVI el problema indiano y el de la conquista de los "Nuevos territorios" fueron asumidos y debatidos principalmente por la orden dominica, cuyos principales exponentes son: Juan Ginés de Sepúlveda (el cual sostiene que la naturaleza inferior de los indios frente a los españoles es motivo más que suficiente para someterlos); Francisco de Vitoria (quien rechaza estos argumentos pero en cambio justifica la opción de las "guerras justas"); y, en a la defensa del indio, el fraile Bartolomé de Las Casas (que contravino las manifestaciones de sus contemporáneos), por lo que a continuación presentamos una breve revisión de los principales planteamientos de estos autores.

1.1.1 Juan Ginés de Sepúlveda

Juan Ginés de Sepúlveda -nacido en el año de 1490 en Pozoblanco, Córdoba, España- encabeza una de las vertientes más controvertidas del debate, pues su posición respecto a los indios respaldó el argumento más socorrido de la época: *someter a los indios con su voluntad o sin ella*.

Ginés de Sepúlveda retoma la noción de derecho natural de Cicerón, autor en el que encuentra el fundamento para establecer su propio criterio sobre la *ius naturale* (ley natural). Para el teólogo dominico, el *derecho natural* tiene su umbral y sostén en "la participación de la ley eterna en la criatura racional impresa por Dios y por la Naturaleza en el corazón del hombre" (García-Pelayo, 1996: 8), por tanto, el hombre es copartícipe de esta ley eterna mediante la razón y escrupulosidad:

(Que) le inclinan al deber y á la virtud, pues aunque el hombre, por apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la razón y la inclinación al deber y á probar las obras virtuosas -dice Sepúlveda-, es y se llama ley natural... Esta luz de la recta razón, es lo que se entiende por ley natural (Ginés de Sepúlveda, 1996: 67).

Las influencias aristotélicas en la obra de Sepúlveda lo llevaron a formular que la Razón -como balanza entre el bien y el mal- tiene proyecciones de carácter medular en la ley natural. Así, la *ius naturale* presenta una doble dimensión: "en cuanto a los hombres (racionales) y los animales (sensoriales)" (García-Pelayo, 1996: 10). En este sentido, dicha ley se expresa en las siguientes facetas: la primera, relativa al *carácter racional de los hombres y a la vida social*, donde el acatamiento a los pactos, el respeto a los embajadores, etc., constituyen el eje rector de dicha norma; y la segunda, referida a *la vida puramente sensible*, cuyas normas son igualmente reconocidas por hombres que por animales y se remiten a cuestiones como la defensa, la procreación, la crianza, etc.

Por otra lado, el teólogo peninsular asemeja este derecho con el de *Gentes*⁷, pues considera que este "coincide con el sentir de los pueblos civilizados (*gentes humaniores*), es decir, rige las relaciones de todos los pueblos, a excepción de aquellos tan bárbaros que deben considerarse al margen de la Humanidad" (García-Pelayo, 1996: 8-9). Desde esta perspectiva, la ley de naturaleza y el derecho de gentes quedan restringidos a los pueblos virtuosos o civilizados, dejando fuera a los que no caben dentro de los cánones establecidos por ambas ordenanzas. Y es en este punto donde Ginés de Sepúlveda sustenta su visión respecto a los indios de América, pues considera que los naturales de las Indias no se encuentran dentro del "margen de las elementales

condiciones de vida jurídica indispensables para el respeto por lo demás pueblos” (García-Pelayo, 1996: 12); es decir, no deben ser considerados pueblos civilizados, ya que no cumplen con los supuestos de virtud que establece la ley de naturaleza, por lo que no pueden acceder al trato jurídico al que están obligados los pueblos civilizados.⁸ A la letra dice nuestro autor:

Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio a modo de las gentes cultas. Pero mira cuanto se engañan y cuanto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casa y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón. Pero por otro lado tienen de tal modo establecida su república, que nadie posee cosa alguna, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento á sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, á cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atendidos a su voluntad y capricho y no á su libertad, y al hacer esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de un modo voluntario y espontáneo es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos bárbaros. Ellos tenían distribuidos los campos y los predios de tal modo, que una parte correspondía al rey, otra á los sacrificios y fiestas públicas, y solo la tercera parte estaba reservada para el aprovechamiento de cada cual ... y vivían como asalariados del rey y á merced suya, pagando crecidísimos tributos ... Y si este modo de república servil y bárbara no hubiese sido acomodado á su índole y naturaleza, fácil les hubiera sido, no siendo la monarquía hereditaria, aprovechar la muerte de un rey para obtener un estado más libre y más favorable a sus intereses, y al dejar de hacerlo, bien declaraban con esto haber nacido para la servidumbre y no para la vida civil y liberal. Por tanto si quieres reducirlos, no digo a nuestra dominación, sino a servidumbre más blanda, no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos é inhumanos, aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión (Ginés de Sepúlveda, 1996: 109-111).

⁷ "(I)gualmente SOLÍS (*De Cencibus*) entiende por Derecho de gentes primario el que tiene su cusa eficiente en la razón natural, y secundario el constituido por la mayoría de los pueblos. También MENDOZA (*Disp. Juris civiles*).” Pie al calce de Manuel García-Pelayo, *op. cit.* P. 11.

⁸ El mito de que los indios americanos vivían en estado de naturaleza resulta ser una constante en los argumentos esgrimidos por los autores que revisaremos en este apartado.

Frente a este texto sobra cualquier tipo de comentario. Es claro que para Sepúlveda los indios no cumplen con los preceptos de la *ius naturale*, en tanto que no son gente de plena razón. Su condición natural se remite a un punto intermedio entre la animalidad y la humanidad y, en este sentido, "esos bárbaros" son equiparables a las mujeres y a los menores de edad.

En palabras de Sepúlveda, los indios americanos:

...en prudencia, ingenio y todo tipo de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados; finalmente cuánto estoy por decir los monos a los hombres (Sepúlveda, citado por Todorov, 1989: 164).

Desde el punto de vista del religioso dominico "es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son" (Ginés de Sepúlveda, 1996: 99), dando por hecho que los españoles (en calidad de varones, adultos y amos) son, en virtuosidad, superiores a los naturales americanos. Así lo muestra en uno de los fragmentos de su obra donde formula una pregunta que da por supuesto la condición de *barbarie* de los indios y la *superioridad* de los españoles, estatus que moralmente justifica la conquista de América:

¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanísima y excelente en todo tipo de virtudes? (Ginés de Sepúlveda, 1996: 113).

Lo anterior reclama para los españoles la capacidad legítima de apartar a los bárbaros del camino penoso de la improbidad mediante el

acto de conquista, siendo éste justo y ético toda vez que tiene como fin apartar a los indios de la barbarie.

En los planteamientos expuestos hasta ahora, y en general en toda la obra de Sepúlveda, existen algunos supuestos sobre los que vale la pena apuntar algunas reflexiones. En los alegatos del cordobés prevalece una "justificación ética de la conquista, no como un derecho sino como un deber de caridad" hacia los *otros* (García-Pelayo, 1996: 32); y por ello es que se apela a la guerra como un acto justo de obligatoriedad humana (en el caso de que los indios se opusieran voluntariamente a seguir -de la mano de los españoles- la recta vía de la virtud cristiana).

Para nuestro autor, la guerra con los indios se justifica por el deber impuesto para dar cumplimiento a la ley natural, vista ésta última desde un sentido aristotélico: "de dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto, dominio que no tiene como fin la ventaja del vencedor, sino la elevación moral y material del vencido" (García-Pelayo, 1996: 28-29).

Con estos postulados Ginés de Sepúlveda logra vincular el tema de la guerra con el derecho natural, y así reclamar como justa la conquista sobre los amerindios. Pero detrás de sus planteamientos encontramos también una serie de equivalencias que anulan al indio como *sujeto*, ya que por su carácter naturalmente imperfecto está destinado a una vida tutelada por quienes son superiores en razón: los españoles.

Es claro que para Sepúlveda los españoles mantienen un rasgo de virtuosidad que los hace diferentes y superiores frente a los indios (inferiores), pero, curiosamente, esta línea interpretativa no proviene de la tradición escolástica sino de la filosofía clásica. Al respecto, Manuel García-Pelayo comenta:

En realidad la justicia de la guerra emprendida contra los pueblos de cultura inferior, si éstos no se someten de buen grado, no es más que la aplicación de aquella noción del Derecho Natural fundado sobre la base aristotélica y concebido como la común opinión de los hombres doctos que Sepúlveda

expone en el *Democrates Alter*, cuando sostiene que lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto. Y por si todavía no fuera bastante para la filiación del pensamiento de nuestro autor, una ojeada a las páginas que dedica a este problema nos demostrará cómo están completamente inspiradas en el libro primero de la *Política* de Aristóteles...

ARISTÓTELES: *Política*, I, 3.
(Traducción de Simón y Abril):

Porque el alma sobre el cuerpo tiene mando de señor, y el entendimiento sobre los afectos, de gobernador y rey; en los cuales claramente se muestra ser conforme a la naturaleza y utilidad que el cuerpo sea regido por el alma y la parte que es sujeta a los afectos por el entendimiento y por la parte que alcanza el uso de la razón.

Pero el querer mandar por igual o al contrario es perjudicial a unos y otros. Lo mismo se observa en el hombre si se le compara con los demás animales porque los animales mansos naturalmente son mejores que los fieros, y a los unos y a los otros les es mejor ser regidos por el hombre, porque de esta manera se libra de peligros. Asimismo el macho comparado con la hembra naturalmente es el más principal y ella inferior y él es el que rige y ella la que obedece. Pues de la misma manera se ha de hacer de necesidad entre todos los hombres.

Aquellos que entre sí difieren tanto como el alma del cuerpo o como el hombre de la bestia están dispuestos de la manera referida, y todos aquellos cuya propia obra es el uso corporal... estos tales son naturalmente siervos, para los cuales les conviene más ser gobernados por semejante señorío.

SEPÚLVEDA: *Democrates*, pp. 230-233:

Y así en un solo hombre puede verse el imperio heril que el alma ejerce sobre el cuerpo, la protestad civil y regia que el entendimiento o la razón ejercen sobre el apetito, por donde se ve claramente que lo natural y justo es que el alma domine el cuerpo, que la razón presida al apetito, al paso que la iguala entre las dos o el dominio de la parte inferior no pueda menos de ser pernicioso para todas. A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: "El que es necio servirá la sabio". Tales son las gentes bárbaras e inhumanas ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas.

Del examen de estos textos –y lo mismo pueden alegarse otros– se desprende que la tesis de Sepúlveda es exactamente la que Aristóteles mantenía en su *Política*; sin embargo, es preciso destacar algo importante: el interés es respaldar esta doctrina en la ley eterna, divina y natural –ley natural indudablemente entendida en sentido escolástico–; así, cuando habla del imperio de lo perfecto sobre lo imperfecto y así en la servidumbre por naturaleza con la cita de Proverbios (García-Pelayo, 1996: 20-23. EL subrayado no es del autor).

En la obra que lleva por título: *Política*, Aristóteles pretende establecer “cuáles son los estándares *correctos* para el tratamiento igual de casos iguales”, postulando que son los *hombres* virtuosos y nacidos libres los que habrán de ser reconocidos como “iguales” al momento de distribuir los derechos y deberes cívicos (Pateman, 1994:45-46). En Sepúlveda, la ecuación se invierte pues su preocupación central es establecer los preceptos naturales que justifiquen un trato “desigual” a los “diferentes”, o sea a los indios; y dentro de la categoría de “diferentes” también entran las mujeres y los niños, cuyo paralelismo con los indios es evidente.

Juan Ginés de Sepúlveda, como partidario de la desigualdad, esquematiza su pensamiento en la siguiente proposición formulada por Tzvetan Todorov:

Indios = niños (varón) = mujeres (esposas) = animales (monos) =
Espanoles = adultos (padre) = varones (esposos) = humanos =

crueldad = intemperancia = materia = cuerpo = apetito = mal ⁹
clemencia = continencia = forma = alma = razón = bien

Esta ecuación es reveladora y significativa, pues en ella se resume el principio de *diferencia* y *jerarquía* alrededor del cual Sepúlveda articula su tesis sobre el problema indiano, y de paso sobre la condición

femenina de los indios. De inicio, las parejas dicotómicas representadas por nuestro autor sustancializan la *dominación* de lo superior sobre lo inferior; pero aun cuando todas las oposiciones se reducen al binomio: superioridad/inferioridad, también se reconocen y admiten diferencias de carácter biológico: humanos/animales; y trascendente: alma/cuerpo e inmanentes: apetito/razón, entre otras, cuya justificación igualmente se sostiene en el orden de naturaleza.

Es claro que todas estas oposiciones convertidas en diferencias se encadenan a la fundamental elevación de los españoles frente a los indios, pero el vínculo de dominio/subordinación que se establece entre estos (y que es equiparable al de los varones frente a las mujeres y al de los adultos respecto a los niños), se convierte en la línea divisoria entre quienes pueden atribuirse el carácter de *individuos* y quienes quedan fuera de él.

En el anterior teorema, los españoles (en su calidad de varones adultos) encarnan y acaparan los principios inmanentes al *ser humano*, mientras los indios (catalogados como *menores de edad feminizados*) quedan faltos de estos principios debido a sus talentos naturalmente defectuosos. Así pues, cualquier posibilidad de acceder al estatus de "humanos", individuos o *sujetos*, queda completamente cancelada para ellos, no sólo por ser indios sino por representar una faceta no racional, o sea infante y femenina, de la humanidad.

En la medida en que Sepúlveda establece estas equivalencias¹⁰ y las relaciona con las oposiciones: bueno/malo, superior/inferior, igualdad/diferencia, dominación/subordinación, se genera una nueva tensión entre el yo (representado por los españoles que son valorados

⁹ Esquema de Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 164.

¹⁰ Equivalencias que, desde la perspectiva de Sepúlveda, llevan a las mujeres, los niños y los indios a igualarse en inferioridad a razón de su animalidad, su crueldad, su intemperancia, su

positivamente) y el *otro* (o sea, el indio que en su definición conlleva elementos de negatividad doblemente reforzados por sus adjetivación como infantes feminizados). La idea de *otredad* se manifiesta sobre un principio de desigualdad que le da sentido a toda esa ecuación en cadena:

español + hombre + adulto + igual + superior + bueno + alma =
indio + mujer + niño + diferente + inferior + malo + cuerpo =

yo = español, varón adulto = alma = bueno = igual y superior

otro = indio, infante feminizado = cuerpo = malo = diferente e inferior

En esta misma tesitura, Tzvetan Todorov dice:

Claro que es revelador encontrar que los indios se equiparaban con las mujeres, lo cual prueba el paso fácil de *otro* interior al *otro* exterior (puesto que el que habla siempre es un varón español); recordemos, además, que los indios hacían una distribución simétrica e inversa: los españoles se equiparaban con las mujeres... Es inútil especular para saber si lo que se proyectó fue la imagen de la mujer en el extranjero, o los rasgos del extranjero en la mujer: ambos han estado siempre ahí, y lo que importa es su solidaridad, no la anterioridad de uno o de otro. El hacer que estas oposiciones se consideren como equivalentes con el grupo relativo al cuerpo y al alma es algo igualmente revelador: ante todo, el *otro* es nuestro propio cuerpo; de ahí la equiparación de los indios y las mujeres con los animales, con aquellos que, aunque animados, no tienen alma (Todorov, 1989: 165).

La ordenación de todas estas oposiciones lleva, en última instancia, a construir un discurso donde se plantea (por cuestiones relativas a las leyes de naturaleza) *la anulación de la capacidad de los indios para representarse a sí mismos dada su calidad de menores de edad feminizados*. Es decir, al equiparar la diferencia con la desigualdad Sepúlveda establece, por un lado, un principio de superioridad de los

falta de alma y de razón, etc., al tiempo que a los varones españoles se le atribuyen valoraciones positivas inmejorables como la clemencia, continencia, la razón, el alma.

españoles¹¹ frente a los indios que no termina sólo en el nivel de formulación de un *Yo-superior-español* sino que necesita constituir un *Otro-inferior-indio* que queda *reducido en su posibilidad de autorepresentación* para que pueda ser suplantado por quien posee la calidad de *sujeto*. Pero antes de proponer la existencia un *sujeto* "legítimo" (español y varón), Sepúlveda ha tenido que *feminizar* al indio para anularlo como *sujeto*, es decir, vaciarlo de todas las características sustantivas e inherentes a lo "humano" y dotarlo de la culpabilidad de vicios antinaturales y de la cualidad de la servidumbre.

Sin embargo, como menciona Judith Butler:

Si hay normas de reconocimiento por las cuales se construye lo "humano", y esas normas son códigos de operaciones de poder, entonces puede concluirse que la disputa sobre el futuro de lo "humano" será una contienda sobre el poder que funciona en y a través de dichas normas (Butler, 2006: 30).

Como vemos, los alcances de equiparar a los indios con *infantes feminizados* son mucho mayores a lo expuesto hasta ahora, por lo que retomaremos este tema más adelante, ya que constituye un eje central de la controversia sobre la cuestión indiana que aquí exponemos con el objeto de explicitar cómo los indios, hombres y mujeres, son excluidos de la categoría "humanos" -y por tanto, de la noción de *sujeto*- mediante su *feminización*, constituyéndose así en un "Otro-negado" o "en-cubierto" que resulta absolutamente necesario para que Europa, y por supuesto los europeos, puedan establecer un *ego* unificado y moderno.¹²

1.1.2 Fray Francisco de Vitoria

¹¹ Dicha superioridad derivada de la virtuosidad de los españoles se traduce también en un *derecho y deber* moral de éstos sobre los indios para reconducirlos al camino de la civilidad, a decir del cristianismo.

¹² Véase Enrique Dussel, 2001. "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El*

En otra coordenada del debate encontramos la obra de Fray Francisco de Vitoria (1483-1546), quien tuvo una postura muy original frente al problema indiano que lo llevó a formular la idea de una *comunidad universal* capaz de reunir a pueblos de diferentes culturas y creencias. Es de todos conocido que en "su *Relectio de Indis* -Vitoria- desarrolló teoremas esencialmente tomistas sobre los derechos naturales para establecer los cimientos doctrinales del derecho internacional" (Brading, 2003: 23). Recordemos que en el siglo XVI el mito de que los indios americanos vivían en estado de naturaleza reanimó los debates respecto a la *Ius Naturale* y la relación de ésta con el ámbito político o civil, así como el significado de la civilidad y la barbarie, por ello no resulta extraño que Fray Francisco de Vitoria posicionara en su obra temas relacionados al dominio, la soberanía y el Estado para tratar el problema indiano.

Si bien Francisco de Vitoria "no pudo, obviamente, haber conocido, ni en manuscrito siquiera, el libro de Sepúlveda, da cuenta del argumento por ser algo conocidísimo desde la Edad Media y sobre todo en el Renacimiento" (Gómez Robledo, 2000: LIII). De inicio es pertinente situar sus contribuciones en el marco de los acontecimientos derivados del mal nombrado "descubrimiento" de América, ya que los europeos, hasta antes de que Colón arribara a estas tierras, no imaginaron la que pudiera existir una *comunidad universal*. Es con el "descubrimiento" de los pueblos americanos

...(que) nace la posibilidad de una sociedad internacional con caracteres ecuménicos, y de esta posibilidad se hace cargo Vitoria en su concepción del *totus orbis*... Y por eso decimos que América está detrás -como estímulo o inspiración- de esta idea de la comunidad universal y del derecho que le es propio (Gómez Robledo, 2000: XLVI).

Francisco de Vitoria se gana el título de *Padre* del derecho internacional -cuya actualidad es absolutamente reconocida en las sociedades contemporáneas¹³-, debido al tratamiento que hace al tema de *Derecho de Gentes* en su vínculo con la jurisprudencia universal. Y es que para el fraile dominico el *derecho de gentes* "no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que contiene verdadera fuerza de ley" en todo el orbe, porque "tiene el poder de dar leyes justas y a todos convenientes". De tal suerte que los que violan estos preceptos, "sea de paz, sea de guerra, particularmente en asuntos tan graves como la inviolabilidad de los embajadores", pecan mortalmente. Además, para nuestro autor, ninguna nación puede eximirse de este derecho y sus respectivas obligaciones porque está dictada por la autoridad mundial (de *todo orbe*), que en sus planteamientos aparece, en cierta forma, como una República global, es decir, como un *sujeto* de derecho internacional (Gómez Robledo, 2000: XLIV).

Para comprender lo expuesto por el teólogo dominico es de vital importancia reconocer que entre sus preocupaciones está la necesidad de explicar: primero, la forma como se establece el *Poder civil* en el momento mismo en que se comienza a configurar la *comunidad universal*; y segundo, el tipo de *facultades, derechos y obligaciones* que tienen quienes sustentan el uso de la razón en ese nuevo orden global/colonial. Y es en esta última línea de reflexión donde aborda el problema de "la salvación del gentil nacido y crecido en la barbarie - *infans nutritus in sylvis*- o que... pasa su vida sin haber sido predicada la fe cristiana", es decir, de los indios americanos y los pueblos bárbaros (Gómez Robledo, 2000: XXXV).

¹³ Véase Antonio Gómez Robledo, 2000. "Introducción". En Francisco de Vitoria. *Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*. Porrúa. México, Pp. IX-XC.

En la *Reelección del poder civil*, Fray Francisco de Vitoria plantea diversos argumentos respecto a las causas materiales que le dan sentido de existencia a la República (como el deber de resguardar la paz y la justicia entre los miembros asociados a un Estado), asimismo establece que el *poder público* es la facultad o autoridad para gobernar la República civil, y que la prosecución del bien común es el fin último de la sociedad política, a decir, del Estado.¹⁴ Al respecto, Agustín Gómez Robledo, quien introduce -en la edición mexicana de Porrúa- las *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de la guerra*, menciona que:

Bien común llamaban ellos a lo que hoy denominamos, con expresión perfectamente sinónima, el bien público, y que no es la suma de los bienes particulares, sino la condición o el conjunto de condiciones que hacen posible el goce de aquellos bienes, como, principalmente, la seguridad en el interior y en el exterior y la administración de la justicia. (Pero) a estos requerimientos no pueden satisfacer cumplidamente las sociedades menores, como la familia y otras aún, pero siempre perfectas y limitadas, sino únicamente la sociedad que puede en todo bastarse a sí misma, la sociedad perfecta, como se decía entonces, es decir, el Estado (Gómez Robledo, 2000: XL).

Ahora bien, todo lo que Francisco de Vitoria desarrolla sobre la República y las sociedades políticas es aplicable a los pueblos paganos. "No se puede poner en duda -dice Vitoria- que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores" (Vitoria, citado por Gómez Robledo, 2000: XLII), pues siguiendo a Santo Tomás de Aquino, ni el pecado original, ni los pecados humanos o personales, como la infidelidad, pueden "privar al hombre de nada de lo que le compete por naturaleza...". Por tanto, "el derecho divino... no cancela el derecho humano, que procede de la razón natural" (Gómez Robledo, 2000: L).

Es claro que, por la influencia tomista, en el pensamiento vitoriano la condición de fidelidad e infidelidad corresponde al derecho divino que no

¹⁴ *Ibid.*, p. XLI.

puede sustituir al derecho humano. En este sentido, para el jurista y catedrático de Salamanca, no sólo hay una clara distinción entre derecho divino, natural y civil, sino que existe plena autonomía entre éstas esferas y sus respectivas competencias.¹⁵

Visto con este telón de fondo, el interés de Fray Francisco de Vitoria no se ubica precisamente en explicar la condición de naturaleza de los pueblos bárbaros o infieles -que para algunos pensadores de la época, como Sepúlveda, son de espíritu "naturalmente" servil-, sino en reflexionar sobre cuestiones tales como el *dominium et praelatio*¹⁶ en la *república*.

Y entonces ¿desde dónde aborda el problema indiano nuestro autor? Es preciso decir que Vitoria, en su *Relectio de Indis*, no pretende hacer una defensa del indio como *ser humano*, sino afrontar el problema de la legitimidad, o no, de la conquista española sobre los territorios americanos, por lo que de inicio se pregunta si los amerindios, antes de la invasión española, eran dueños de sus bienes y territorios, ello con el objeto de enunciar las circunstancias precisas en las que la ocupación peninsular tiene validez jurídica.

La respuesta a su pregunta es categóricamente afirmativa¹⁷, y es que -como dice el fraile dominico- si un niño puede tener dominio sobre sus bienes antes del uso de la razón, en tanto que tienen una personalidad propia e inalienable, entonces los nativos de las Indias americanas, por muy agrestes que parezcan, pueden ser *verdaderos dueños y señores* de sus tierras y propiedades. Prueba de ello es que los indios no tuvieron ningún obstáculo para que, antes de la llegada de los españoles, estuvieran "*pública y privadamente, en pacífica posesión de las cosas*" (Vitoria, 2000: 28). Por tanto, según Francisco de Vitoria, los indios:

¹⁵ *Ibid*, p. LII.

¹⁶ En español: *dominio y soberanía*.

...deben ser tenidos por verdaderos señores, y no se les puede despojar de su posesión en tales circunstancias... Y, por tanto (...), debe notarse que si los bárbaros no tuvieran dominio, no parece que pudiera alegarse otra causa sino porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas (Vitoria, 2000: 28. El subrayado no es del autor).

Pero frente a la sentencia que dicta para los bárbaros el *no dominio sobre su pertenencias*, dado que en su calidad de *infieles* estaban en pecado mortal, el teólogo de la orden dominicana "establece la siguiente proposición: *el pecado mortal no impide el dominio civil y dominio verdadero*" (Vitoria, 2000: 29). De esta forma queda abierta la posibilidad de que los indios puedan ser reconocidos con capacidad de acción y dominio sobre sus posesiones; o sea, que

(el) paganismo... de los indios no invalida de modo alguno sus derechos naturales al autogobierno, la propiedad y la libertad. Por bárbaros que parezcan, son hombres y gozan de los derechos de todas las sociedades humanas (Brading, 2003: 54).

En vista de lo anterior, las voces que se oponen a reconocer el dominio que los amerindios tienen sobre su persona, sus bienes y sus territorios -a razón de su pecaminosidad, bestialidad o demencia-, quedan plenamente desautorizadas, ya que como Vitoria lo prueba en los alegatos que hace junto a Cayetano, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y otros doctos en el tema, "la potestad espiritual no se pierde por el pecado mortal; luego ni la civil, que mucho menos parece se funde en la gracia que la espiritual" (Vitoria, 2000: 30).

De hecho, Fray Francisco de Vitoria manifiesta que: *la infidelidad no es, ni debe ser, impedimento para reconocer a los paganos como verdaderos señores con dominio de sus propiedades o bienes*, pues por derecho natural los hombres son libres salvo por dos excepciones: la de dominio paterno y marital.

¹⁷ Véase: Antonio Gómez Robledo, *op. cit.*, p. LII.

Así, desde una sensible elocuencia crítica, Vitoria observa que el problema indiano no puede remitirse a cuestiones de derecho natural sino a la de protestad civil¹⁸, aun cuando los más reconocidos argumentos que en su época se esgrimieron para legitimar el derecho de conquista sobre los indios encontraran sustento en la interpretación de la tesis aristotélica que postula, por cuestión de *Natura*, para unos (los indios) la condición de esclavitud y para otros (los españoles) la de mando.

Si bien, la cualidad natural de siervos que se asigna a los nativos americanos se justifica –como se mencionó con Sepúlveda- porque no se les reconoce la suficiente razón para regirse y auto-representarse a sí mismos, también es cierto que para el teólogo salmantino existe cierta racionalidad entre los indios de América, en tanto que éstos, “a su manera”, ejercen el uso de la razón para establecer *un orden “a sus cosas”*. Al respecto el teólogo dominico dice:

Tienen, en efecto, ciudades que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de su uso de razón... (Vitoria, 2000: 35).

Aunque Francisco de Vitoria hace una elocuente defensa de la “peculiar” racionalidad de los indios, también plantea –en apoyo a las tesis aristotélicas-, que la *servidumbre civil y legítima* que el filósofo griego postula en la *Política*:

¹⁸ Vale aclarar que para Francisco de Vitoria “La noción de derecho natural es del todo solidaria de la noción de Dios (*simul stabunt, simul cadunt*, según el viejo adagio), y con sólo que esto se tuviera presente podría dirimirse (por un “sí” o por un “no” evidentemente metajurídicos) la eterna controversia sobre el derecho natural. Su existencia o inexistencia está en función, evidentemente, de la existencia o inexistencia del Ser supremo que... ha tenido forzosamente que dar una ley de comportamiento a sus criaturas; una ley que, en el caso de la criatura racional, del hombre, se hace presente en su conciencia y es de ejecución voluntaria.” (Gómez Robledo, 2000: XXXVII)

...no hace a nadie siervo por naturaleza. Ni tampoco quiere decir (con esto el Filósofo griego) que sea lícito ocupar sus propiedades, reducir a esclavitud y llevar a mercado a los que Natura hizo bastante cortos y faltos de ingenio. Lo que quiere enseñar (Aristóteles) es que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar a otros sometidos, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. Y que ésta sea la intención del filósofo es claro; porque del mismo modo dice que hay algunos que por naturaleza son señores, a saber, los que abundan en capacidad intelectual. Ciertamente es, sin embargo, que no entiende aquí que estos tales puedan, a título de más sabios, abrogarse el mando de los otros, sino que han recibido de la naturaleza facultades para mandar y gobernar... (Vitoria, 2000: 36. El subrayado no es del autor).

En este sentido, la subordinación que Aristóteles atribuye a los faltos de ingenio y razón (en este caso aplicado a los indios), no debe, ni puede ser más que una *servidumbre* de carácter *civil* que abre la posibilidad de que estos sean gobernados por *otros*: los de mayor ingenio y virtuosidad (es decir, los españoles).¹⁹ Pero lo anterior no significa, de ninguna manera, que se les pueda tomar en esclavitud forzada y a sus bienes en dominio. Por el contrario, lo que Vitoria señala es que "aun en el supuesto de que estos bárbaros sean tan ineptos y romos como se dice, no por eso debe negárseles el tener verdadero dominio, ni tenérseles en el número de los siervos civiles", pues - asegura nuestro autor- "el que nos parezcan tan idiotas (...) proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústico poco desemejantes de lo animales" (Vitoria, 2000: 36).

Pero Vitoria no niega que de los preceptos aristotélicos pueda proceder algún derecho que permita legítimamente someter a los indios. Es decir, para el teólogo salamantino es posible que los indios puedan ser gobernados por los españoles sin que los primeros pierdan la

¹⁹ Véase Francisco de Vitoria, 2000. *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*. Porrúa. México. Pp. 22-36.

posesión de sus bienes y territorios (como con el tutelaje que los adultos tienen sobre los niños o los maridos sobre las mujeres).²⁰ De hecho, en sus argumentos transfiere del orden natural derechos que se rigen por la Ley humana o civil; de tal suerte que, los derechos de *tutela* que por vía familiar²¹ detentan los padres y esposos (en calidad de varones), les permiten también en el orden civil²² obtener derechos de mando sobre los niños y las mujeres. Este derecho se equipara al que tienen los más aptos para gobernar a los "ineptos" o "brutos", a decir, los indios y los bárbaros.

Así lo señala Antonio Gómez Robledo:

Vitoria nos da una interpretación ciertamente colonialista (esto era imposible eludirlo), pero templada y humanitaria, del pensamiento del Filósofo (griego). (En la interpretación vitoriana, Aristóteles) No quiso decir... que los pueblos bárbaros o de cultura inferior puedan ser reducidos a esclavitud o privados de sus propiedades por los pueblos superiores, sino simplemente que los primeros deben ser regidos y gobernados por los segundos, como el hijo por el padre o la mujer por el marido. Y ya en esta exegética, no sólo no rechaza Vitoria el pensamiento de Aristóteles (ningún tomista se atrevió jamás a tanto, fuera de Bartolomé de las Casas), sino que concede desde este momento que de ahí podría nacer, en los españoles, algún derecho para someter a los indios: *posset oriri aliquod ius adsubiiciendum eos* (Gómez Robledo, 2000: LIII-LIV. El subrayado y las negritas son mías).

Queda claro que en el pensamiento vitoriano, lo dicho por Aristóteles se encuentra estrechamente vinculado al orden civil que debe regir a todos los hombres del planeta, por ello, rechaza la idea de reducir al indio a condiciones de esclavitud forzada; sin embargo, también reconoce que:

²⁰ Pero, para ello, deben estar claramente definidas las circunstancias en las que esto sea legítimo, por lo que en su obra se encarga de enunciar los motivos que tienen españoles para declararles una guerra justa o legal a los indios.

²¹ Según Fray Francisco de Vitoria, este derecho de *mando* "...del padre respecto de los hijos y la del hombre respecto de su mujer, (...) es natural" (Vitoria, 2000: 39).

²² La ley civil "aunque es cierto que deriva de la naturaleza (y puede, por tanto, llamársele natural, como Santo Tomás lo hace...), no obstante, no está constituida por la naturaleza, sino por la ley" humana (Vitoria, 2000:39).

Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean todos faltos de juicio, distan, sin embargo, muy poco de los amentes, por lo que parece que no son aptos para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. Por lo cual no tienen una legislación conveniente, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Por eso carecen también de ciencia y artes, no son liberales, sino también mecánicas, y de cuidada agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana (Vitoria, 2000: 70-71).

Para nuestro autor, el problema radica en la incapacidad de los indios para autogobernarse, ya que "su 'rudeza' es 'mayor que la de los niños y amentes de otras naciones'. Así que es lícito en su país intervenir para ejercer lo que equivale a un derecho de tutela" (Todorov, 1989: 161), y bien harían en entregarse al gobierno de los más "aptos" y ceder la administración de sus pueblos y territorios a la Corona española.

Ahora bien, de los argumentos expuestos por el teólogo dominico se pueden inferir algunos presupuestos básicos. Primero, en la obra de Francisco de Vitoria se establecen, claramente, dos ámbitos de acción separados y autónomos: el *público* y el *privado*, siendo la *Ley natural* la que determina los códigos de organización del ámbito doméstico (donde, por ejemplo, los esposos varones y los padres adultos tienen derecho de tutela sobre los hijos menores y las esposas mujeres)²³, y la *Ley civil* (proveniente de la ley natural) que norma a las sociedades públicas en la *comunidad universal* (donde los españoles tienen derecho de mando y gobierno sobre los indios, *tutela* que se equipara a la que por naturaleza detentan los padres y esposos sobre los niños y las mujeres, respectivamente). En contraposición a la esfera privada, el ámbito público o civil adquiere un significado universal que encierra los

²³ No olvidemos que, en los alegatos de Vitoria, estos preceptos naturales se convierten en ordenanzas humanas al transferirse al ámbito civil como derechos de tutela a los varones de mayor capacidad intelectual sobre los faltos de raciocinio (o sea, mujeres, niños e indios).

fundamentos naturales para el ordenamiento de la vida pública de todo el orbe.

Segundo, al igual que en Juan Ginés de Sepúlveda, los postulados de Vitoria establecen un principio de desigualdad/subordinación entre los españoles (superiores) y los indios (inferiores), con la salvedad de que ahora esta distribución inequitativa tiene un carácter civil, que si bien proviene de la ley de naturaleza en realidad está impresa en el marco de la ley humana.

Tercero, nuevamente encontramos en los manuscritos de Vitoria la tesis que equipara a los indios con las mujeres y los niños, quedando circunscritos a la calidad de *menores feminizados* que requieren de la *tutela civil* de los mejores en ingenio, a decir, de los europeos. En este sentido, el derecho paterno y marital se convierte en un derecho de carácter político asociado a las capacidades para la administración de una república.

Cuarto, el indio es reconocido por nuestro autor como un "sujeto incompleto", pues aunque tiene dominio sobre sus bienes y persona, civilmente carece (como las mujeres y los niños) de la capacidad que tienen los "superiores en ingenio" para el auto-gobierno y la administración de la *república*. De tal suerte que, en el pensamiento vitoriano, la humanidad del amerindio es, al mismo tiempo, afirmada y negada. Afirmada en el sentido de que se le reconoce como un "sujeto-productor-de-objetos"²⁴ (y hasta consumidor-de-mercancías); y negada

²⁴ La noción de "sujeto-productor-de objetos" es retomada de Tzvetan Todorov, en el libro *La conquista de América. El problema del otro*, donde hace referencia al "sujeto intermedio" para sustentar la eficacia del colonialismo frente al esclavismo. A continuación reproducimos parte de sus argumentos: "Si en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena -un sujeto intermedio- y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos. De esta transformación vienen dos preocupaciones adicionales. La primera es que hay que mantener al sujeto 'intermedio' precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros: la gallina de los huevos de oro pierde todo su interés si ella misma consume sus productos. El ejército, o la policía, se ocupará de eso. La segunda preocupación se

en tanto que no poseen las facultades necesarias para ostentar la capacidad de mando civil y autodeterminación.

Quinto, aun cuando al padre Vitoria se ha considerado un defensor de los amerindios –al mismo nivel de Fray Bartolomé de Las Casas²⁵–, su discurso no deja de ser profundamente colonialista. Si se hace un examen minucioso del pensamiento vitoriano podemos concluir que, aunque menos evidente, sus posturas son tan etnocéntricas como las de Juan Ginés de Sepúlveda y otros autores de la época, pues, como señala Todorov:

¿Quién decide una vez más qué es barbarie o salvajismo, y qué es civilización? Sólo una de las dos partes que se enfrentan, entre las cuales (...) no subsiste ninguna igualdad ni reciprocidad... (Por lo que,) queda claro que su papel (el de Vitoria) es otro: al amparo de un derecho internacional fundado en la reciprocidad, proporciona en realidad una base legal para las guerras de colonización, que hasta entonces no la tenían [por lo menos no tenía una justificación que pudiera resistir a un examen más o menos serio] (Todorov, 1989: 161).

Por ello es que, siendo el “padre de la Modernidad jurídica en la cuestión de la expansión europea en Ultramar, es decir, en la justificación del mundo colonial del *World System*”, a Fray Francisco de Vitoria debe juzgársele, “desde esta nueva perspectiva, como el fundador del *ius gentium europeum*...” (Dussel, 2007: 207-208).

traduce de la manera siguiente: el sujeto será más productivo cuanto mejor cuidado esté. Los religiosos proporcionarán entonces cuidados médicos por una parte, instrucción por la otra” (Todorov, 1989: 189).

²⁵ Para Marcel Bataillon en la *Apología* de Fray Bartolomé de Las Casas queda claro que “más que un desacuerdo doctrinal con Vitoria o una divergencia de apreciación doctrinal respecto al mismo sobre las violaciones del derecho de gentes por parte de los conquistadores, (Las Casas) traduce un profundo malestar ante el método de selección de títulos de guerra practicado por el gran profesor, a quien sin embargo manifiesta Las Casa toda su deferencia. Fray Bartolomé... (s)igue fácilmente la discusión de los títulos ‘legítimos’ que Vitoria empieza por destruir, sin miramientos hacia los supuestos derechos del emperador y del papa, pero cuando aborda la cuestión de los títulos que Vitoria reconoce como ‘legítimos’ se decepciona al ver que se fundan sobre hechos hipotéticos que, de ser ciertos (los españoles llegan pacíficamente para comerciar y son recibidos belicosamente por los indígenas), *podrían justificar* una guerra defensiva. Vitoria no lo dice como lo gritaría Las Casas que estas hipótesis son irreales y que no pueden considerarse realizadas más que por los conquistadores o por un Sepúlveda” (Bataillon, 1976: 22).

No se puede ocultar que, frente a tantos argumentos que desmeritan la esclavitud de los indios, Vitoria formula otros más que justifican la conquista de América y el sometimiento "civil" de los nativos desde un particular punto de vista eurocéntrico y mercantil. Por ejemplo, en: *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*²⁶, el teólogo dominico plantea que los indios están obligados a cumplir y respetar las ordenanzas derivadas del *derecho de gentes*, en tanto que tienen un carácter universal²⁷. Pero ese principio de universalidad quién lo establece si no los propios españoles, convirtiéndose no sólo en juez sino en parte. De hecho, en dichos *títulos* encontramos las siguientes facultades (o derechos) que sólo son atribuibles a los peninsulares en América:

- 1) Los españoles tienen **derecho a transitar libremente** sobre el territorio Americano y establecerse o permanecer en él siempre que no dañen a los naturales de estas tierras²⁸; y éstos últimos no pueden prohibírseles de modo alguno, pues "en todas las naciones tienen como inhumano el tratar y recibir mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo alguno..." (Vitoria, 2000: 60). Bajo este precepto, los "bárbaros" no pueden hacerles guerra justa a los españoles mientras éstos últimos no les hagan daño. Y tampoco pueden expulsarlos de sus territorios, dado el supuesto de hospitalidad dictado para todas las naciones.

²⁶ Véase Francisco de Vitoria, *op. cit.*, "*De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles*", pp. 59-72.

²⁷ "Y ciertamente (-para Vitoria-) muchas cosas parecen proceder el derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es a favor del bien común" (Vitoria, 2000: 63).

²⁸ Para Vitoria "la naturaleza establece cierto parentesco entre los hombres", por lo que es contra natura que se impongan barreras infranqueables entre ellos, "pues no es el lobo del hombre para otros hombres, como dice Ovidio, sino hombre" (Vitoria, 2000: 62).

- 2) Los españoles pueden **comerciar sus productos con los indios** y extraer el oro, la plata y otras cosas que abundan en sus tierras²⁹, “y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los príncipes españoles pueden prohibirles comerciar con ellos” (Vitoria, 2000: 62).
- 3) Tampoco es lícito prohibir a los peninsulares **la comunicación y la participación de las cosas** que sean comunes tanto a éstos como a los indios. “Por ejemplo: si es lícito a otros extranjeros extraer el oro en u campo o en los ríos..., no pueden impedirlo a los españoles, sino que, del mismo modo que a los demás, les es lícito hacer estas cosas y otras semejantes, en tanto que no sean gravosas a los ciudadanos y naturales del país” (Vitoria, 2000: 62).
- 4) **“Las cosas que no son de ninguno, por derecho de gentes, son del que las ocupa... Luego si el oro que se halla en el campo, las perlas del mar o cualquier otra cosa de los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes será del ocupante...”** (Vitoria, 2000: 62-63. Las negritas no son del autor).
- 5) No se puede negar a los españoles y a los hijos que nacen en los “nuevos territorios” habitar en las ciudades de las Indias americanas. Por tanto, “si algunos (españoles) quisieran domiciliarse en algunas de las ciudades, sea tomando mujer a de algún modo, conforme a lo cual otros los suele hacerse ciudadanos, no parece que se les pueda prohibir más que otros, y por consiguiente, gozar de los **privilegios de ciudadanos** como los demás... (Vitoria, 2000: 63. Las negritas no son del autor).

²⁹ El argumento que Francisco de Vitoria esgrime para justificar este principio es que “los príncipes están obligados por derecho amar a los españoles, luego no es lícito, si puede hacerse sin propio daño, prohibirles sin causa alguna el disfrute de aquellas regiones”, porque si lo

Para Enrique Dussel, estos derechos de carácter universal resultan muy "convenientes y justos" si no se considerara la situación que se vivía en las Indias Americanas en 1539, por ello, para nuestro autor, "tales afirmaciones... o son ingenuas o son cínicas, ya que nadie 'pasaba' a las Indias a hacer un *tour* estético o turístico para contemplar la belleza de los lugares o efectuar un intercambio equitativo de mercancías" (Dussel, 2007: 208-209).

Como es evidente, Francisco de Vitoria emplea como criterio de universalidad lo que corresponde en exclusiva a la particular experiencia española, validando la perspectiva ética e ideológica de los europeos. Por ejemplo, en los anteriores postulados nuestro autor sólo hace referencia a los derechos que ostentan los españoles en los territorios americanos (y en todo el orbe), nunca al de los indios para resistirse al etnocidio. Al respecto, Dussel comenta:

Dichos derechos se enuncian en nombre del 'derecho de todos los pueblos', pero sólo los europeos pueden ser sus **sujetos**, porque Vitoria no se está refiriendo al derecho de peregrinar, comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los *indígenas en Europa*.

Por ello, es un eufemismo hablar, por ejemplo, de 'comercio' en el sistema de encomienda, donde el indígena debía contribuir con trabajo *gratuito*, sin recibir nada a cambio; y el oro y la plata que se extraían simplemente pasaban a ser propiedad privada del súbdito o de la corona... (Dussel, 2007: 2009. El subrayado y las negritas no son del autor).

Sin embargo, es preciso señalar que, en correspondencia con sus alegatos, Vitoria reconoce –explícitamente– un derecho que resulta exclusivo de los indios americanos: *el de voluntariamente aceptar el mando y el gobierno de los españoles*. Nuestro autor advierte que:

Si los bárbaros, comprendiendo la humanidad y sabia administración de los españoles, libremente quisieran, tanto los señores como los demás, recibir

hicieran "obrarían en contra del proverbio que dicta: *No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti*" (Vitoria, 2000: 62).

pro príncipe al rey de España. Esto podría hacerse y sería título legítimo y de ley natural (Vitoria, 2000: 69. El subrayado no es del autor).

En realidad, los indios no tienen más opción que aceptar el yugo español y someterse a la corona, reconociendo esto como un "derecho" y no como lo que históricamente fue: una guerra genocida. De hecho, se presupone de inicio que los indios no cumplen los requisitos mínimos para ostentar derechos de mando civil, mientras los españoles tienen todas las prerrogativas de ley para recurrir al uso legítimo de la violencia si los nativos americanos les impidieran ejercer los derechos que se derivan de lo enumerado con anterioridad. Después de todo, "la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador" (Bartolomé Clavero, citado por Lander, 1993: 17).

Aunque queda demostrada la pretensión de que sean los españoles/europeos los garantes de los *valores universales* que ellos mismos definen y estipulan -y, por tanto, de establecer un orden mundial para ellos conveniente-, a continuación describimos y reflexionamos sobre algunas de las causas que Vitoria considera legítimas para guerrear contra los indios:

- 1) **Para garantizar los derechos de los españoles:** "Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las facultades arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio y las otras cosas dichas, los españoles deben, primero con razones y consejos evitar el escándalo... Más si dada razón de todo los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas la precauciones que para su seguridad necesiten; porque lícito es rechazar la fuerza con la fuerza" (Vitoria, 2000: 63-64).

- 2) **Para obtener la paz y la seguridad de los españoles establecidos en América:** *"Si, tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir seguridad respecto de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, pueden lícitamente hacerlo"* (Vitoria, 2000: 64).
- 3) **Para predicar la religión cristiana:** Si los indios *"impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos..., predicarles aun contra su voluntad y entregarse a la conversión de aquella gente, y, si fuere necesario aceptar la guerra o declararla, hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el Evangelio"*. Del mismo modo, *"Si alguno de los bárbaro se convirtiera al cristianismo, y sus príncipes quieren por la fuerza y el miedo volverlos a la idolatría, pueden por este capítulo también los españoles... declarar la guerra y obligar a los bárbaros a que desistan de semejante injuria y utilizar todos los derechos de guerra contra los obstinados hasta destruir en ocasiones a los señores, como en las demás guerras justas* (Vitoria, 2000: 67 y 68).
- 4) **Para evitar la tiranía de los Príncipes indios** *"o de las leyes inhumanas que perjudican a los inocente, como el sacrificio de hombres inocentes o matar a hombres inculpables para comer sus carnes"*, Vitoria afirma que: *"sin necesidad de la autoridad del Pontífice, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto"* (Vitoria, 2000: 69).

Con estas ordenanzas el teólogo salmantino establece, por un lado, el principio de inalienabilidad de los derechos -que, para el caso americano son asumidas como facultades exclusivas de los españoles- y,

por otro, las razones legales para hacerlos valer mediante el uso de la violencia legítima, a decir, *las guerras justas*.

Vitoria, como ningún otro de los pensadores del siglo XVI que revisamos en este documento, construye un cuerpo argumentativo profundamente moderno que -como doctrina general- fundamenta los criterios éticos y legales para el expansionismo europeo. Por supuesto, los valores superiores que se plasma en el *locus* del pensamiento vitoriano son definidos -de forma categórica- sólo por una de las partes en cuestión: los españoles europeos.

Lo anterior se evidencia, por ejemplo, cuando Fray Francisco de Vitoria se refiere a libre divulgación de ideas³⁰. Allí se afirma que si los indios se niegan a la propagación del Evangelio, los peninsulares pueden declararles la guerra hasta generar las condiciones para divulgar el cristianismo. Pero Vitoria sólo está pensando en "la libertad de los españoles para predicar el Evangelio a los indios, y nunca en la de los indios para propagar el *Popol Vuh* en España, (ya que) la 'salvación' cristiana es para él un valor absoluto" (Todorov, 1989: 160).

De manera similar, cuando nuestro autor sostiene que para evitar la tiranía de los príncipes indios contra "los inocentes" es lícita la intervención española³¹, se expresa una falta de reciprocidad en sus planteamientos, pues -siguiendo a Todorov- "aun si esta regla se aplicara indistintamente a indios y españoles, estos últimos son quienes decidieron el sentido de la palabra 'tiranía', y eso es lo esencial". Los españoles son los que establecen los criterios para definir qué costumbres son "nefastas" y juzgar a los indios; son ellos quienes "deciden, por ejemplo, que el sacrificio humano implica tiranía, pero no

³⁰ Véase inciso 3, de las causas legítimas que Vitoria considera para declarar una guerra justa a los indios.

³¹ Véase inciso 4.

opinan lo mismo para la matanza" en territorios americanos³² (Todorov, 1989: 161).

El alcance de estas formulaciones es todavía mayor si retomamos la tesis de Enrique Dussel sobre el *mito irracional de la Modernidad*. Para el filósofo de la liberación, 1492 no sólo es el momento en el que nace la modernidad "como concepto, (sino) el origen de un muy particular mito de violencia sacrificial, (y) también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo" (Dussel, 2001: 58). De acuerdo con el autor, entre los elementos constitutivos del *mito de la modernidad* encontramos los siguientes:

- (4) Allí donde los bárbaros o los primitivos se oponen al proceso civilizatorio, la praxis de la modernidad debe, en última instancia, recurrir a la violencia necesaria para remover los obstáculos para la modernización.
- (5) Esta violencia que produce víctimas en muchos modos diferentes, lleva un carácter ritual: el héroe civilizador enviste a la víctima (colonizado, esclavo, la mujer, la destrucción ecológica del mundo, etc.) con el carácter de partícipe en un proceso de sacrificio redentor.
- (6) Desde el punto de vista de la modernidad, el bárbaro o el primitivo, está en un estado de culpabilidad [por, entre otras cosas, oponerse al proceso de civilización]. Esto permite a la modernidad presentarse a sí misma no sólo como inocente sino también como una fuerza que emancipará o redimirá a las víctimas de su culpa.
- (7) Dado este carácter "civilizado" y redentor de la modernidad, los sufrimientos y los sacrificios (los costos) de la modernización impuestos a los pueblos "inmaduros", razas esclavizadas, el sexo "débil", etcétera, son inevitables y necesarios (Dussel, 2001: 68-69. El subrayado no es del autor).

Aunque debemos guardar ciertas reservas respecto a los planteamientos de Dussel -dado que él se refiere puntualmente a la modernidad como concepto y a algunos elementos del mito que encierra-, resulta muy sugerente la recuperación de sus postulados para

³² Para Todorov esto es vigente: "Los cristianos se indignan por los casos de canibalismo; la introducción del cristianismo lleva a suprimirlos. Pero para lograrlo, ¡hay hombres a los que queman vivos! Toda la paradoja de la pena de muerte: la instancia penal realiza en mismo acto que condena, mata para impedir que se mate. Para los españoles era una forma de lucha contra lo que consideraban barbarie; como los tiempos han cambiado, apenas percibimos la diferencia de 'civilización' entre quemar vivo y comer muerto" (Todorov, 1989: 192).

reflexionar sobre el estado de inocencia y/o culpabilidad de los indios en el discurso vitoriano, así como el papel de la violencia y la manera en que se justifica moralmente.

Recordemos que para Francisco de Vitoria las "guerras justas" lo son porque tienen como telón de fondo la reparación de una injuria o el rechazo a cierta injusticia³³. Esquemáticamente, se puede decir que si hay injuria hay agravio, y si hay injusticia implícitamente hay víctimas; y las víctimas siempre son inocentes. Por ello, el catedrático de Salamanca escribe que no es lo mismo el derecho de guerra contra culpables que contra inocentes.

Para Vitoria los indios al ser "ignorantes", "imbéciles", "necios" y "medrosos" son inocentes, y aunque los españoles estén obligados, por norma general, a transmitir sus intenciones "pacíficas" en América, estos bárbaros podrían sentir temor de hombres más poderosos que ellos y tan extraños como los peninsulares. Tal desconfianza es entendible para el teólogo salamantino; sin embargo, no exculpa a los amerindios de los agravios cometidos contra los españoles si no les respetaran los derechos de gentes (aun cuando la ofensa se diera por "imbecilidad" o "necedad", o sea, que no fuera intencionada). En tal caso, para ambas partes sería legítimo declarar la guerra justa, ya que los españoles deben defenderse y hacer valer sus derechos y los indios por temor o falta de entendimiento pueden expulsar o matar a los españoles, provocando con ello una grave injuria.³⁴

Desde esta perspectiva, la ignorancia indiana se traduce en inocencia, pero dicha inocencia no surge del agravio cometido por los españoles se deriva, en cambio, de su condición de "amentes" e "ignorantes". Es

³³ Pero, "¿cómo se podrá decidir sobre lo injusto de una guerra?... Esta justicia absoluta (-según Vitoria-) sólo es accesible a los hombre sabios, que están obligados a ella. (Al respecto dice:) 'Conviene [...] consultar a hombres probos y sabios que [...] hablen con entera libertad y sin ira, odio ni pasión' (Todorov, 1989: 193).

decir, los indios son inocentes porque les falta la racionalidad que otorga la definición misma de *sujeto*, y como los indios no son sujetos plenos³⁵, entonces, no pueden saber lo que es mejor para ellos. Por lo tanto, aun cuando Francisco de Vitoria equipara la ignorancia con la inocencia, tarde o temprano la inocencia de los indios se vuelve culpabilidad, pues como escribe nuestro autor: "El que duda y es negligente para la verdad, no posee de buena fe" (Vitoria, citado por Todorov, 1989: 193). Y la verdad no puede estar en manos de los *ignorantes* sino de los hombres *probos* y *sabios*, por tanto, la verdad sólo es aprehensible para los españoles.³⁶

La justificación moral de Vitoria para el uso de la fuerza es en suma interesante porque se base en la idea de derechos universales, es decir, en el *derecho de gentes*, y aunque alega igualdad y reciprocidad de derechos en realidad no siempre se plasma así.

Finalmente, vale mencionar que aun cuando Francisco de Vitoria desarrolla importantes argumentos sobre el derecho de los indios para mantener el dominio de sus bienes, también es cierto que en sus alegatos ratifica la *exclusión* de los nativos americanos en el nuevo ordenamiento jurídico que da sustento a la *universalización de los derechos*, cuyo carácter "universal" se desprende, evidentemente, de la particular experiencia europea y de los intereses de las potencias colonizadoras. Pero, al mismo tiempo que los excluye (al considerarlos implícitamente *sujetos incompletos*), los obliga a *reconocer* dicho orden mediante el acato de sus leyes (sea éste voluntario o inducido por el uso de la fuerza).

³⁴ Véase Vitoria, *op. cit.*, p. 64.

³⁵ Recordemos que como las mujeres y los niños deben ser tutelados por lo más aptos para el gobierno.

³⁶ En esto Fray Francisco de Vitoria se distingue y distancia de Fray Bartolomé de Las Casas que también consideraba a los indios inocentes. Véase debate posterior sobre la inocencia de los indios en Las Casas.

Esta también es una paradoja inherente a la *modernidad* que, por un lado, excluye de la noción de *sujeto* (moderno) a quien considera "bárbaro", "incivilizado", "fundamentalista", "antidemocrático", etc., y, por otro, demanda de ese *Otro-excluido* el reconocimiento y la aceptación del orden legal moderno y de sus valores éticos. El uso legal de la violencia es, nuevamente, el vehículo que garantiza ambas cuestiones, por ello, como menciona Immanuel Wallerstein, la facultad para declarar la guerra o intervenir a otras naciones, en los hechos, "es un derecho que se apropian los poderosos. Pero es un derecho difícil de legitimar", por lo que ha estado sujeto a controversias como las que se exponen en este documento. No obstante, cuando se cuestiona y desafía a los interventores "recurren siempre a la justificación moral: el derecho natural y el cristiano en el siglo XVI, la misión civilizatoria en el siglo XIX y los derechos humanos y la democracia a fines del XX y principio del XXI" (Wallerstein, 2007: 44).

Sin duda este debate contiene muchas aristas todavía abiertas a la discusión, pues -como podemos apreciar con Dussel- "la relación entre la conquista de América y la formación de la Europa Moderna permite una nueva definición", o sea una nueva forma de ver la cuestión indiana y la propia modernidad, la cual "muestra no sólo su lado emancipador sino también su costado destructivo y genocida" (Dussel, 2001: 68).

1.1.3 Fray Bartolomé de La Casas o Casaus

En contraposición a Juan Ginés de Sepúlveda, y quizá en algunos aspectos más cercano a Francisco de Vitoria, ubicamos los planteamientos de Bartolomé de Las Casas o Casaus, quien apeló al reconocimiento de los naturales de las Indias como seres humanos "capaces de volverse cristianos, con derechos a disfrutar (la) propiedad, (la) libertad política y (la) dignidad humana", por lo que podían y "debían

incorporarse a la civilización española y cristiana en vez de ser reducidos a esclavitud o destruidos" (Hanke, 1997: XVII).³⁷ Si bien no es el único pensador y cronista de la conquista que proclama el reconocimiento de los indios, también es cierto que es el más conocido en el pensamiento contemporáneo.

Nacido en 1484, el teólogo andaluz llegó a tierras americanas en 1502 en calidad de soldado; fue el primer sacerdote ordenado en América en el año de 1510 y se destacó por ser uno de los principales divulgadores de la evangelización por medios pacíficos³⁸. Debido a su larga estancia en el "Nuevo territorio" y a su cercanía con los nativos americanos, fray Bartolomé de Las Casas fue transformando sus posturas políticas y religiosas hasta llegar a una defensa radical de los amerindios, que sin embargo merece algunos cuestionamientos.³⁹

Durante su vida escribió numerosos memoriales dirigidos al Rey de España donde enunció "las ventajas de una colonización planeada" y la necesidad de reconocer "la responsabilidad moral y económica de los españoles en sus relaciones con los indios (...), el valor de la cultura india

³⁷ Fray Bartolomé de Las Casas, al igual que Fray Francisco de Vitoria, consideraba que los indios no debían ser reducidos a la esclavitud, pero los motivos por los cuales debía reconocerse a los indios como poseedores de sus bienes y su propia persona parten de perspectivas muy distintas a las expuestas por el catedrático de Salamanca. Incluso el Fraile andaluz va más allá en su postura al plantear que los indios poseen cualidades cristianas que los acerca a la civilidad. Las Casas, por ejemplo, no sucumbió frente a la teoría de origen aristotélico que dictaba que los indios eran "criaturas infantiles de tan corto entendimiento que había que tratarlo como a perpetuos menores de edad" (Hanke, 1997: XVII).

³⁸ Vale señalar que Bartolomé de Las Casas no fue el único que postuló el reconocimiento de los derechos de los indios americanos, Paulo III, por ejemplo, en la bula papal de 1537 decretó que: "como quiera que todos son capaces de la doctrina. (...) Aquellos indios, como verdaderos hombres que son, (...) no están sin embargo privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas" (Citado por Todorov, 1989: 174). Asimismo las Nuevas Leyes de España promulgadas el 20 de noviembre de 1542 establecieron decretos que favorecían a los indios frente a los encomenderos. Sin embargo, las Nuevas Leyes promulgadas por la Corona se derogaron tan sólo tres años más tarde, el 20 de octubre de 1545, dejando nuevamente a los indios a expensas de los excesos de los encomenderos.

³⁹ Encontramos en la obra de Fray Bartolomé planteamientos que corresponden al primer Las Casas que hace una defensa de la evangelización pacífica en el "Nuevo Territorio" y denuncia los actos de brutalidad de los primeros conquistadores; y después al viejo Las Casas que, como Obispo de Chiapas, sostiene posturas mucho más radicalizadas en contra la tiranía de los encomenderos.

y la posibilidad de que los indios aprendiesen a ser civilizados" (Hanke, 1997: XII).

Fray Bartolomé estaba convencido de que los amerindios serían los más bienaventurados del planeta si sólo conocieran al Dios cristiano. Creía que los nativos de las Indias sólo podían describirse como "bárbaros" en el sentido de que les faltaba el cristianismo, pues en materia de "civilización" consideraba que "eran ampliamente superiores a los antiguos españoles e ingleses, e iguales, si es que no superiores, a los griegos y romanos"⁴⁰ (Brading, 2003: 53-54). Pero el Obispo de Chiapas fue más allá del caso americano al considerar, "con profunda convicción, que los pueblos de todas partes podrían civilizarse" con sólo acercarlos a la fe cristiana por métodos pacíficos (Hanke, 1997: XVII). Nuestro autor escribe que:

no existe actualmente ninguna nación, ni puede existir, prescindiendo de lo bárbaras, fieras o depravadas que puedan ser sus costumbres, que no pueda ser atraída y convertida a todas las virtudes políticas y a toda la humanidad del hombre doméstico, político y racional (Las Casas citado por Hanke, 1997: VXIII).

De tal suerte que todos los seres humanos -de cualquier cultura o nacionalidad- podían acceder a la civilidad por medio del catolicismo. Así, en los planteamientos lascasianos prevalece la idea de que el *otro-diferente*, o sea el indio, puede andar el camino de la civilidad al aceptar a Cristo como el Dios verdadero.

El fraile adscrito también a la orden dominicana guardó siempre la pretensión de salvar, por un lado, a los indios, predicándoles la fe cristiana (o sea, acercándolos a la civilidad); y, por otro, a los españoles,

⁴⁰ Fray Bartolomé de Las Casas expuso en diversos documentos que "los indios del Nuevo Mundo podían compararse muy favorablemente con los pueblos de la Antigüedad y sostuvo que los templos mayas de Yucatán no merecían menos admiración que las pirámides de Egipto, adelantando así las conclusiones de los arqueólogos del siglo XX. La más pasmosa de sus opiniones, al menos para los orgullosos españoles de su tiempo, dominadores del mundo

evitando que cayeran en pecado mortal por los actos de usurpación y crueldad que perpetraron durante la conquista contra los pueblos americanos.

En las réplicas que el Obispo de Chiapas hace a Juan Ginés de Sepúlveda durante la conocida Controversia de Valladolid⁴¹ explica que:

El fin que en las Indias y de las Indias Cristo y el Papa y los prelados pretenden y deben pretender, y los reyes también de Castilla, como cristianísimos, es la predicación de la fe, para que aquellas gentes se salven. Y los medios para efecto de esto no son robar, escandalizar, captivar, despedazar hombres y despoblar reinos, y hacer heder y abominar la fe y religión cristiana entre los infieles pacíficos, que es propio de crueles tiranos y enemigos de Dios y de su fe... (Las Casas, 1997: 359. El subrayado no es del autor).

Las Casas continuamente hizo pública su oposición al uso de las armas como medio para lograr la evangelización de los amerindios⁴², pues creía -con profunda convicción- que éstos podían abrazar voluntariamente la doctrina sin necesidad de recurrir al uso de la fuerza, incorporándose por voluntad propia al camino de la civilidad (es decir, la cristiandad). De este modo, para Las Casas: "la guerra es antes impedimento para la conversión de los indios que ayuda, porque por el

europeo, era la de que en algunos respectos los indios eran superiores a los españoles" (Hanke, 1997: XVIII).

⁴¹ La Controversia de Valladolid se desarrolló en dos sesiones, la primera fue celebradas en agosto y septiembre de 1550, y la segunda en abril y mayo de 1551.

⁴² En 1517 fue leído ante el pleno del Consejo de Indias, reunidos en Valladolid, un memorial -cuya principal autoría se le atribuye a Fray Bartolomé de Las Casas- en el que se plantea un plan de colonización campesina para el "Nuevo Territorio". La idea de habitar las Indias occidentales con población campesina de la península Ibérica resulta absolutamente conveniente para alcanzar la evangelización de los amerindios por vías pacíficas, tal como lo pregona el joven Las Casas. Esta primera propuesta, tentativamente formulada por el fraile dominico y acogida de buena forma por otros teólogos, no choca con el sistema de encomienda que más tarde se establecería como estructura formal de vinculación entre los amerindios y los españoles. Los motivos por los que no se lleva a cabo el plan de inmigración campesina al territorio americano son imprecisos, pero se sabe que el proyecto *utópico* del joven Las Casas (que consistía en la conformación de "agrupaciones familiares" entre indios y españoles, donde el "padre de familia" privilegiado, debía fungir el papel de "cacique blanco"; es decir, en pequeñas encomiendas campesinas (de tipo familiar) otorgadas a un labrador varón, de origen español [para obtener más información sobre "la sociedad utopiana" planteada por el primer Las Casas en 1517, véase a Marcell Bataillon, *op cit.*, pp. 84-100]) requería de ciertas condiciones que muy probablemente ni la Corona ni los señores feudales quisieron asumir.

daño que reciben toman odio contra los cristianos... (y contra) la religión que ellos siguen" (Las Casas, 1997: 379). Tal como señala Wallerstein, Fray Bartolomé "insistió... que la conversión al cristianismo tenía que ser el resultado de la adhesión voluntaria que viniera del interior de la persona convertida y que la fuerza estaba contraindicada" (Wallerstein, 2007, 43).

En correspondencia con sus postulados objetó los principios ideológicos de Sepúlveda⁴³ -que como vimos anteriormente consideraba a los indios bárbaros e inferiores y justificaba el uso de la fuerza para someterlos-, e incluso invirtió la ecuación de su correligionario al valorar de forma positiva a los nativos americanos mientras asignaba una carga negativa a los conquistadores peninsulares por sus acciones brutales, crueles y salvajes contra las pacíficas naciones del nuevo territorio.

Vale señalar que para el teólogo andaluz la gente de la Indias era pacífica, gentil, noble, obediente, inofensiva, dócil, mansa y cordial:

Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad, que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos e delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen y quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas (codiciosas)" (Las Casas, 1997: 17).

Es innegable que para Las Casas los indios americanos estaban provistos de virtudes que los hacían aptos para la evangelización y, por tanto, no había necesidad de hacerles la guerra. Ellos por sí mismos podían adherirse a la verdadera fe, dado que:

(s)on eso mesmo de limpios e desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos

⁴³ Este debate se puede encontrar en: Bartolomé de Las Casas, 1997. *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*, México, FCE.

impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo (Las Casas, 1997: 17).

Como en el caso de los teólogos revisados anteriormente, para Fray Bartolomé de Las Casas⁴⁴ la única y verdadera religión es la de Cristo, por consiguiente: "(l)a cultura cristiana es de orden superior; (y) sin sus luces, la vida natural es imperfecta", por tanto la ley de Cristo debía "abarcar el orbe y atraer los pueblos, que viviendo ciertamente conforme al derecho natural, en repúblicas admirables, carecen de aquella perfección" (Yáñez, 2001: 56).⁴⁵ Por lo que los conquistadores peninsulares tenían el deber de acercar a los pueblos "imperfectos" al imperio del cristianismo, pero no por medio de los abusos sino por los buenos ejemplos basados en los principios dictados por Cristo.

Con base en el Evangelio, el teólogo dominicano sostenía que a todos los infieles, y particularmente "a los que nunca recibieron la fe ni ofendieron a la Iglesia, se ha de ofrecer primero la paz, declarándoles y dándoles noticias y conocimiento del mismo Cristo, hijo de Dios, que es la verdad". La batalla contra ellos debía ser "con los testimonios de la Escritura (sic); y el herirlos, con el cuchillo del Avangelio (sic) en la predicción benigna, dulce, con mansedumbre y con humildad" (Las Casas, 1997: 345).

Continuamente recordaba que Cristo mandó a los Apóstoles a predicar su palabra por medios pacíficos: "no mandó que a los que no quisieran

⁴⁴ Vale señalar que la postura de Fray Bartolomé de Las Casas se va transformando a lo largo de su vida hasta llegar a una defensa radical de los indios americanos. Lo anterior se evidencia en su obra, ya que en sus primeros planteamientos no se expresa oposición alguna a la conquista española sino a los métodos utilizados, cosa que no ocurre en sus últimos escritos. Conforme fue alcanzando la madurez, sus posiciones políticas fueron cada vez más contundentes. Por ejemplo, en el último memorial que presentó en el Consejo de Indias antes de su muerte plantea que: "todas las guerras que llamaron de conquista son fueron y son injustísimas, y de propios tiranos" (Yáñez, 2001: 22).

⁴⁵ Al igual que Vitoria para Las Casas la progresiva integración de las naciones se debía gestar dentro de la cristiandad. Al respecto véase: Batallion, Marcel, 1976. *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*. Ediciones península. Barcelona. P. 24.

oírlos hiciesen fuerza, sino que saliesen pacíficamente de aquel lugar o ciudad y sacudiesen el polvo de sus pies sobre ella, y reservó la pena de aquellos para su final juicio" (Las Casas, 1997: 389).

Sin embargo, a cinco siglos de distancia, podemos decir que ni los españoles actuaron conforme a los preceptos cristianos ni los indios obtuvieron beneficios reales de la evangelización, pues no accedieron (ni con la conversión) al estatus que prometía la enunciada "perfección-civilización".⁴⁶

Las Casas sabía que la actuación española en América no correspondían a las disposiciones religiosas del cristianismo y tuvo a bien señalar, con insistencia, todos los excesos cometidos por los conquistadores en el "Nuevo Territorio".⁴⁷ En la *Brevísima relación de la*

⁴⁶ Al respecto Tzvetan Todorov, *op. cit.*, menciona que son mínimos los beneficios que los indios sacan de la cristianización y ello se muestra, por ejemplo, en las anécdotas de Bernal del Castillo: "Pero al fin quiso Jesucristo que el cacique se hizo cristiano, y le bautizó el fraile, y le pidió a Alvarado que no le quemasen, sino que le ahorcasen" (Bernal, 164). También Cuauhtémoc 'murió como cristiano': 'los españoles lo colgaron de un árbol pochote' pero 'le pusieron en las manos una cruz' (Chimalpahin, 7, 2006)", p. 183.

⁴⁷ Bartolomé de Las Casas (véase *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas, op. cit.*) denuncia muchas de las atrocidades perpetradas por los españoles durante la conquista de América, por ejemplo: "En la Isla Española, que fue la primera, como dejamos, donde entraron cristianos e comenzaron los grandes estragos e perdiciones destas gentes e que primero destruyeron y despoblaron, comenzando los cristianos a tomar mujeres e hijos a los indios para servirse e para usar mal dellos e comerles sus comidas que de sus sudores e trabajo salían, no contentándose lo que los indios les daban de su grado, conforme a la facultad que cada uno tenía (...) e otras muchas fuerzas e violencias e vejaciones que les hacían, comenzaron a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondía sus comidas; otros sus mujeres e hijos; otros huíanse a los montes por apartarse de gente tan dura y terrible conversación. Los cristianos débanles de bofetadas e puñaladas y de palos, hasta poner las manos en los señores de los pueblos. E llegó esto a tanta temeridad y desvergüenza, que al mayor rey, señor de toda la isla, un capitán cristiano le violó por fuerza a su propia mujer. De aquí comenzaron los indios a buscar maneras para echar los cristianos de sus tierras: pusieronse en armas, que son arto flacas y de poca ofensión e resistencia y menos defensa (por lo cual todas sus guerras son poco más que acá juego de cañas e aun de niños); los cristianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades extrañas en ellos..." (Las Casas, 1997: 23 y 25). También registró los maltratos, crueldades y vejaciones a los indios en tierra firme. Sobre el proceder de un capitán español que pasó de Mechuacam (Michoacán) a la provincia de Jalisco, denuncia: "Quemaba los pueblos, prendí a los caciques, dábales tormentos, hacía cuantos tomaba esclavos. Llevaba infinitos atados en cadenas; las mujeres paridas yendo con cargas que de los malos cristianos llevaban, no pudiendo llevar las criaturas por el trabajo y la flaqueza del hambre, arrojábanlas por el camino, donde infinitas perecieron. "Un mal cristiano, tomando por fuerza una doncella para pecar con ella, arremetió la madre para se la quitar, saca un puñal o espada y córtala una mano a la madre, y a la doncella, porque no quiso consentir, matóla a puñaladas.

destrucción de las Indias, el teólogo señala que en todo momento los naturales de las Indias occidentales recibieron sin resistencia a los españoles, pero que los abusos cometidos por éstos últimos -con sus crueldades y nefandas obras- provocaron reacciones entre los originales americanos que, a unos años de la conquista, comenzaron a repeler a los peninsulares. Al respecto dice:

Y para que más compasión cualquiera cristiano haya de aquellas inocentes naciones y de su perdición y condenación más duele, y más culpe y abomine y deteste la codicia y ambición y crueldad de los españoles tengan todos por verdadera esta verdad...: que después que descubrieron las Indias hasta hoy, nunca en ninguna parte de ellas los indios hicieron mal a cristiano, sin que primero hubiesen recibido males y robos e traiciones de ellos. Antes siempre los estimaban por inmortales y venidos del cielo, e como a tales los recibían, hasta que sus obras testificaron quién eran y qué pretendían (Las Casas, 1997: 193).

Como es de notar, Bartolomé de Las Casas plantea que ninguna de las prácticas de los indios mostró indicios como para suponer que hubiera agravio contra los españoles o que fueran inferiores a éstos, por el contrario, sostenía que los pueblos "descubiertos" guardaban costumbres que los acercaban a la moral cristiana. Pero en relación al proceder de los peninsulares en América mantuvo otra opinión.

Las Casas denuncia que los conquistadores:

otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas, y destrillas por las entrañas y nuevas e varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad...

Las causas porque han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas; conviene a saber, por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo se pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes

"Entre otros muchos hizo herrar por esclavos injustamente, siendo libres (como todos lo son), cuatro mil e quinientos hombres e mujeres y niños de un año, a las tetas de las madres, y de dos, y tres, e cuatro y cinco años, aun saliéndole a rescebir de paz, sin otros infinitos que no se contaron" (Las Casas, 1997: 99).

tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas... (Las Casas, 1997: 19 y 21-23).

Es innegable que Fray Bartolomé confronta el proceder de los peninsulares desde el lugar de la crítica ética, pues considera que sus acciones debían emanar de la responsabilidad moral que tenían frente al *otro*-indio. Y así como el conocido defensor de los indios considera "ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad", también sostiene que es "igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar a los indios predicándoles el cristianismo" (Dussel, 2007: 206).

Para Manuel Giménez Fernández, "la doctrina indófila lascaniana se fundamenta en el deber impuesto, por su fe cristiana a los españoles conquistadores encomenderos de respetar por justicia y caridad a los indios, fuesen cristianos o no" (Giménez Fernández, 1997: LVII); de tal forma que, los ibéricos venidos a América estaban obligados -por ley divina- a seguir los valores del amor cristianos en su práctica concreta, por lo que su papel en las Indias era evangelizar a los pueblos nativos por vía del diálogo para salvarlos y salvarse. *Amar al prójimo como a uno mismo* adquiere un significado relevante en el pensamiento lascaniano al presentarse como el principio rector de la acción española en el "Nuevo mundo".⁴⁸

Sin duda, Fray Bartolomé de Las Casas cisma la lógica que le da sentido a la práctica histórica de los conquistadores cuando plantea que tienen una responsabilidad con la libertad del *otro*-indio, y demanda un trato igualitario hacia los pueblos americanos. Por ello, Enrique Dussel señala que cuando fray Bartolomé reflexiona sobre "la responsabilidad

⁴⁸ Esta concepción llevaría al fraile, más tarde, a formular que el rey de España tenía en las Indias una misión de orden espiritual y sagrada, y no propiamente un derecho de conquista. Véase Marcel Bataillon, *op cit.*, p. 26-27.

que debe asumirse con el Otro, como origen de la legitimidad a partir del 'consenso'..., lleg(a) a un nivel crítico apenas alcanzado posteriormente en la Modernidad" (Dussel, 2007: 204).

Sabemos que Las Casas sintió realmente el deber de defender la libertad, la justicia y la caridad para con el *otro*-indio, y evitar que sus prójimos españoles cayeran en pecado mortal, demostrando así, "incluso con sus disculpables equivocaciones (tolerancia de la esclavitud institucionalizada de los negros, colaboración con los oligarcas de la española, impresión de la *destrucción*), la necesidad de proscribir toda motivación pragmática de la actividad política" (Giménez Fernández, 1997: LXXXVII). Pero, como bien señala Marcel Bataillon, aun cuando en el primer Las Casas encontramos claras posturas sobre "la fragilidad de estos pueblos de América y (el) derecho de los señores naturales del que han sido privados de hecho y contra justicia y razón", dichos planteamientos no se expresan con el objeto de restituir los derechos políticos a los indios, "sino únicamente para denunciar... la agobiante carga que podía resultar de la superposición de tributos y servicios por los antiguos señores y los nuevos" (Bataillon, 1976: 20).

El igualitarismo que se muestra en el temprano pensamiento lascaniano tienen un carácter que, sin duda, puede leerse como asimilacionista y ambivalente⁴⁹, ya que plantea, por un lado, que los amerindios pueden y deben aspirar a la civilidad por la única vía posible: la religión cristiana, en tanto que son pueblos que guardan similitudes morales con los europeos de la primer época de la cristiandad; pero a la

⁴⁹ Es importante resaltar que esta perspectiva asimilacionista -que se denota en el temprano pensamiento lascaniano- se transforma en posturas mucho más radicales cuando con el viejo Las Casas llega su madurez intelectual, muestra de ello es que en la Controversia de Valladolid, desarrollada en España entre 1550 y 1551, sus planteamientos nos remiten a una perspectiva muy distinta del igualitarismo que rompe con la posturas asimilacionistas previas. Véase Todorov, 1989.

vez asume que los *otros*-indios son diferentes y que no deben despreciarse por ello, es decir, que se les debe reconocer tal cual son.

Estas afirmaciones son la expresión de una mirada de reconocimiento a la "particularidad", que busca ser asimilada mediante el convencimiento de que los valores éticos y religiosos del occidente cristiano son universales. Recordemos que Las Casas no busca desacreditar la anexión de los indios a España, solamente quiere que se haga por medios religiosos en vez de militares, así los indios se podrían gobernar al amparo del rey de España, abrazando de forma voluntaria la fe de Cristo. Para Tzvetan Todorov:

El sueño de Las Casas es un estado teocrático, donde el poder espiritual supere al poder temporal (lo cual es una cierta forma de volver a la Edad Media). El cambio que propone quizás tiene su mejor expresión en una comparación que encuentra en una carta enviada por el Obispo de Santa María al rey el 30 de mayo de 1541, y que reproduce en la *Relación*: para "remediar esta tierra" es necesario que el rey "la saque ya de poder de padrastrós y le dé marido que la trate como es razón y ella merece". Así que Las Casas al igual que Sepúlveda, equipara a la colonia con las mujeres, y no se trata de emancipación (de las mujeres o de los indios): basta con sustituir al padre, que se ha mostrado cruel, con un marido, del cual se espera que sea razonable... La sumisión, y la colonización, se deben mantener, pero hay que llevarlas de otra manera; no sólo ganarán con ello los indios (al no ser torturados y exterminados), sino también el rey y España. Las Casas nunca deja de desarrollar este segundo argumento a lado del primero. Podemos pensar que, al hacerlo, no es sincero, que simplemente debe agitar ese señuelo para que presten atención a lo que dice, pero este asunto importa poco: no sólo porque es imposible dejar establecida su verdad, sino también porque los textos de Las Casas, es decir, aquello que puede tener una acción pública, dicen efectivamente que hay ventajas materiales en la colonización (Todorov, 1989: 184-185).

Como vemos, el primer Las Casas no tuvo como pretensión negar las atribuciones y responsabilidades que el rey de España y sus súbditos tenían sobre los indios americanos, sino reconocerlas y buscar salidas adecuadas –también para la Corona– a la situación de excesos que vivían los indios a raíz de la llegada de los españoles a estas tierras; incluso,

nuestro autor sugiere (implícitamente) que el derecho político de los nativos americanos se podía originar en el momento mismo en que se aceptara –sin intermediación alguna y sin necesidad del uso de la fuerza– la fe de Cristo (para acceder a la civilidad) y la protestad del rey⁵⁰ (para adquirir dichas facultades civiles).

En este sentido, Las Casas no hace ninguna innovación respecto al marco legal vigente en su época, pues su proyecto utópico para América es el de un protectorado con soporte y justificación religiosa, donde el rey de España (en su calidad de emperador-apóstol) permita a los señores naturales (príncipes) gobernar a sus súbditos bajo su merced y autoridad. Este modelo encuentra precedente en el Imperio medieval Occidental.⁵¹

Ahora bien, lo obtenido por los indios desde esta nueva posición tampoco les permitiría acceder a la noción de *sujetos* con plenos derechos, ya que el papel que se les concede mantiene el principio de tutelaje, sólo que ahora estaría a cargo directamente de quien encarna el valor supremo del cristianismo: el rey de España.

Como es de esperar, la propuesta lascaniana traza horizontes en una dirección distinta a lo expuesto por Sepúlveda, pues en sus proposiciones los indios no aparecen en calidad de infantes (como en la relación entre padre e hijo que establece su correligionario Ginés de Sepúlveda), sino en un lugar de reconocimiento subordinado donde los

⁵⁰ Fray Bartolomé de Las Casas en diversos registros documentales sugiere que el rey de España debe fungir en las Indias como un emperador-apóstol. Pero no es el único teólogo que postula esta idea, “es necesario recordar que antes de ser profesado por fray Bartolomé lo fue asimismo por el gran Vasco de Quiroga, a quien la simplicidad y desnudez de los indios hizo soñar en un renacimiento de la Iglesia primitiva. En su hermosa defensa de los indios de México contra la esclavitud (*Información en derecho*) insiste en muchas ocasiones sobre la misión de Carlos V ‘como rey y señor y apóstol’ del Mundo entero, por designación de la Providencia y por concesión apostólica...” (Bataillon, 1976: 27).

⁵¹ Para Enrique Dussel, el fraile dominico, en realidad, recupera el derecho romano y medieval con el objeto de hacer una defensa del “nuevo y moderno ‘actor político’ que eran los indígenas americanos, ciudadanos (potenciales) de la periferia colonial de la naciente Modernidad” (Dussel, 2007: 205).

gobernantes indios, plenamente avalados por la Corona, establecerían un vínculo de autoridad frente a la *peble* indiana. Así, al equiparar los beneficios de asumir la tutela imperial con los del pacto conyugal⁵² -al asumir la metáfora del Obispo de Santa María que pide otorgar marido a las colonias americana-, el teólogo dominico nos remite a un tipo de poder civil restringido -notablemente menor al poder absoluto del Rey (adquirido por sus derechos no temporales)- que, pese a validar la posibilidad de gobernancia de los nativos, no logra garantizar el estatus de igualdad entre amerindios y españoles.

Lo cierto es que los argumentos lascanianos dan lugar a nuevas perspectivas sobre la cuestión indiana. Por ejemplo, al negarse a considerar a los nativos americanos como *perpetuos menores de edad*, Fray Bartolomé revierte todos aquellos planteamientos que asignan una condición de inmadurez/barbarie a los pueblos indios, adquiriendo así un carácter de *madurez imperfecta* que les permitiría, por un lado, acceder por voluntad propia al estatus de civilidad/perfección (bajo el recurso legítimo que les ofrece la cristianización) y, por otro, aceptar la protestad del rey como garante de la pretendida igualdad pregonada por el teólogo. Sin embargo, los planteamientos que nuestro autor tiene que desarrollar para validar el poder espiritual y la autoridad del rey de España, ratifican el papel subalterno que irremediabilmente se le confiere a la población de las Indias occidentales.

Sin duda, el teólogo andaluz logra desprenderse de la identificación que en la tradición clásica y escolástica existe entre el derecho paterno y

⁵² Cuando Las Casas se refiere al "padrastro" habla de los españoles conquistadores y encomenderos; por tanto, al sugerir que el rey otorgue marido a la colonia, plantea que los propios señores naturales pueden gobernar a sus súbditos. Al mismo tiempo postula que los indios americanos no deben ser considerados como perpetuos infantes sino como adultos; sin embargo, aunque demanda su reconocimiento no lo hace en condiciones de igualdad, ya que les atribuye una condición femenina que en orden jerárquico los posiciona en un lugar de subalternidad frente a la Corona y su representante legal y espiritual en América.

el derecho político⁵³, aun cuando en su obra general sea un ferviente cautivo del sueño medieval. Es preciso decir que, en este tema, Las Casas resulta ser absolutamente moderno, pues como señala Carole Pateman en su obra *El contrato sexual*:

El patriarcado hace mucho que dejó de ser paternal. La sociedad civil moderna no está estructurada según el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto que *varones*, o a los varones en tanto que *fraternidad*.. (Pateman, 1995: 12).

A la luz de lo postulado por Pateman resulta muy interesante que Fray Bartolomé no sostenga, como punto de partida para tratar la cuestión amerindia, el relato sobre el derecho paterno, ya que en alegatos que se desarrollan siglos más tarde -con los teóricos del "contrato" como Locke⁵⁴ y sus seguidores- encontramos posturas que sostienen que el derecho paterno y el político no son equiparables o iguales, pues este último tiene su origen en el contrato⁵⁵. Asimismo en los ataques al derecho paterno, planteados desde la tradición feminista occidental, se incorporan algunas teorías que sugieren que el derecho político tiene su génesis en el contrato conyugal o sexual, por tanto:

El derecho paterno es sólo una dimensión, y no la originaria, del derecho patriarcal. El poder del hombre en tanto padre deviene luego de que haya

⁵³ No son pocos los teólogos del siglo XVI que recurren a parábolas que para atribuir a: Dios, al rey y/o la Corona, derechos equiparables a los que tiene un padre respecto con los hijos, asignando a los pueblos americanos la calidad de infantes que requieren dicha tutela tanto en el ámbito espiritual como político. Pero también encontramos múltiples referencias que asemejan a la colonia con las mujeres y, por tanto, al enlace conyugal como una fuente de derechos sobre las féminas. Por ejemplo, según refiere Marcell Bataillon, para el padre Portilla -antillascaniano de la orden jesuita y asesor del virrey, que llega a América un año después de la muerte de Las Casas-, "Dios se porta con la humanidad de ambos mundos como un padre que tiene dos hijas: la una hermosa y discreta, 'la otra muy fea, lagañosa, tonta y bestial'. La primera no necesita dote para casarse. 'Pero a la fea, torpe, necia, desgraciada, no basta eso, sino darle una gran dote, muchas joyas, ropas ricas, suntuosas casas, y con todo eso Dios y ayuda'. La hija hermosa es la humanidad del viejo mundo, Europa y Asia, cuyos infieles, adornado con toda la gracia del cuerpo y el espíritu, atrajeron primero a los apóstoles. La hija fea es la indiana bárbara y viciosa, que nadie viniera a cristianizar si no fuera por el oro y plata de sus montañas, o por sus tierras fértiles y deliciosas" (Bataillon, 1976: 330).

⁵⁴ Véase Capítulo II de este libro.

⁵⁵ Véase Carole, Pateman, 1995. *El contrato sexual*. Anthropos-UAM. Barcelona. P. 11-12.

ejercido el derecho patriarcal como hombre (esposo) sobre una mujer (esposa)... [De esta forma] El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre y crea el *patriarcado fraternal* moderno" (Pateman, 1995: 12).

Quizá es demasiado riesgoso, y hasta forzado, intentar establecer nexos entre el teólogo dominico del siglo XVI y los posteriores teóricos del contrato, por ello, nuestro interés –en este momento– no reside en resaltar las posibles conexiones entre el pensamiento del teólogo dominicano y el de los filósofos *ius naturalistas* del siglo XVIII o las teóricas feministas del siglo XX, sino reconocer que en el discurso lascaniano también aparece una contradictoria apuesta de equivalencia entre los indios y las mujeres.

Aunque lo expuesto por Fray Bartolomé de Las Casas puede parecer una variante de las posturas que sobre el tema tienen Sepúlveda y Vitoria, debemos aclarar que en realidad no lo es. Muy probablemente lo que el fraile andaluz buscaba, al retomar la metáfora del Obispo de Santa María, era evidenciar que los indios americanos podían establecer relaciones políticas con la Corona en calidad de adultos. Lo cierto es que, aunque hubiera de fondo dicha intención, las relaciones adultas entre esposo/varón y esposa/mujer están, igualmente, atravesadas por formas de "protección" que no escapan de los esquemas de desigualdad, subordinación y dominio.

Ahora bien, aun cuando el primer Las Casas plantea una perspectiva asimilacionista (a la fe cristiana como horizonte de perfección y universalidad) y hasta feminizante del "Nuevo territorio" (al abrazar la posición de dotar marido a las indias americanas), al último Las Casas hay que leerlo con cuidadosa atención, ya que como Obispo de Chiapas no sólo desconoce las estructuras despóticas que sostenían el sistema de concesiones a los españoles, sino que asume la ambigüedad del

igualitarismo cristiano, por lo que, según Todorov, adopta “esa forma superior del igualitarismo que es el perspectivismo, donde cada quien se pone en relación con sus valores propios, en vez de confrontarse con un ideal único” (Todorov, 1989: 202); aunque cabe señalar que el cristianismo sigue apareciendo, en la obra del viejo Bartolomé, como un valor superior y éticamente universal.

La madurez que alcanza en sus últimos años el pensamiento lascaniano, permite al fraile andaluz romper con las interpretaciones que asumen que el poder político de los españoles proviene de su posición de padres/superiores frente a los indios/infantes/inferiores, y en lugar de ello reduce el conflicto entre indios y españoles a la antinomia: fiel/infiel. Su originalidad “estriba en que atribuye el polo valorizado (...) al otro [o sea, a los indios], y el desvalorizado a ‘nosotros’ (a los españoles)” (Todorov, 1989: 180). Y dado que la condición de infidelidad se puede modificar, es decir, no es absoluta ni permanente, entonces los indios tendrían la posibilidad de acceder a la civilidad en el momento en que por voluntad propia asumieran la fe cristiana⁵⁶.

En este sentido, Las Casas separa claramente la condición de herejía descrita por San Agustín (y utilizada como argumento por Sepúlveda para desacreditar a los indios) de la condición de infidelidad (atribuida a estos últimos)⁵⁷. Para el fraile dominicano:

(...) Sant Agustín habla de los herejes pertinaces y obstinados como más que el sol claro [si así decirse puede], parece por aquellas 48 y 50 epístolas que el doctor (Sepúlveda) allega para colorar su porfía. Escribe Sant Agustín al conde Bonifacio, devoto cristiano, mostrándole la diferencia que había de las herejías de los arrianos⁵⁸ a las de los donatistas⁵⁹, y dabale razón cómo

⁵⁶ Incluso Las Casas va más allá del caso indiano al sugerir que todos los pueblos puede ser civilizados si asumen la fe por medios pacíficos.

⁵⁷ La condición de herejía se atribuye a quienes teniendo el sacramento del bautismo se apartan del credo cristiano; mientras la infidelidad se remite a quienes no profesan la religión cristiana, es decir, no son creyente, pues no han adquirido sacramento alguno que los comprometa con la Iglesia y sus preceptos.

⁵⁸ “El arrianismo es el conjunto de doctrinas cristianas desarrolladas por Arrio, sacerdote de Alejandría, probablemente de origen libio, quien consideraba que Jesús de Nazaret no era Dios o

se quejaban los herejes de las leyes que los emperadores habían hecho contra ellos a petición de la Iglesia. Las cuales, aunque al presente les eran duras de sufrir, como los azotes a los frenéticos, pero después, cobrada la sanidad, conocido su error y convertidos, se gozaban en ellas... Luego poco vale al doctor traer contra los indios lo que Sant Agustín trae de los herejes, pues los herejes pueden ser por fuerza a la fe que por el bautismo prometieron, como ya sean súbditos de la Iglesia; *los indios no, porque no son súbditos, en tanto que el bautismo no recibieren, y así no son frenéticos, conviene a saber, obstinados y pertinaces*. Lo mismo decimos que no son hijos o muchachos mal criados, de aquellos que por azotes a la Iglesia incumba traerlos a la escuela, porque primero es necesario que por bautismo hijos de la Iglesia; pero mientras no son hijos, no incumbe ni puede la Iglesia por azotes y con violencia traerlos... sino por halagos y dulce, mansa, blanda, pacífica, amorosa y cristiana conversión, yendo a ellos como ovejas entre lobos, y no como lobos y ladrones robando entre mansísimas y simplicísimas, como tiene la Iglesia precepto de su príncipe, maestro y Redentor... (Las Casas, 1997: 381-383. Las cursivas no son del autor).

La posición asumida por Las Casas en la Controversia de Valladolid posiciona a los indios en un lugar prerrogativo altamente justificado por el fraile, ya que se les concede cierta autonomía para decidir -por voluntad propia- su inevitable incorporación al cristianismo sin que la Iglesia pueda hacer uso de estrategias punitivas (a través de la guerra y la violencia) contra otras poblaciones, como por ejemplo, del Oriente próximo y el Norte de África, que siendo practicantes de la fe cristiana pugnaban por incorporar nuevos dogmas de fe o erradicar otros.

Para el caso indiano, Fray Bartolomé ofrece argumentos convincentes para anular la vía militar como camino para la evangelización del "Nuevo Mundo" -pues se apega a la idea de que los indios guardan cualidades

parte de Dios, sino una creación de Dios. Una vez que la Iglesia tuvo aceptado como dogma la proposición opuesta, el arrianismo fue condenado como una herejía. El término, más allá de designar las doctrinas de Arrio, se utiliza para denominar aquellas doctrinas que expresen negación de la esencialidad crística (como Cristo) de Jesús, reducido a la condición de profeta extraordinario", véase: <http://es.wikipedia.org/wiki/Arrianismo>.

⁵⁹ "El donatismo fue un movimiento religioso cristiano iniciado en el siglo IV en Numidia (la actual Argelia), que nació como una reacción ante el relajamiento de las costumbres de los fieles. Iniciado por Donato, obispo de Cartago, en el norte de África, aseguraba que sólo aquellos sacerdotes cuya vida fuese intachable podían administrar los sacramentos, entre ellos el de la conversión del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo (eucaristía), y que los pecadores no podían ser miembros de la Iglesia", véase: <http://es.wikipedia.org/wiki/Donatismo>.

morales cercanas a los principios enseñados por Jesús-, pugnando así por un proceso de convencimiento, gentil y pacífico, como lo dicta el propio cristianismo.

Pero más allá de esto, para Tzvetan Todorov, lo relevante del maduro pensamiento lascaniano -expresado en los postulados de Valladolid- es que enfrenta dos componentes fundamentales de la civilización occidental: por un lado, el principio de desigualdad que proviene de la oposición amo/esclavo de la tradición Aristotélica, y por otro, el de la fe cristiana que nos remiten a la dicotomía creyente/no creyente, cristiano/no cristiano. "Ahora bien, cualquiera *puede* volverse cristiano: a las diferencias de hecho no corresponde diferencias de naturaleza", pero "(no) ocurre lo mismo en la oposición amo-esclavo derivada de Aristóteles", pues el esclavo es concebido como un ser esencialmente inferior, ya que "le falta, al menos parcialmente, la razón, que da la definición misma del hombre, y que no se puede adquirir a la manera de la fe" (Todorov, 1989: 173).

Y justo aquí es donde encontramos el punto medular del debate entre los teólogos revisados hasta ahora, pues mientras en Sepúlveda la desigualdad de los indios nos remite al orden de la naturaleza porque les falta la razón que otorga el estatus de "humano", para Vitoria ésta no se sostiene en exclusiva en el orden natural sino que se trata de una cuestión relativa al derecho civil o de gentes, es decir, a la incapacidad de los indios para autogobernarse. En cambio, el segundo Las Casas -en su calidad de Obispo de Chiapas- plantea *la igualdad como base de toda política humana*, ya que:

las leyes y reglas naturales, así como los derechos de los hombres, son comunes a todas las naciones, cristiana y gentil, cualquiera que sea su religión, su ley, su color o su condición, sin que se puedan establecer diferencias entre ellas. Incluso da un paso más, que consiste no sólo en afirmar la igualdad abstracta, sino en precisar que se trata efectivamente de

una igualdad entre *nosotros* y los *otros*, españoles e indios... (Todorov, 1997: 174).

Y por ello, el teólogo dominico declara en la *De Regia Potestate*:

Ningún rey o gobernante, por muy supremo que sea, puede ordenar o mandar nada concerniente a la república (*republicam*), en perjuicio o detrimento del pueblo (*populi*) o de los súbditos, sin haber tenido el consenso (*consensum*) de ellos, en forma lícita y debida. De otra manera no valdría (*valet*) por derecho. (...) Nadie puede legítimamente (*legitime*) (...) inferir perjuicio alguno a la libertad de sus pueblos (*liberati populorum suorum*); si alguien decidiera en contra de la común utilidad del pueblo, sin contar con el consenso del pueblo (*consensu populi*), serían nulas dichas decisiones. La libertad (*libertas*) es lo más precioso y estimable que un pueblo libre pueda tener (Las Casas, citado por Dussel, 2007: 205).

Sabemos que Fray Bartolomé de Las Casas se distancia abiertamente de las bases argumentativas aristotélicas presentadas por su correligionario Ginés de Sepúlveda, así como de la interpretación que Francisco de Vitoria hace del filósofo griego. En la conocida *Controversia de Valladolid*, el Obispo de Chiapas intentó demostrar que los postulados de Aristóteles no podían ser aplicados al caso americano, y en uno de sus discursos (pronunciados entre 1550 y 1551) manifiesta:

Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo.' (...) Aristóteles, (...) aunque en verdad fue un gran filósofo, no fue digno de llegar mediante sus elucubraciones a Dios a través de reconocimiento de la verdadera fe (Las Casas, citado por Todorov, 1989: 173).

Las Casas rechazó tajantemente la creencia de que los indios fueran inferiores a los españoles por naturaleza, o que se les considerara criaturas sin entendimiento que debían ser tratados como infantes o bárbaros. Incluso sostuvo la idea de que los amerindios podían "compararse muy favorablemente con los pueblos de la Antigüedad (...) (y) que en algunos aspectos los indios eran superiores a los españoles" (Hanke, 1997: XVII-XVIII).

En sus apreciaciones sobre la humanidad del indio nuestro autor presenta argumentos inexpugnables; por ejemplo, en relación al tan controvertido tema del sacrificio humano -que utilizara Sepúlveda como prueba para no reconocer a los indios como seres humanos con plenos derechos y para justificar la guerra de conquista-, el Obispo de Chiapas señala que:

(...) no hubo nación en el mundo, o muy pocas menos de todas (y la misma España, como muestra Strabo, libro 3, *de situ orbis*) que no usase ofrecer a los dioses sacrificio de víctimas humanas, inducidos por la razón natural. Porque a Dios eso y más se debe por todos los hombres, y aunque estudie el doctor (Sepúlveda) algunos más días de propósitos de los que ha estudiado, no habrá evidencia que sacrificar hombres a Dios verdadero (o falso, si es por verdadero estimado) sea contra ley natural, *scelus, a omni lege positiva divina vel humana* (Las Casas, 1997: 401).

Tal como menciona Tzvetan Todorov, el teólogo andaluz expone una faceta del sacrificio humano que lo hace menos distante y ajeno a los europeos, ya que esta práctica no está ausente en la historia de occidente y de la religión cristiana. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, Dios ordena a Abraham sacrificar a su primogénito⁶⁰, y en la Carta a los hebreos se dice: "Por la fe, Abraham fue a sacrificar a Isaac cuando Dios lo sometió a prueba. Ofreció a su hijo único, el que era precisamente la garantía de las promesas de Dios..." (Citado por Hinkelammert, 1991: 30).

Del mismo modo, "Las Casas recordaría que, después de todo, Jesús había sido sacrificado por Dios Padre, y que los primeros cristianos

⁶⁰ Para Franz Hinkelammert: "La historia de Abraham, aunque probablemente es efectivamente histórica, cumple la función de un mito fundante de toda una estructura social. Tiene un sentido moderno, porque sostiene la ambigüedad. Se puede leer desde el punto de vista de la clase dominante, y se puede leer desde el punto de vista de la liberación frente a la opresión. El mito griego no tienen esta ambigüedad. En la tradición griega no hay ningún Abraham que afirme su libertad al *no* matar a su hijo. Como mito fundante es mito de poder y nada más. El mito de Abraham en cambio sirve a la dominación y la protesta a la vez, y es constantemente invertido y reinvertido. Posteriormente la declaración de la igualdad de los hombres a partir del siglo XVI, pasa algo muy parecido. Se puede leer también desde los dos lados, y se hace eso"

estaban igualmente obligados a hacerlo si no querían renunciar a su fe...". De esta forma explica que el sacrificio humano "no sólo es aceptable por razones de fe, sino también en derecho" (Todorov, 1989: 197).

Para Todorov, los argumentos de Fray Bartolomé de Las Casas sobre el acto sacrificial presentados en Valladolid son en suma relevantes, ya que su comprensión proviene de cuatro razonamientos *a priori* de la naturaleza humana:

1. Todo ser humano tienen un conocimiento intuitivo de Dios, es decir, de "algo que está por encima y es mejor que todas las cosas".
2. Los hombres adoran a Dios según sus capacidades y a su manera, tratando siempre de hacerlo lo mejor que puedan.
3. La mejor prueba que uno puede dar de su amor a Dios consiste en ofrecerle lo máspreciado que tiene, es decir, la vida humana misma. Es el meollo del argumento, y Las Casas se expresa de la manera siguiente: "El modo principal de reverencia a Dios es ofrecer sacrificios, acto éste único por el que demostramos que aquel a quien los ofrecemos es Dios y nosotros sus súbditos agradecidos. Además la naturaleza nos enseña que es justísimo que ofrezcamos a Dios, de quien por tantos motivos nos reconocemos deudores... Ahora bien, según la verdad y juicio humanos, ninguna cosa hay para los hombres más importante y preciosa que su vida. Luego, la propia naturaleza enseña y dicta a aquellos que carecen de la fe, gracia y doctrina, no habiendo una ley positiva que ordene lo contrario, y encontrándose éstos dentro de los límites de la luz natural, que deben inmolar víctimas humanas al Dios verdadero o falso, si es tenido por verdadero, para que al ofrecerle así la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos".
4. Así pues, el sacrificio existe por la fuerza de la ley natural, y sus formas serían fijadas por las leyes humanas, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza del objeto sacrificado (Todorov, 1989: 199-200).

Según Todorov, con estos presupuestos se introduce el "perspectivismo" en el corazón mismo de la religión y se abren las puertas para reconocer que, aun cuando los dioses venerados por los nativos americanos no sean verdaderos, existe en estos un sentimiento religioso que los acerca -desde caminos sólo válidos para sus

(Hinkelammert, 1991: 22). Véase Franz J. Hinkelammert, 1991. *La fe de Abraham y el Edipo*

practicantes- a la divinidad. O sea, en los planteamientos del viejo Las Casas se establece que la religiosidad no puede ser definida desde ideales absolutos y universales sino desde los valores que cada uno tiene para acercarse a Dios por la ruta más conveniente.

Sin duda, como señala nuestro autor, "(l)a parte presupuesta de su razonamiento es también el elemento más radical (más que lo que dice del sacrificio mismo)", ya que al posicionarse en el lugar de la defensa de los indios contra los excesos de los españoles -primero de los conquistadores y después de los encomenderos-, "Las Casas se ve llevado a modificar su posición (previa) y a ilustrar por esta misma razón una variante de amor que tiene por el otro; un amor que ya no es asimilacionista sino distributivo en cierta forma (...)" (Todorov, 1989: 200-201).

Al llevar este sentido general al caso de la alteridad, Todorov considera que en el pensamiento lascaniano también se pone en evidencia la relatividad del concepto de "barbarie". Para Las Casas un hombre es bárbaro del otro en el momento mismo en que utiliza una lengua que ese otro no conoce⁶¹:

Lo mismo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera del habla, cuando uno no pronuncia bien la lengua del otro [...]; y ésta fue la primera ocasión, según Estrabón, en el libro 14, que se tuvo para llamar los griegos a otras gente bárbaras, convienen a saber, porque no pronunciaban bien, sino rudamente y con defecto, la lengua griega; y de esta manera no hay hombre ni nación alguna que no lo sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro... Y así, éstas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas, también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros (Las Casas, citado por Todorov, 1989: 201-202).

Occidental. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Costa Rica.
⁶¹ Véase Todorov, *op cit.*, p. 201-202.

Como se observa, uno es bárbaro del otro porque se presenta como un extraño⁶², en este sentido, resulta preciso posicionarse en el lugar del "otro" para conocerlo y reconocerlo desde su propia perspectiva y visión de mundo. Esta es una postura dialógica que contradice todo principio plasmados en algunos postulados de los teólogos revisados hasta ahora (y del primer Las Casas), que niegan todo contacto con el otro/extraño.

Tenemos pues ante nosotros un discurso (sin duda tardío en el pensamiento lascaniano) que lleva al viejo Obispo de Chiapas a adoptar posiciones políticas radicales que lo confrontan directamente con los intereses coloniales, pues como sugiere Immanuel Wallerstein: "Las Casas estaba presentando un argumento de la equivalencia moral general de todos los sistemas sociales, al punto que no existe una jerarquía natural entre ellos que justificara el régimen colonial" (Wallerstein, 2007: 21).

Sin duda, el viejo Las Casas fue en extremo coherente con sus posturas políticas y teológicas, por lo que sostuvo que los reinos y señoríos de las Indias que estaban a cargo de españoles eran producto de la usurpación, y por tanto, todas las concesiones que los peninsulares tenían sobre los amerindios eran abiertas violaciones a la ley natural y divina, es decir, graves pecados mortales. De tal suerte que las encomiendas, los repartimientos y los gobiernos impuestos a los nativos americanos fueron concebidos por el fraile como productos de la tiranía.⁶³ Recordemos que no son pocas las solicitudes que como Obispo

⁶² Para Tzvetan Todorov, "El radicalismo de Las Casas le impide toda solución intermedia, o afirma como en la etapa anterior (es decir, en su época de juventud y madurez), la existencia de una sola religión verdadera, la cual lo lleva inevitablemente a equipar a los indios con una fase anterior, y por lo tanto inferior, de la evolución de los europeos, o, como lo hace en su vejez, acepta la coexistencia de ideales y valores, rechaza todo sentido no relativo de la palabra 'bárbaro', y por lo tanto, toda evolución" (Todorov, 1989: 202).

⁶³ "Al endilgar el epíteto de tiranos a los conquistadores y de tiranía al gobierno que ellos crearon, las Casas citaba la *Política* y la *Ética* de Aristóteles, invocaba la distinción entre el verdadero monarca y el tirano establecida en *De regimine principum*, panfleto atribuido a Santo Tomás de Aquino, y en su última obra se refería al tratado sobre la tiranía del jurista italiano

de Chiapas hace al Rey de España para hacer desaparecer las encomiendas.

Pero, como bien señala Marcell Bataillon, "el punto culminante, escandaloso, del indigenismo lascaniano consiste en negarse a justificar la guerra contra los indios..." (Bataillon, 1976: 23). En este sentido, vale señalar algunas consideraciones sobre el debate que mantuvo ante su congregación con relación a la guerra de conquista en América durante la Controversia de Valladolid, pues con ello se distancia ineludiblemente del pensamiento jurídico del catedrático de Salamantino, Francisco de Vitoria y, por supuesto, se opone de forma tajante al doctor Juan Ginés de Sepúlveda.

En la réplicas que Fray Bartolomé de Las Casas hace a las doce objeciones de Sepúlveda contra el *Sumario* de la *Apología*, manifiesta que: "todas las guerras que llamaron de conquista fueron y son injustísimas, y de propios tiranos" (Las Casas, citado por Yáñez, 2001: 22), porque ningún creyente puede lícitamente defender la fe cristiana, ni la autoridad del rey de España, llenando los campos de sangre inocente; por lo que las guerras de conquista difaman y desautorizan a la Sede Apostólica y al verdadero Dios.⁶⁴

Para el teólogo andaluz, el título y señorío del Rey:

...no se funda entrando en aquellas tierras y gentes robando, y matando, y tiranizando con el color de predicar la fe, como han hecho y entrado los tiranos que han destruido aquel orbe con tan-cruel y universal matanza de tan numerosa multitud de inocentes, sino en la pacífica, dulce y amorosa

Bartolus de Sassoferato. Todas estas obras distinguían entre el gobierno legítimo, cuya meta es el bienestar del pueblo, y los gobernantes ilegales que toman el poder sin consentimiento y cuya meta es su propio provecho personal, generalmente alcanzado a expensas de sus súbditos. Pero debe subrayarse que en el uso del español de la época, la palabra 'tirano' se aplicaba a las cabecillas de las rebeliones contra la autoridad real... Las Casas que disociaba siempre a los Reyes Católicos de los hechos de los ministros y gobernantes individuales, definía por consiguiente a los conquistadores como meros rebeldes que usurpaban el poder despreciando la autoridad real y a expensas de los derechos naturales de los príncipes indios. Las encomiendas, al igual que la conquista, quedaba también condenada como usurpación, como una derogación a la vez de la prerrogativa real y de la libertad de los indios" (Brading, 2003: 59-60).

⁶⁴ Véase Las Casas, *op cit.*, p. 333 y 334.

evangelizada predicación, introducción, fundación y asiento no fingido de la fe y del principado de Jesucristo. Quien otro título a los reyes nuestros señores dar quiere par conseguir el principado supremo de aquellas Indias, gran crueldad es la suya; ofensor es de Dios, infiel a su rey; enemigo es de las nación española, porque perniciosamente la engaña... (Las Casas, 1997: 333-334).

Las Casas concluye que se debe ofrecer a los pueblos infieles primero el Evangelio antes que la guerra, y reconoce que la Iglesia tiene poder y autoridad para eliminar cualquier obstáculo que impida la evangelización de quienes desean acercarse voluntariamente a Cristo; pero ni la Sede Apostólica ni cristiano alguno pueden obligar a los infieles a escuchar su fe por medio de la fuerza. De tal suerte que no existe nada que justifique la intervención militar en los "Nuevos territorios", cuanto y más -como asegura el fraile- si los amerindios están dispuestos a escucharla. Incluso llega a plantear que "los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, e los cristianos una ni ninguna tuvieron justa contra los indios" (Las Casas, 1997: 37).

Si bien es cierto que, como Vitoria, Las Casas reconoce que la guerra sólo puede hacerse por injuria o daño -tal como se establece en el Evangelio-, el fraile dominico considera que no existe motivo alguno para guerrear contra los indios y, por tanto, los repartimientos y las encomiendas que resultaron de la guerra de conquista no son legítimos.

Según Marcel Bataillon, Fray Bartolomé de Las Casas:

Sigue fácilmente la discusión de títulos "ilegítimos" que Vitoria empieza por destruir sin miramientos hacia los supuestos derechos del emperador y del papa, pero cuando aborda la cuestión de los títulos que Vitoria reconoce como "legítimos" se decepciona al ver que se fundan sobre hechos hipotéticos que, de ser ciertos (los españoles llegan pacíficamente para comerciar y son recibidos belicosamente por los indígenas), *podrían justificar* una guerra defensiva. Vitoria no dice como lo gritaría (el viejo) Las Casas que estas hipótesis son irreales y que no pueden considerarse realizadas más que por los conquistadores o por un Sepúlveda (Bataillon, 1976: 22).

En síntesis, para Las Casas la conquista de América fue una verdadera masacre, una guerra de barbarie. En este sentido, el teólogo dominico refiere el genocidio como una de los dos métodos que utilizaron los españoles en la conquista de Nuestramérica. Transcribimos un fragmento de su obra que puede ser esclarecedor al respecto:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá [en América] han pasado, que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después de que han muerto todos los que podían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o salir de los tormentos que padecen como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más ruda y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos formas de tiranía infernal se redicen e se resuelven, o subalternan como a géneros, todas las otras diversas o varias de asoltar aquellas gentes, que son infinitas (Las Casas, 1997: 21. El subrayado y las negritas no son del autor).

De este planteamiento se desprenden algunas consideraciones que vale la pena puntualizar. Al definir las dos maneras en que los conquistadores intentaron someter a los indios para anexarlos al control de la Corona Española, Fray Bartolomé de Las Casas está describiendo también dos hechos sobre los que descansa el colonialismo y el sistema-mundo-moderno. En primer lugar, el relativo a las guerras de genocidio; y en segundo, el que se refiere al sometimiento de mozos y mujeres, pues -como señala nuestro autor- generalmente en las guerras no se deja vivo más que al que se considera inferior en fuerza o entendimiento, es decir, a los más débiles e inofensivos.

Dada las implicaciones que tienen estos supuestos para el presente estudio, nos detendremos en su análisis.

Respecto a la dimensión de la violencia genocida que se desata con las guerras de conquista en Nuestramérica, Breny Mendoza, en su artículo: "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un

enunciado desde Latinoamérica no occidental”, hace un planteamiento central que nos parece pertinente reproducir en estas páginas:

Irónicamente, el reconocimiento español de la humanidad de los amerindios, y por ende, de su capacidad de conversión hacia el cristianismo dio origen a la ética insensata (la antítesis de la ética de la no violencia) que ha caracterizado el mundo colonial desde entonces. El “no matarás” del Antiguo Testamento perdió su poder de mandamiento en la América española al ser suplantado por el asesinato “justificado” de aquellos no cristianos que se “resistían” a la conversión. Matar se volvió el acto “civilizador” que prometía redención a aquellos que asesinaban al servicio de la misión evangelizadora, a la misma vez que exoneraba a los asesinos del miedo a la prohibición (a Dios) y del temor de convertirse en asesinos. Ligado al objetivo de conversión que la Iglesia autorizaba, el proyecto de colonización se convertía en una licencia para matar. Proyectando la culpabilidad del asesino hacia el asesinado, los objetivos de la conversión le brindaban al colonizador un bálsamo protector que reafirmaba la superioridad euro-cristiana mientras constituía a los amerindios como eternamente muertos, eligiendo ellos mismos existir fuera de los confines de la salvación. “Rechazando” la posibilidad de la vida eterna, los amerindios se supone repudiaban el estatus del “verdadero humano”. En este confuso panorama, los amerindios elegían permanecer siendo subhumanos, colocándose fuera las supuestas preocupaciones legítimas del cristianismo como la moralidad y la justicia. Esta lógica confusa no tuvo su fin en el siglo dieciséis... (Mendoza, 2007: 90-91. El subrayado no es de la autora).

Por lo expuesto en la cita anterior, no resulta difícil concluir que los discursos teológicos del siglo XVI sobre las guerras de conquista en Nuestramérica, develan un acto de violencia genocida “justificado” sobre una nueva ética moderna (y colonizadora) en ciernes. Y en este sentido, el pensamiento tardío de Bartolomé de las Casas da al clavo respecto a elementos que configuran el sistema-mundo-colonial-moderno: la violencia destructiva y genocida⁶⁵ (como el lado oscuro de la

⁶⁵ Enrique Dussel, aborda el tema de la violencia de carácter ritual que configura el mito de la modernidad, el cual se expresa claramente en “la relación conquista de (nuestra) América y la Europa moderna (que) permite una nueva definición, una nueva visión global de la modernidad, que muestra no sólo su lado emancipador sino también su costado destructivo y genocida” (Dussel, 2001: 68). Véase: 2001. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo/Duke University. Buenos Aires. Pp. 59-70.

modernidad) que se articula simbióticamente con el proceso de bestialización y feminización de esos "otros": los indios y las poblaciones de origen africano (que fueron arrancadas de sus territorios para traerlos como esclavos a tierras Americanas).

El segundo planteamiento de Las Casas respecto a prácticas y hechos históricos de la conquista resulta ser por de más relevante, ya que nos posiciona en otro horizonte de análisis: el concerniente a la concepción que construyen los conquistadores sobre los indios y las mujeres como *subhumanos*, a decir, "sujeto mutilados", incompletos: **feminizados**; lo cual se tradujo en actos reales de sometimiento, con implicaciones históricas de un claro carácter misógino que -como menciona Breny Mendoza- van más allá del siglo XVI.

El círculo no podría ser más redondo, pero el problema relativo a la colonización de América y la pretendida "(des)humanización" de los indios, no es tan simple como podría pensarse. La construcción discursiva de lo "otro" indiano se enfrentó y articuló a una experiencia real de genocidio y misoginia, que -desde múltiples y diversos métodos- implicó "la destrucción de las sociedades y de las culturas aborígenes (y) la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un patrón de poder configurado" también por la idea de "raza"⁶⁶ (Quijano, 2001: 119).

En la revisión de los planteamientos suscritos por Sepúlveda y Vitoria se identifican los elementos discursivos que justifican y promueven la bestialización (esclavitud) y feminización de los amerindios (al

⁶⁶ Según refiere Aníbal Quijano, "La idea de 'raza' venía, probablemente, formándose durante las guerras llamadas de 'Reconquista' en la península ibérica. En esas guerras, los cristianos de la contrarreforma amalgamaron en su percepción las diferencias religiosas con las fenotípicas. Es difícil explicar de otro modo las exigencias de 'certificados de limpieza de sangre' que los vencedores establecieron contra los musulmanes y judíos. Pero como sede y fuente de relaciones sociales y culturales concretas fundadas en diferencias biológicas, la idea de 'raza' se construyó junto con América, como parte de y en el mismo movimiento histórico que el mundo del capitalismo colonial, junto con Europa como centro de ese nuevo mundo y con la modernidad" (Referencia a pie de nota: Quijano, 2001: 20). Al respecto, véase: Aníbal Quijano, "Etnia, Raza y

considerarlos menores de edad con necesidades de tutela perpetua), pero con el viejo Las Casas se explicita -en términos de experiencia histórica- un hecho que también feminiza a la población Nuestroamericana, pues como método de conquista se exterminaron a pueblos enteros y sólo se dejaron vivos a quienes se consideraba inferiores o bestiales, o sea, sirvientes y mujeres.

Así, las mujeres y los indios no pertenecen al ideal de *sujeto* que se establece con la conquista de los "nuevos territorios", no sólo porque no les otorgaron su acceso a éste sino porque las poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas construyeron (y siguen haciéndolo) múltiples formas de oponer resistencias a los patrones de dominación inoculados por los conquistadores y colonizadores.

Por ahora, basta decir que a la luz de lo expuesto, consideramos que la FEMINIZACIÓN -discursiva y pragmática- de lo indio es el paso necesario para construir al "nuevo y moderno 'actor político' que eran los indígenas americanos, ciudadanos (potenciales) de la periferia colonial de la naciente Modernidad" (Dussel, 2007: 205), entendido como *sujeto* racializado y -sobretudo- feminizado.

Es decir, la "des-humanización" de los y las nativas americanas está mucho más cercano a la experiencia moderna (y actual), porque no sólo nos remite a la idea de lo "No-Humano" sino a la gradación vertical de la humanidad por condición de raza en su cruce con el sexo/género. Yendo más lejos aun, nos atrevemos a postular que el proceso de feminización de lo indio fue fundamental en la génesis del sistema-mundo-moderno-colonial, no sólo como una consecuencia circunstancial sino como un elemento **constitutivo** del mismo, tal como lo desarrollaremos adelante.

Nación. Cuestiones abiertas", en José Carlos Mariategui y Europa, el otro descubrimiento. Ed. Amauta. Lima, Perú.

1.2 El debate sobre los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización

La privación de (ciertos o todos) los derechos a la población nativa del "Nuevo mundo" (por cuestiones de ley natural, jurídica o moral), sin duda es un punto de disputa entre los teólogos revisados con anterioridad. Desde diversas comprensiones y argumentos nuestros autores llegan a la misma interrogante: ¿pueden los amerindios ser reconocidos como "seres humanos" con plenos derechos teológicos y jurídicos?⁶⁷ Y si así fuese, ¿en qué condiciones accederían al constructo "sujeto" en la dimensión espiritual, legal, política y/o social?

Los teólogos adscritos a la orden dominicana recurren a diversos planteamientos para explicar la naturaleza del indio, las posturas van desde el reconocimiento a su *posible* humanidad hasta la afirmación de su animalidad o barbarie, y desde allí debaten sobre: a) la legitimidad de la conquista; b) los métodos utilizados por los peninsulares (es decir, la justeza de la guerra, que como contraparte tiene el planteamiento de la evangelización pacífica); y c) el reconocimiento, o no, de las estructuras despóticas de organización política y social en las colonias americanas (las encomiendas, los repartimientos y los gobiernos impuestos desde España), las cuales resultan de la particular posición que abraza cada autor.

Sin embargo en todos los pensadores revisados encontramos ciertos supuestos que constituyen la base misma del proyecto civilizador occidental, es decir, de la modernidad con su *ethos universalizante*. Sus

⁶⁷ Vale resaltar que Nelson Maldonado-Torres, en el artículo que lleva por título: "Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" (2007), desarrolla –desde una análisis deconstructivo de la epistemología cartesiana y la ontología heideggeriana– argumentos muy sólidos respecto a cómo el escepticismo misantrópico (entendido como sospecha sobre la humanidad de los "otros" colonizados), el racismo y la exclusión ontológica son los fundamentos de la colonialidad del ser y del saber. En este sentido plantea que: "A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados..." (2007: 145).

posturas no son casuales, en realidad son el espejo de un complejo proceso de formación discursiva de la colonialidad en América que se articula alrededor de ciertos presupuestos categóricos que de *facto* niegan al indio su calidad de "sujeto" con plenos derechos, envistiéndolo desde una identidad negativa (como en el caso de Sepúlveda) o súper-positiva (como en el primer Las Casas), que a fin de cuentas separa (despoja) de sus identidades originales a los amerindios para posicionarlos en el lugar de un "otro" negado y subordinado.⁶⁸

A pesar de las claras diferencias que encontramos en los planteamientos de los teólogos revisados, identificamos tres tópicos que se encuentran íntimamente ligados al debate y a los discursos que se construyen alrededor de la conquista: la esclavitud (bestialización), la racialización (de las poblaciones colonizadas) y la feminización de los indios (que incorpora el sexismo y la misoginia); elementos que dan cuenta de la configuración de los patrones poder y dominación que, desde entonces -y en adelante-, estructurarían al sistema-mundo-moderno-colonial.⁶⁹

Al inicio de este primer capítulo mencionamos que Ginés de Sepúlveda, como principal partidario de la "desigualdad-inferioridad-bestialización" de los indios⁷⁰, consideraba que los naturales americanos no reunían las condiciones necesarias para ser tratados como *gentes* (o sea, "sujetos"), ni para ostentar los derechos correspondientes, por lo que estaban destinados al trato que tiene un amo sobre un esclavo. Su

⁶⁸ Para Aníbal Quijano, la distribución de estas identidades sociales (encubiertas) es "el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada periodo, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género (Quijano, 2001: 121).

⁶⁹ Sobre los patrones de poder y dominación que se configuran desde la conquista de América, véase también Aníbal Quijano, 2001. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*, en Walter D. Mignolo (Comp.), "Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo", Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires. Pp. 117-131.

condición de no-humanos (de bárbaros o bestias) los condenaba a la servidumbre frente a quienes estaban dotados de virtudes y prudencia, quedando inevitablemente sometidos a los que sí eran "sujetos": los españoles/occidentales, mismos que los guiarían en el camino de la civilidad. Y si los indios se negaban a dicha servidumbre sólo tendrían como opción el exterminio, pues su condición de barbarie es era un "peligro para la civilización".⁷¹

Sepúlveda formuló un paralelismo entre los indios, las mujeres y los niños, con el objeto de evidenciar y justificar la supuesta incapacidad de los naturales americanos para representarse a sí mismos; de tal suerte que la correspondencia de dominio/subordinación que nuestro autor establece entre españoles e indios deviene de la equivalencia existente en las relaciones (desiguales) entre varones y mujeres, y/o adultos e infantes.

Para validar su postura frente al problema indiano, Sepúlveda tuvo que *feminizar* al indio⁷² (en el discurso) y anularlo como *sujeto*, dotándolo de características aptas sólo para la servidumbre. Esto que llamamos *feminización del indio*⁷³, sin duda, sintetiza el hecho mismo de

⁷⁰ Sobre el carácter esclavista del discurso de Sepúlveda véase: Enrique Dussel, 2007. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta. Madrid, España.

⁷¹ Para Enrique Dussel los argumentos de autores europeos -que van de Ginés de Sepúlveda hasta Locke y Hegel- se sintetizan en las siguientes premisas: "a) nosotros tenemos 'reglas de razón' que son las reglas 'humanas' en general (simplemente por ser las 'nuestras'); b) el Otro es bárbaro porque no cumple con estas 'reglas de razón'; sus reglas no son 'reglas' racionales; por no tener 'reglas' racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no-humano en sentido pleno) no tienen derechos; es más, es un peligro para la civilización, d) y como a todo peligro debe eliminársele como a un 'perro rabioso' (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o 'sanarlo' de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alternativa*. Lo que se niega no es 'otra razón' sino la 'razón del Otro'. De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una 'guerra justa'" (Dussel, 2007: 196).

⁷² Nos referimos al proceso de *feminización* y no de *infantilización* del indio porque la condición de infante es de carácter transitorio -en tanto que el niño tarde o temprano accede a la edad adulta, momento en el que se pierde la tutela paterna-, mientras la condición de las féminas es permanente, pues aun llegada la edad adulta permanecen atadas a la "protección"/dependencia del varón/adulto, ahora en su calidad de esposa.

⁷³ Véase apartado: 1.1.1 Juan Ginés de Sepúlveda, de este libro.

que el "carácter bestial del indio" se ve equiparado/intercambiado por el de SER MUJER, cuya condición de tutela es perpetua y permanente.

A diferencia de Sepúlveda, tanto en Vitoria como en el primer Las Casas encontramos planteamientos claramente colonialistas, pues vale más un indio con derechos restringidos que sin ellos, ya que al indio con derechos se le puede controlar o privar de ellos, mientras que al indio sin derecho sólo se le puede tratar como esclavo, condición que ambos autores descartan de inicio.

Tzvetan Todorov lo apunta de esta manera:

Las Casas y los otros defensores de los indios no son hostiles a la expansión española; pero prefieren una de sus formas a la otra. Llamemos a cada una con un nombre familiar (aun si esos nombres no son exactos históricamente): están en la ideología *colonialista*, contra la ideología *esclavista*. El esclavismo reduce al otro al nivel de objeto, lo cual se manifiesta en todos los casos de comportamiento en que los indios son tratados como algo menos que hombres...

Pero esta forma de utilizar a los hombres evidentemente no es la más redituable. Si, en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena -un sujeto intermedio- y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos. De esta transformación vienen dos preocupaciones adicionales...

La eficacia del colonialismo es superior a la del esclavismo; eso es, por lo menos, lo que podemos comprobar hoy en día (Todorov, 1989: 188-189).

Recordemos que ni Vitoria ni el primer Las Casas⁷⁴ son seguidores de la esclavitud del indio, por lo que en estos autores hay una inclinación al colonialismo en menoscabo del esclavismo.⁷⁵

⁷⁴ Recordemos que para Las Casas es "ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar a los indios predicándoles el cristianismo" (Dussel, 2007: 206).

⁷⁵ Al respecto, Breny Mendoza señala que diversos historiadores han interpretaban que el formal reconocimiento de los indios como humanos (Bula papal de 1537) es parte del proceso de legitimación de la ocupación colonial a través del pretexto de la evangelización, pues: "Se pensaba que los seres que eran considerados como bestias no podían ser elegidos para la conversión y solo "seres irracionales" podían calificar como "esclavos naturales", según las designaciones aristotélicas. De esta manera, para que los amerindios pudieran ser convertidos, civilizados o colonizados con legitimidad, debían ser concebidos ontológicamente según la concepción de ser humano preestablecida (Mignolo, 2000).

En otra coordenada hay que señalar que Sepúlveda como Vitoria y el primer Las Casas, se posicionan en un lugar de enunciación donde (ellos) son los portadores de la razón y la verdad, la cual es absoluta y aplicable a toda la humanidad. Por ejemplo, para Todorov el principal problema en el primer Las Casas es que la afirmación sobre la "igualdad de los hombres", que permite al fraile dominico posicionar a los indios como verdaderos hombres, "se hace en nombre de una religión particular, el cristianismo, sin que se reconozca tal particularismo". Para nuestro autor hay "un peligro potencial de ver que se afirme, no sólo la naturaleza humana de los indios, sino también la 'naturaleza cristiana'" (Todorov, 1989: 14). En este sentido, plantea que si bien en el discurso de Las Casas se habla de reglas y leyes naturales y de derechos de gentes, el problema central está en:

¿quién decide sobre qué es natural en materia de leyes y de derechos? ¿No será la religión cristiana? (Y) puesto que el cristianismo es universalista, implica un in-diferencia esencial de todos los seres humanos... Así pues, en una primera etapa Las Casas comprueba que, desde el punto de vista doctrinario la religión cristiana *puede* ser adoptada por todos... Pero inmediatamente después va afirmar que todas las naciones están destinadas a la religión cristiana, y da así el paso que separa la potencia del acto... (Todorov, 1989: 174-175).

Por ello es que Las Casas sostiene que los indios americanos están provistos de rasgos cristianos (en condición "salvaje") y que deben

Otros historiadores han interpretado la "humanización" de los amerindios como un intento de ponerle fin al genocidio, no por la identificación española con el sufrimiento humano de sus víctimas, sino por motivaciones cínicas como el interés en conservar la enorme reserva de mano de obra que ofrecía la masa indígena y como medio para reducir la riqueza y el poder que los *encomenderos* acumulaban por su absoluto control de la fuerza laboral amerindia y las nuevas tierras "descubiertas". No obstante, en vez de restaurar la dignidad humana del amerindio, la "humanización" del amerindio, de acuerdo con los designios del Vaticano y los monarcas españoles acabó fortaleciendo el "derecho" de los españoles sobre las tierras, recursos y el trabajo del Nuevo Mundo. El sistema de explotación de la encomienda permaneció en pie aun después de los debates de "los derechos de las gentes." La fuerza laboral indígena fue adjudicada a los colonizadores españoles para su usufructo, siempre y cuando se evangelizara a los encomendados a cambio de su trabajo. El "reconocimiento de la humanidad" de los amerindios a su vez, incrementó la demanda de esclavos africanos en las colonias españolas" (Mendoza, 2007:88-89).

reconocerseles como pre-condición para adquirir la cristiandad, pues sólo les falta conocer la fe por medio de los predicantes españoles.

Si bien, el último Las Casas fue implacable en su intento por alcanzar el reconocimiento del otro/indio⁷⁶, sigue considerando al cristianismo como un valor supremo, universal y civilizante, hasta su muerte. En este sentido, tal como señala Todorov:

(Bartolomé de Las Casas) Dejó un cuadro imborrable de la destrucción de los indios, y cada una de las líneas que han sido dedicadas desde entonces incluyendo éstas- le debe algo. Nadie supo como él, con la misma abnegación, dedicar una inmensa energía y medio siglo de su vida a mejorar la suerte de los *otros*. Pero el reconocer que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios es efectivamente una ideología colonialista no mengua en nada la grandeza del personaje, sino al contrario. Justamente porque no podemos de dejar de admirar al hombre, importa juzgar con lucidez su política (Todorov, 1989: 186).

En Ginés de Sepúlveda la cuestión del eurocentrismo es todavía más clara. Desde la perspectiva de Enrique Dussel los argumentos del fraile dominicano son *tautológicos* porque:

...la definición europea de probidad, inteligencia virtud o humanidad necesariamente difiere de las otras culturas. Declarar no humanos los contenidos de humanidad de otra cultura (identificando los propios contenidos culturales con la universalidad de la humanidad como tal) significa poder declarar inhumanas todas las otras culturas por ser otras, y por ello siempre se podría legitimar la justicia de una guerra contra los miembros de todas las otras culturas excepto de la propia (Dussel, 2007: 197).

El relato de Sepúlveda proporciona claras razones eurocéntricas para reservar el término "sujeto" sólo a los españoles/europeos/varones/blancos y cristianos, y -por tanto- negar al otro/indio (feminizado e infiel) su calidad de "humano" con capacidades asociadas a la civilidad.

⁷⁶ La visión tardía de Las Casas sobre el problema indiano resulta absolutamente relevante, aunque -hay que decir- fue minoritaria en su época. Para Enrique Dussel, *el primer anti-discurso filosófico de la modernidad, desarrollado como crítica a la expansión colonial europea*, es nada menos que el del viejo Las Casas. Véase Enrique Dussel, 2007, *Op cit.*

En Vitoria encontramos este rasgo universalizante y eurocéntrico en sus posturas con relación a los derechos que deben guardar todos los seres humanos, pues en sus conjeturas sobre el ordenamiento jurídico (válido para todo los pueblos del orbe) hay una negación encubierta de los derechos del colonizado, ya que al establecer ciertas concepciones jurídicas provenientes de la particular visión europea -como único marco de derecho legítimo mundial- deja fuera aquellas concepciones de mundo que no entran dentro de las disposiciones de ese marco legal pretendidamente universal y claramente eurocéntrico.

Para Vitoria, quien no se sume a dichos ordenamientos no sólo queda sin derecho a tener derechos sino que además puede ser obligado, legítimamente y por vía de la fuerza (o sea, de la guerra justa), a acatarlos. En cambio, si los pueblos colonizados se someten a estos preceptos jurídicos de carácter pretendidamente "universal", permanecen en calidad de "sujetos mutilados", "incompletos", a decir, feminizados.

Como hemos visto hasta ahora, en los tres autores revisados encontramos (bajo la peculiaridad de cada perspectiva asumida) una pretensión universalizante de la particular experiencia europea, la cual niega al *otro*/indio en su carácter de "sujeto" con capacidad de autodeterminación. En Sepúlveda notamos una absoluta y arbitraria negación de los indios como "sujetos" civilizados; en Vitoria se forja la cancelación de los derechos -que otorgan la calidad de sujeto- a las poblaciones Nuestroamericanas, pues esos derechos se los atribuyen sólo a los que asumen el marco jurídico paneuropeo; y en Las Casas notamos una sobrevaloración de los indios (vistos como el "buen salvaje"), percepción que también los oculta y niega pues (por lo menos en su primera etapa indiófila) no les reconoce desde los propios parámetros indianos.

Así, estamos ante tres visiones sobre lo indio que atraviesan por el debate de la esclavitud (bestialización) y la feminización (encubrimiento) del otro como elementos sustantivos de la colonialidad paneuropea. El común denominador de estos tres discursos es la negación del "sujeto" indio o, en su defecto, la aceptación del indio siempre que deje de serlo.

Hay buenas razones para afirmar que la deshumanización del indio (que se imprime en la negación del mismo) tiene como ejes centrales la **feminización** y el uso de una **violencia misógina**-genocida contra las poblaciones colonizadas y conquistadas.

Este postulado es mucho más cercano a las experiencias históricas que desde el siglo XVI se cristalizan en Nuestramérica, pues -como se menciona al final del apartado anterior- nos remite a la gradación vertical de la condición de humanidad, en donde se intersectan la condición de: raza/sexo-género/etnia y clase.

Tal como señala Breny Medoza, en su artículo citado:

La "humanización" del amerindio no tuvo ninguna repercusión tangible en sus vidas. Representó apenas un cambio en su estatus legal dictado por la lejana Castilla. Ni la "deshumanización" del esclavo africano puso punto final a la violencia atroz contra los amerindios. Los amerindios, los esclavos africanos, y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de los europeos. Los discursos teológico-legales de los "derechos de las gentes", que aparentemente pretendían establecer una ética de no violencia en el Nuevo Mundo, no pudieron cambiar para nada el comportamiento abusivo y de explotación hacia las poblaciones no blancas. El reconocimiento formal de los "derechos de las gentes" no logró detener el desarrollo de un *ethos* social caracterizado por la violencia, la ausencia de la ley, y la impunidad por parte de los colonizadores europeos, y también fue incapaz de ponerle un límite a la vulnerabilidad física(,) o como dice Butler (2004) parafraseando a Levitas, a "la vida precaria" o a "las invivibles vidas" (XV) de las gentes del Nuevo Mundo (Mendoza, 2007: 89).

Y no repercute en nada en la vida de las poblaciones no blancas colonizadas porque al indio no se le "humaniza" sino que se le feminiza, es decir, su carácter "otro" (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve

intercambiado o equiparado por el de *ser mujer*, es decir, como un sujeto inferiorizado y "penetrable".

Al respecto, Nelson Maldonado-Torres, en el artículo que lleva por título: "Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", plantea que:

El "descubrimiento" y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse con los pueblos que estos encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos... Como bien se sabe, tal situación excepcional (en Nuestramérica) gradualmente perdió su excepcionalidad, y se volvió normativa en el mundo moderno. Pero antes de que ganara aceptación general y se convirtiera en una dimensión constitutiva de la nueva epísteme reinante, la excepcionalidad era mostrada por la forma como los colonizadores se comportaban en relación con los pueblos indígenas y las comunidades negras esclavizadas. El comportamiento que dominaba tales relaciones coincidía más con las acciones de los europeos en guerra, que con la ética que regulaba sus vidas con otros europeos cristianos en situaciones normales de convivencia. Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra...

...(Pero) *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena. El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias.* Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos...

...Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, *el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra.* Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos — particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización.

La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro / cogito* —un mundo en el que éste existe solo. La guerra, sin embargo, no trata sólo de matar y

esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables (Maldonado-Torres, 2007: 137-138. El subrayado y las neofitas no son del autor).

Como se expresa en lo expuesto Maldonado-Torres, la división entre ser "sujeto" o no serlo, no sólo es fundamental en la controversia que se reproduce en estas páginas, también lo es para la propia la comprensión de la colonialidad y la *ética o no-ética* que se hereda de la conquista de los "nuevos territorios". Pero nuestro autor explicita algo que los teóricos des-coloniales casi siempre dejan de lado o no consideran como elemento central en la conformación de colonialidad, la **misoginia** del proyecto civilizatorio moderno-colonial.

Siguiendo a Joshua Goldstein, Nelson Maldonado-Torres refiere la conquista de Nuestramérica "como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra" y reproduce lo que Goldstein considera necesario para entender la imposición colonial: "1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer" (2007: 139). El argumento de Maldonado-Torres es que:

...estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas. El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez que los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control. La *ética del ego conquiro* deja de ser sólo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo

entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas *son* (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y guerra. La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza. La idea de raza legitima la no-ética del guerrero, mucho después que la guerra termina, lo que indica que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso perpetuo de conquista, a través de la ética que es característica de la misma (Maldonado-Torres, 2007: 139. El subrayado y las negritas no son del autor).

Si bien la argumentación del artículo de Maldonado-Torres gira en torno a la “colonialidad del ser” y las derivaciones de la colonialidad⁷⁷ con relación a la experiencia racial, para efectos de nuestro propio trabajo recuperamos sólo algunos fragmentos donde se encuentran el proceso de feminización con el de racialización de los pueblos colonizados, pues en este punto consideramos que el filósofo de origen puertorriqueño apunta con toda claridad a uno de los nudos problemáticos de la colonialidad como modelo de poder que “está en el corazón mismo de la experiencia moderna” (Maldonado-Torres, 2007: 132).

⁷⁷ Para Nelson Maldonado “La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América. De acuerdo con Aníbal Quijano, estos dos ejes fueron:

‘La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (Quijano)’.

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007:131-132. Las cursivas no son del autor).

Quizá el único problema que encontramos en el razonamiento de Maldonado-Torres (así como el de Dussel, Lander, Quijano, y de otros tantos intelectuales latinoamericanos que han realizado importantes aportes al debate), es que si bien identifican el proceso de *feminización* del otro-colonizado (o sea, del indio y las poblaciones africanas secuestradas de sus pueblos y traídas por la fuerza a las Américas), lo asumen como una consecuencia y no como un *lugar de partida*; es decir, no lo ven como un elemento constitutivo de la colonialidad, del sistema mundo-moderno-colonialista y de su *Ethos* universalizante. En este sentido, sostenemos que la **misoginia** es un elemento sustantivo de la violencia genocida perpetrada contra las poblaciones colonizadas, tal como lo han señalado algunas autoras feministas.⁷⁸

Con Nelson Maldonado-Torres compartimos los postulados que apuntan a exponer la clara articulación entre la feminización/sexualización y la racialización de las poblaciones colonizadas⁷⁹, en la medida en que el proceso de inferiorización de los otros atraviesa por el uso de mecanismos y dispositivos de sometimiento que convierten a los amerindios y a las poblaciones africanas traídas a Nuestramérica en objetos "sexuales racializados", y a sus cuerpos en objeto del "abuso sexual, explotación y control" (Maldonado-Torres, 2007).

Pero más allá de lo planteado por nuestro autor, consideramos que visibilizar la *feminización* del otro/indio y la *misoginia* inscrita en la violencia genocida, no sólo como "códigos de comportamiento" sino como elementos constitutivos del *Ethos* colonial moderno, nos permiten una comprensión de las relaciones estructuradas por el orden colonial,

⁷⁸ Respecto a este punto vale señalar que las largas e incansables charlas con Francesca Gargallo nos permitieron poner en el centro de esta lectura el papel misógino del proyecto moderno que nace con la conquista de Nuestramérica.

⁷⁹ Este planteamiento se deduce de una breve charla que sostuvimos en el Ecuador, en Julio de 2011.

pues éstas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género.

Es preciso señalar que nuestra insistencia por revelar esta dimensión del problema no tiene como pretensión que lo "femenino" se apropie de toda exclusión, pero estamos convencidas que entender el proceso de *feminización* de lo indio nos permitiría iluminar y desmontar algunas de las fronteras que, hoy por hoy, establecen exclusiones en nuestras regiones.

En este sentido consideramos, junto con Rita Segato, que:

A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado (Segato, 2010: 9).

Más recientemente, las teóricas e intelectuales feministas de Nuestramérica, han logrado posicionar este debate, es decir, el relativo al "cruce entre colonialidad y patriarcado, y las originaciones que de este se derivan: el *patriarcado colonial moderno* y la *colonialidad de género*" (Segato, 2010: 1).

María Lugones, por ejemplo, en su texto "Colonialidad y Género", realiza un análisis muy interesante respecto al cruce entre las categorías género/raza y *colonialidad del poder* (término acuñado por el peruano Aníbal Quijano), para explicar la configuración del "sistema moderno-colonial de género".

Así lo describe lo propia autora:

En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo, y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory.

Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de *interseccionalidad* y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder (...), que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, «el sistema moderno-colonial de género». Creo que éste entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación. Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad. Mi intención es también brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género (Lugones, 2008:77).

Sin duda, el debate feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas en Nuestramérica -así como el de las “negras”, chicanas e indígenas del sur al norte de América-, es fundamental, pues desde una “comprensión **situada** del conjunto de relaciones estructuradas por el orden colonial” y poscolonial (Segato, 2010: 2), ofrecen aportes que no sólo quedan en una argumentación capaz de develar los múltiples mecanismos que operan en la subordinación de mujeres y hombres que habitamos el mal llamado “Tercer mundo”, sino que ofrecen alternativas desde la concreción mismas de las realidades que actualmente vivimos mujeres y hombres en esta Nuestramérica.

En este sentido, los trabajos de algunas feministas van más allá de la sola deliberación argumentativa, quizá lo más valioso es que se articulan con procesos y eventos que nos indignan y preocupan a las mujeres y a

las poblaciones indígenas, mestizas y afrodescendientes. Por ejemplo, en el siguiente fragmento del artículo -ya citado- de Brendy Mendoza, se explicita la coetaneidad y persistencia del discurso teológico y la ética constituida desde siglo XVI en la condición de violencia asesina en la que viven miles de mujeres en México y Centroamérica:

En América Latina hoy, los discursos de modernización, capitalismo, y democracia nos recuerdan los discursos del siglo dieciséis de "los derechos de las gentes." Ambos ocultan el rostro del sufrimiento humano. El trabajo tedioso de las "manos menudas" de las mujeres de la maquila, la pobreza de millones de mujeres trabajadoras y sus familias, los cuerpos violados y mutilados de mujeres jóvenes en México y Centroamérica pueden ser vistos como sucesores de los esclavos, sirvientes y mujeres indígenas en el siglo veintiuno.

Los cuerpos violados y mutilados que abundan en las primeras páginas de los diarios locales en México y Centroamérica son testimonio de la distorsionada ética "humanista" del siglo dieciséis que persiste en la lógica contemporánea de la democracia y economía neoliberal (Mendoza, 2007: 91-92)

El esfuerzo reflexivo que aquí se presenta se inscribe en esta apuesta política y epistémica; es decir, en explicitar los desplazamientos teóricos que se requieren para ver desde esta "otra"/nuestra mirada los procesos que se enmarcan en las luchas por las autonomías tanto de los pueblos originarios de estas tierras como de las mujeres, y reconocer a estos sujetos como políticamente relevantes.

Si bien sabemos que existe una producción bastante sólida que establece una conexión directa entre la conquista de América, la configuración de la colonialidad y la modernidad, consideramos indispensable: a) reconocer las implicaciones de la *feminización*⁸⁰ de lo indio y el carácter misógino y andro-eurocéntrico del *Ethos* moderno, y

⁸⁰ Hablamos de feminización más que de infantilizar a los indios, porque la condición de infante es transitoria mientras la de ser mujer es permanente y absoluta.

b) hacer una recuperación de los aportes que los feminismos decoloniales y nuestroamericanos ofrecen a esta reflexión.⁸¹

1.3 Algunas consideraciones sobre la feminización como negación de lo indio

Para algunos teóricos latinoamericanos, como Edgardo Lander la conquista y colonización de Nuestramérica es el momento fundante de:

...dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: *la modernidad y la organización colonial del mundo*. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander, 1993: 16).

Por otra parte, para autores como Enrique Dussel desde el momento mismo del “descubrimiento de América” se va conformando -de forma discursiva y subjetiva- un Yo/occidental que sólo pudo autoconstituirse “cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra otro”, es decir que:

Europa pudo autoconstituirse con un unificado ego, explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Ese otro, en otras palabras, no fue “des-cubierto”, o admitido, como tal, sino disimulado, o “encubierto”... (Dussel, 2001: 58)

De acuerdo con esta tesis, la modernidad como *posibilidad* se origina en los burgos libres europeos del Medio Evo, pero la *modernidad*, “como tal”, nace en el momento en que *Europa se autoconstituye a sí misma con un ego unificado*, de tal forma que las exploraciones y la conquista de América son parte fundamental “del proceso de constitución de la misma subjetividad moderna” (Dussel, 2001, 60).

⁸¹ Por supuesto no son pocas las mujeres que ha realizado reflexiones pertinentes, entre ellas podemos mencionar a Breny Mendoza, Francesca Gargallo, María Lugones, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, entre muchas otras.

La *explosión del imaginario*⁸² y la experiencia que surge de la conquista de América, sin duda, marca el desarrollo posterior del "mundo colonial-imperial" y de la propia modernidad, pues crea las condiciones para que Europa alcance un sentido de *superioridad* nunca antes experimentado en su historia. Así que al siglo XVI no podemos verlo como:

...un momento de la "Edad Media" sino (como) el primer siglo de la modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su "apertura" a un "nuevo mundo" que la "re-conecta" (por el Atlántico al Pacífico) con parte del "antiguo mundo", el asiático, constituyendo el *primer "sistema mundo"*. Este siglo XVI es la "llave" y el "puente", *ya moderno*, entre el "mundo antiguo" y la formulación ya acabada del paradigma del "mundo moderno" (Dussel, 2007: 193)

Según Edgardo Lander, durante este primer periodo temprano de la modernidad se producen los cambios pertinentes para dar paso a la "articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas"⁸³ y a lo que Johannes Fabian llama la *negación de la simultaneidad*". Pero no olvidemos que para los autores del "Giro decolonial" (o del nombrado Grupo de la modernidad-colonialidad), el sistema/mundo que resulta de este complejo proceso colonial, donde se interseca etnocentrismo, esclavitud y racialización, "tiene como supuesto básico el carácter *universal* de la experiencia europea" (Lander, 1993: 16).

A la luz de lo anterior, tanto el legado de los filósofos contractualistas liberales (Locke, por ejemplo), como la obra de Hegel, son -para Lander- *paradigmáticos*, ya que al instituir:

La noción de universalidad a partir de la experiencia particular (o *parroquial*) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y el espacio de la experiencia humana a partir de esta particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente (Lander, 1993: 16-17);

⁸² Expresión que utiliza Enrique Dussel para referirse a los procesos de transformación de la subjetividad europea.

⁸³ Walter Mignolo, citado por Lander, *op cit.*, p 16.

universalidad que otorga a los pueblos occidentales la calidad única y exclusiva de portadores de la razón universal y del *Desarrollo del Espíritu del mundo*.⁸⁴

Sin duda, lo anterior se articula con la derrota militar⁸⁵ que sufrieron las poblaciones amerindias a manos de los españoles, pues lo ésta les permitió a los ibéricos "tener una pretensión de superioridad que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado" (Dussel, 2007: 194).

Sin embargo -y en este punto queremos detenernos- ese "otro" derrotado y dominado fue mirado y figurado desde sus propios parámetros. Tal como señala Dussel:

En realidad (los conquistadores y colonizadores) no 'vieron' al indio: imaginaron (a esos) otros que portaban en sus recuerdos de europeos. El otro era interpretado desde el 'mundo' europeo; era una 'invención de Europa'. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el 'infiel' que durante mil años había luchado contra el cristianismo en el Mediterráneo. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado (Dussel, 2007: 194).

Pero el "otro-dominado" más inmediato no son ni los moros ni los chinos o los indonesios sino las mujeres y, en ese sentido, ese "otro" (el indio) -como dice Dussel- no fue visto en realidad sino encubierto bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido. En ese sentido, antes que ver a los indios como el Otro-lejano, los vieron como ese Otro-cercano (las féminas), que fue el punto de partida (el original hecho calca) desde el cual pensaron e imaginaron al otro-lejano (del mundo árabe, Oriental, Americano, etc.). Así, la primera alteridad del español-dominador es la mujer-dominada antes que el otro-'infiel', no dominado plenamente antes de la conquista de América (el infiel árabe, chino, asiático, etc.).

⁸⁴ Véase Enrique Dussel, 2001, *op cit.*

⁸⁵ Ver detalles de la derrota militar sufrida en manos de los españoles, en: Dussel, 2007, *op cit.* P. 194.

Recordemos que desde la argumentación de Dussel, Europa hasta antes de la conquista era la periferia y todavía no construía una subjetividad dominadora, es con la conquista que construye un Yo-dominador/conquistador, por tanto, su único referente de dominio real (institucionalizado por leyes naturales) lo encuentra en las relaciones dominio/subordinación entre hombres y mujeres, adultos e infantes, amos y esclavos.⁸⁶

Así, la experiencia de la conquista de los mal llamados “Nuevos territorios” constituye la posibilidad de feminizar legítimamente al otro, o sea al indio. Pero no podemos obviar que “Una vez probada la inhumanidad del indio, y por ello la justificada guerra invasora de los europeos, el territorio quedaba ‘vacío’ de toda cultura civilizada para su posible ocupación ‘modernizadora’” (Dussel, 2007: 198). Por tanto, con la conquista de América surge una nueva conciencia planetaria que reorganiza el espacio: “(l)a *terra mater* de las culturas amerindias y del ‘mundo antiguo’ europeo habían muerto, y en su lugar reinaba la espacialidad ‘vacía’ y abstracta, que el extranjero dominador (el europeo moderno) había de ocupar” (Dussel, 2007: 198).

Tal como sugiere Dussel, citando a Schmitt, “lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho del que el Nuevo Mundo no pareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, (es decir) como un espacio libre para ocupación y la expansión europea” (Schmitt, citado por Dussel, 2007: 198).

Respecto al debate sobre el lugar de la ausencia, Todorov plantea (al igual que Schmitt) que en la perspectiva de Sepúlveda “la falta de dinero, vestido... (o) bestias de carga, implican el predominio de la presencia frente a la ausencia, de lo inmediato frente a lo mediatizado.

⁸⁶ Una muestra de ello es el propio debate teológico de Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria que parte de los planteamientos de Aristóteles y se desdobra también en el caso de la ecuación

En este punto preciso es donde podemos ver cómo se cruza el tema de la percepción de otro..." (Todorov, 1989: 170).

Al ser América un territorio de ausencias, vacancias y "a disposición del primer colono que llegue y se establezca", entonces "ni la ocupación efectiva sirve para generar derechos" (Clavero, citado por Lander, 2003: 17). En este sentido sólo se puede concluir que Nuestramérica se convierte también un territorio feminizado, a la vez que un territorio feminizante, es decir, es el primer terruño que se feminiza legal y legítimamente desde los cánones modernos.⁸⁷

Pero no sólo eso, pues la concepción de "lo indio" y la América (feminizados) que se formula a partir del siglo XVI permiten construir una visión hegemónica de la cosa pública (de carácter particular pero universalizante⁸⁸) que se incorpora a las grandes narrativas desarrolladas y formalizadas entre los siglos XVIII y XIX, principalmente con los teóricos liberales.

En dichos meta-relatos Europa no sólo se autodefine como el centro espacial-geográfico y temporal (el principio y el fin de la historia)⁸⁹, sino que también se atribuye la calidad de referente único, válido y universal, para establecer las bases éticas de la acción pública. Asimismo se adjudica la autoridad práctica -a través de la jurisprudencia- para definir

lascaniana fiel/infiel.

⁸⁷ Encontramos en los teóricos del patriarcado clásico argumentos muy semejantes para justificar la inferioridad femenina frente a los varones. Por ejemplo, Carole Pateman plantea, al referirse a los argumentos de Sir Robert Filmer, que: "Las mujeres son simplemente vasijas vacías para que el varón ejerza su poder sexual y procreativo. El derecho político original que Dios da Adán es el derecho, digamos, de llenar la vasija vacía. El poder procreativo masculino crea una nueva idea; los hombres son 'los principales agente de la generación'... Los hombres se apropian de la creatividad natural de las mujeres, de su capacidad física de dar a luz, pero ellos hacen más que esto. El poder generativo de los varones se extiende a otro reino: transmutan lo que se han apropiado en otra forma de generación, **la capacidad de crear una nueva vida política, o de dar a luz al derecho político**" (Pateman, 1995: 124-125, las negritas no son de la autora).

⁸⁸ Es particular porque tiene como único referente la experiencia europea y universalizante, en el sentido que guarda como pretensión imponer ciertos valores a todos los pueblos del planeta, como si éstos fueran compartidos, objetivos, racionales, universales, etc.

⁸⁹ Véase Edgardo Lander, *op cit.*, p. 16.

quienes tienen posibilidad de acceder a la noción de "sujeto político" y a la ciudadanía, y quienes no.

Tal como señala Bartolomé Calvero en su análisis sobre el pensamiento constitucional:

...Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tienen sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho (Lander, 2005: 18).

En concordancia con esto, las formas en la que se establecen tanto el ordenamiento de los derechos universales en el discurso del liberalismo clásico, como la concepción de lo público/político, corresponden -en todo momento- a los discursos y las sinergias⁹⁰ que desde 1492 encumbraron los valores europeos/occidentales como universales-globales y androcéntricos-racializados; al mismo tiempo que derivan en una particular concepción del quehacer público o político y de quienes, en calidad de "sujetos" autorizados (varones/europeos/blancos), tienen posibilidad de acceder a los espacios (certificados) de la "política". Lo anterior nos plantea otra dimensión del debate donde las teóricas e intelectuales feministas latinoamericanas han hilado fino.

⁹⁰ Cuando me refiero a *sinergias* recupero la noción de Jean Robert, quien plantea que cuando la simbiosis entre más de dos cuerpos o elementos es tan sólida que crea un tercer tipo de ser o elemento, se puede hablar de *sinergia*. Véase Jean Robert, 2009. "Autonomía en la técnica". Intervención en el Foro Nacional de Tecnología Apropiada, 19-22 de marzo, Oaxaca.

Capítulo II

Encuentros y desencuentros: del pensamiento filosófico a la crítica feminista

*Hay dos maneras de perderse por segregación:
acorraladas en la particularidad
o por disolución en lo universal.*

Sueli Carneiro

Sin duda, el tema de la *subordinación* indiana no resulta central entre los teóricos del contrato que revisaremos a continuación (salvo en el caso de Jonh Locke que hace referencia explícita a los indios de Norteamérica), pues como señala Immanuel Wallerstein: “(y)a para el siglo XVIII las cuestiones que debatieron Las Casas y Sepúlveda habían dejado de ser motivo de rabiosas controversias”, pues el mundo europeo “se avino a la aceptación general de la legitimidad del dominio colonial en América y otras partes del mundo” (Wallerstein, 2007: 47).

En la medida en que, a partir del siglo XVI, ese *otro-lejano* (específicamente los indígenas americanos) queda también encubierto en el tratamiento que se hace al *otro-cercano*, o sea las mujeres, lo que interesa abordar en este capítulo es el tratamiento que sobre las mujeres se hace en los discursos que configuran los Estados modernos, lo cual ayuda -sin duda- a entender, por un lado, los planteamientos expuestos previamente sobre el proceso de feminización de lo indio;

pero también, clarifica algunos aspectos que serán tratados en capítulos posteriores cuando abordemos el caso de Xochistlahuaca, Guerrero.

Breny Mendoza sintetiza de manera muy clara la preocupación que nos lleva, en estas páginas, a plantear una revisión somera de algunos autores que forman parte sustantiva del pensamiento Ilustrado:

Los lectores deben estar atentos, por ello, a que, desde una perspectiva latinoamericana, el pensamiento de la Ilustración (...) en los siglos dieciocho y diecinueve, son vistos como sucesores del colonialismo español y portugués. Como tal, son concebidos como una segunda fase de la modernidad o parte de la segunda ola de colonialismo europeo (Dussel, 1995). Asimismo, desde la experiencia colonial latinoamericana, la modernidad, el capitalismo, la construcción de la nación y la democracia se ven vinculados orgánicamente con el colonialismo; es decir, como partes del mismo movimiento histórico que conlleva la expansión y el dominio de Europa sobre el sistema mundo moderno/colonial... (Mendoza, 2007: 86).

Sabemos que reconstruir la componenda del pensamiento filosófico ilustrado no es una tarea fácil, pues desentrañar las ideas de los autores que conforman el mapa intelectual moderno requiere un trabajo arduo y sistemático, siendo por demás excesivo si consideramos que el interés de este apartado no se centra en el debate mismo de la actividad filosófica y sus exponentes, sino en el particular desarrollo de las líneas interpretativas en torno al concepto de poder político y al constructo sujeto.

Por tal motivo, el sentido de este recorrido analítico no es perfilar una antología conceptual que nos lleve a los problemas omnipresentes del debate filosófico; su utilidad reside en reconocer las lógicas y los elementos conceptuales que componen el pensamiento moderno en torno al problema de la organización social y política, y – particularmente- al carácter que tienen las mujeres y sus espacios de intervención en las sociedades políticas modernas. Y, como bien dice Eugenio Trías: “Esas obras del pasado que constituyen los textos clásicos son *faros* que iluminan el futuro” (Trías, 2005: 16).

Por tal motivo, no tendremos que reconstruir en estas páginas la trayectoria general del pensamiento filosófico sino apuntar algunas coordenadas en las que encontramos como centro articulador del debate el campo de acción del poder bajo un carácter inminentemente político. Sin embargo, este esfuerzo analítico quedaría trunco si no consideramos las aportaciones de una de las principales corrientes críticas del pensamiento contemporáneo: nos referimos al pensamiento feminista, que sin duda, ha brindado valiosos aportes que sitúan el problema de la subordinación social y política de las mujeres en el centro mismo de la discusión. De tal suerte que este apartado se ubica en una línea de discusión que se abre por la crítica feminista al pensamiento filosófico moderno.

2.1 Los vericuetos de la política en la tradición filosófica moderna occidental.

Thomas Hobbes: la omisión femenina

La concepción moderna del poder político -dentro de la tradición filosófica occidental- tiene una previa trayectoria interpretativa que pasa por autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Francis Bacon, entre muchos otros. Sin embargo, la fundamentación racional del poder político encuentra su máxima expresión en los modelos clásicos Iusnaturalistas, que si bien varían de acuerdo con las premisas trazadas sobre la cualidad primordial de la condición humana -sea ésta *negativa* o *positiva*-, en esencia comparten la idea de un *pacto social* originario.

El desarrollo de la idea del *contrato originario* tiene sus más sólidos registros en los postulados de Thomas Hobbes que en su principal obra, el *Leviatán*, destaca que la forma del Estado moderno nace a raíz de un *contrato* libremente ejercido por los seres humanos, cuya principal finalidad es que esa "entidad artificial" proporcione las garantías

necesarias para salvaguardar la integridad de los individuos, ya que el *estado de naturaleza*⁹¹ humano se encuentra marcado por un egoísmo y violencia innatos que hace al *hombre ser el lobo del hombre*.

Para el filósofo inglés que vivió entre las últimas décadas del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, los seres humanos están cargados de razón y de pasiones, siendo "estas últimas, claramente negativas, (las que) dominan sobre la primera", por lo que el *estado de naturaleza* "impide a los hombres guiarse por su razón" (Serret, 2002: 54).

Bajo esta premisa, Hobbes plantea que la trascendencia de la condición originaria se gesta a raíz de la fundación del ámbito político. Por *acuerdo* y en ejercicio de su libertad, los seres humanos instauran el *espacio de lo cívico y lo político* con el afán de salvaguardar la seguridad personal y colectiva; y "(e)sa fundación de *lo político*, resultante del pacto o del contrato, constituye para Hobbes un 'Animal Artificial' que llama Leviatán: el *estado* y el *poder del estado* en el sentido moderno del término" (Trías, 2005: 40).

Detrás de los postulados de Thomas Hobbes respecto al *estado de naturaleza* y la universal enemistad entre los seres humanos, se expone un principio de igualdad entre los individuos, dado que todos comparten la misma predisposición hacia los impulsos pasionales. Existe, pues, una condición de analogía que "implica (...) igualdad de expectativas; (las mujeres y) los hombres todos desean las mejores condiciones de vida, aun a costa de los otros, desean la máxima riqueza, los mayores honores, el máximo poder". De igual forma, comparten la libertad que los capacita para forjar un *pacto* "que les permita salir de ese estado de guerra" permanente al que están confinados (Serret, 2002: 54-55).

⁹¹ "Con la expresión estado de naturaleza se hace referencia a una hipotética condición no-política en la que una pluralidad de individuos titulares de derechos naturales originales se dañan recíprocamente debido a la ausencia de un poder común" (Fernández J., 2005:13).

De este modo, la libertad (de *pactar*) y la igualdad (de expectativas), que todos los individuos guardan como atributos comunes, son condiciones del estado pre-político o *natural* hobbesiano. Pero con el *contrato* inaugural, que da origen al espacio político -mediante la constitución de ese 'Animal Artificial' llamado Estado-, quedan despojados de sus cualidades originarias al delegar en plenitud a un individuo -o una asamblea de individuos-, llamado Soberano, la capacidad para elegir y decidir por encima de sí mismos. Así,

La violencia desparramada de manera anárquica, o como guerra irregular, se coagula y apelmaza en ese Animal Artificial que desde el instante en que le transferimos, por contrato, nuestra libertad poseerá el absoluto y exclusivo monopolio de toda violencia virtual o en ejercicio.

Gracias a esa transferencia de nuestra libertad, o a ese acto libre de "*servidumbre voluntaria*", podemos conseguir eso que el *estado natural* nos negaba: *seguridad*... De este modo se pone fin a la *guerra de todos contra todos*, o a la violencia recíproca, en la que se materializaba y concretaba esa disposición caínica, fratricida, que a todos nos iguala en idéntica condición ensangrentada y criminal (Trías, 2005: 47).

Es claro que en el hipotético *estado de naturaleza* hobbesiano, los individuos guardan como características esenciales: la predisposición a los impulsos pasionales, la igualdad de tener derecho sobre todas las cosas y la libertad de pactar para trascender el estado originario. De tal manera que desde esta lectura, "no hay ningún dominio natural en el estado de naturaleza, ni siquiera el del varón sobre la mujer; atributos y capacidades naturales se reparten indistintamente entre los sexos" (Pateman, 1995: 64).

Con toda razón advierte Carole Pateman, en el libro que lleva por título: *El Contrato Sexual*, que Thomas Hobbes se distingue de otros autores clásicos al sugerir que en el *estado natural* "(n)o hay diferencia entre varones y mujeres en fuerza o prudencia, (ya que) todos los individuos están aislados y son mutuamente suspicaces respecto de los demás" (Pateman, 1995: 64).

La originalidad del modelo hobbesiano reside, justamente, en este hecho, pues el supuesto que atribuye igualdad a todos los individuos (sin distinción de sexo) en el *estado de naturaleza*, es también el que prescribe que dicha condición "trae como consecuencia que cada (individuo) esté convencido de poder lograr lo que desea" (Fernández J., 2005: 21). Pero si dos personas desean la misma cosa -sin que ambas puedan obtenerla- entonces el conflicto se hace inminente⁹²; de tal suerte que a dicha igualdad procede la desconfianza mutua. Y "(s)i a los efectos funestos de la condición de igualdad (...) sumamos aquellos más destructivos del deseo de poder, de ello resulta que el estado de naturaleza es un estado de guerra permanente" (Fernández J., 2005: 24), el cual se vuelve necesario trascender.

Como se ha dicho con anterioridad, desde la perspectiva de Thomas Hobbes, la única opción para superar el *estado de guerra permanente* entre los individuos es un *pacto de unión* que constituye el "poder común", el cual da origen al Estado. Sin embargo, la emergencia del Estado político, por vía del pacto social, tienen importantes implicaciones para los individuos, pues al transferir voluntariamente todos sus derechos a la persona o asamblea reconocida como detentora del poder soberano, traspasan sus condiciones naturales para dar origen a un orden político que les garantice la protección y la preservación de la vida; "así pues el pacto de unión propuesto por Hobbes es un pacto de alienación total de los derechos naturales, excepto el derecho a la vida" (Fernández J., 2005: 31), ya que hombres y mujeres renuncian a la libertad de ejercer sus atributos originarios en contra de otros individuos.

⁹² Véase los textos selectos de Tomas Hobbes en Clemente Fernández, 1976. *Los filósofos modernos. Selección de textos*. Tomo I. Edica. Madrid. Pp. 169-196.

La renuncia voluntaria a los derechos naturales⁹³ –desde el momento en que se delega al soberano la capacidad legítima de ejercer la violencia con el objeto de alcanzar la seguridad individual y colectiva-, ubica a los pactantes en una situación de ruptura respecto a su *estatus* anterior, pues mientras “en el *estado de naturaleza* todos los hombres son iguales, (...) la desigualdad que (prevalece) entre los hombres (después de la instauración del Estado político) fue introducida por las leyes civiles”, por tanto se convierte en un rasgo post-natural. Así pues, “el estado de sociedad civil es radicalmente convencional” (Berns, 2004: 384, 381).

De los planteamientos de Hobbes se deriva que toda desigualdad y dominio vigente en un régimen político es una condición adquirida (artificial) que no corresponde a la naturaleza humana, al mismo tiempo que un requerimiento indispensable para erradicar definitivamente el estado de guerra de *todos contra todos*. En este sentido, “(l)os hombres (y mujeres que) han nacido iguales ... *deben*, si quieren sobrevivir, volverse desiguales. (Dicho en) otras palabras, la igualdad es por naturaleza, pero la desigualdad es por convención” (Bobbio, citado por Fernández J., 2005: 33).

Si bien, en el discurso hobbesiano queda claro que la desigualdad es el sustento y el elemento característico de las sociedades políticas -ello

⁹³ “Parecería que existe una contradicción cuando se habla del derecho de naturaleza como derecho subjetivo que autoriza al individuo a hacer cualquier cosa, incluso la guerra, para garantizar la propia vida. Al mismo tiempo se habla de ley de naturaleza como el dictamen que introduce al ser humano a buscar la paz. La contradicción es sólo aparente: ‘El derecho es la facultad que el hombre tiene de hacer todo lo que sirve a la propia conservación; la ley natural es la regla que dicta la razón para hacer conseguir al hombre de manera más amplia su conservación’... La no contradicción y también la distinción entre derecho natural y ley natural derivan de las célebres definiciones de Hobbes: ‘Derecho natural... es la libertad que cada hombre tiene de usar el propio poder como quiera, para la preservación de la propia naturaleza, es decir, de la propia vida; y por consecuencia la de hacer cualquier cosa en su juicio y en su razón’ (Lev., XIV, p. 124); la ley de naturaleza ‘es un precepto o norma general establecida por la razón, que prohíbe a un hombre hacer lo que es lesivo para su vida o privarle de los medios para preservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor

en la medida en que es "aceptada la distinción entre el soberano (quien manda) y los súbditos (quienes obedecen)" (Fernández J., 2005: 36)-, los argumentos planteados hasta ahora no logran explicar cómo se establecen otros niveles de sujeción y desigualdad, por ejemplo, el relativo a la asimetría existente entre hombres y mujeres.

De hecho Hobbes no aborda a profundidad este tema "más que cuando debe aludir al poder en la familia y, más específicamente, al dominio sobre los hijos" (Serret, 2002: 66). La explicación a la que recurre nuestro autor para manifestar la igualdad de las mujeres en el *estado de naturaleza* y el sometimiento frente a los varones en el estado civil, es la siguiente:

El dominio se adquiere por dos procedimientos: por generación y por conquista. El derecho de dominio por generación es el que los padres tienen sobre sus hijos, y se llama *paternal*. No se deriva de la generación en el sentido de que el padre tenga dominio sobre su hijo por haberlo procreado, sino por consentimiento del hijo, bien sea expreso o declarado con otros argumentos suficientes. Pero por lo que a la generación respecta, Dios ha asignado al hombre una colaboradora; y siempre existen dos que son parientes por igual: en consecuencia el dominio sobre el hijo debe pertenecer igualmente a los dos, (...) lo cual es imposible, porque ningún hombre puede obedecer a dos dueños.⁹⁴ Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre la diferencia de fuerza y prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra. En los Estados, esta controversia es decidida por la ley civil: en la mayor parte de los casos, aunque no siempre, la sentencia recae a favor de padre, porque la mayor parte de los Estados han sido erigidos por lo padres, no por las madres de familia. Pero la cuestión se refiere, ahora, al estado de mera naturaleza (...) (en el cual o bien se acude al contrato o bien) el dominio corresponde a la madre porque (...) no puede saberse

preservada' (*Lev.*, XIV, p. 124). Para Hobbes derecho y ley corresponden respectivamente a la libertad y a la obligación" (Fernández J., 2005: 28-29).

⁹⁴ Extrañamente este argumento tuvo un papel importante para justificar entre los ilustrados y sus herederos la subordinación de las mujeres. Y decimos "extrañamente" porque con la ilustración cobra renovados bríos la noción de negociación política y corresponsabilidad del poder. El argumento se produce casi exactamente en los mismos términos en casi todo autor ilustrado que aborda el tema. Una de las voces Mujer de la Enciclopedia de Diderot dice al respecto: "Pero aunque marido y mujer posean los mismos intereses en sociedad, es esencial que la autoridad de su gobierno pertenezca a uno u otro" [compilado en Puelo, 1993: 37]. La nota al pie es de Estela Serret, 2002. *Identidad Femenina y proyecto ético*. PUEG-UAM-Purrúa. Pp. 66-67.

quién es el padre (Hobbes, citado por Serret, 2002: 66-67. El subrayado no es del autor).

Existen algunas proposiciones tácitas alrededor de esta argumentación que vale la pena considerar. Primero, Hobbes manifiesta un conflicto latente entre hombres y mujeres por el dominio de los hijos en el *estado de naturaleza*, ya que *un individuo no puede someterse al mismo tiempo a dos amos*; y en la medida que la autoridad sobre los hijos corresponde a la madre -pues se puede no saber *quién es el padre* pero es incuestionable *quién gesta y pare la progenie*-, queda sobrentendido que el padre sólo puede establecer su poderío sobre la descendencia mediante el sometimiento-sumisión de quien detenta el mando de los mismos, es decir, la madre.

En el planteamiento del filósofo inglés cabe el hecho de que un individuo -en el *estado de naturaleza*- pueda someter a otro convirtiéndolo en su siervo; y ese dominio, según Hobbes, se establece por medio de la *conquista*. De tal suerte que el padre está en posición de subordinar a la madre -y así obtener la custodia de los hijos- por la vía de *la espada transformada en convención*⁹⁵. Así pues, que las mujeres hayan sido sometidas por los hombres en el estado original se convierte en una posibilidad que encuentra aforo en los argumentos hobbesianos.

Segundo, Hobbes establece la premisa que dicta que en el *estado de naturaleza* la fuerza entre hombres y mujeres no es substancialmente diferente como para que los hombres sometan, sin lucha alguna, a las mujeres⁹⁶. Sin embargo, hasta ahora no aclara por qué, si las mujeres están en condiciones de suscribir el *pacto de unión* para fundar el ámbito de lo político -dada su posición de igualdad frente a los varones en el

⁹⁵ Véase Carole Pateman, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁶ Véase Serret, 2002, *op. cit.*

estado de naturaleza-, los Estados o Repúblicas son establecidos primordialmente por los varones (padres), siendo las mujeres las grandes ausentes del convenio original.

Si partimos de las anteriores consideraciones, resulta coherente suponer que para Hobbes las mujeres fueron sometidas –en calidad de “siervas”- al dominio paternal desde antes de que se instituyera el espacio político y civil; de otra manera no podríamos entender cómo es que no forman parte del convenio inaugural de las Repúblicas modernas.

Al respecto, Carole Pateman sintetiza y re-elabora los postulados de Hobbes para sugerir que “cuando se selló el contrato social, todas las mujeres en *estado de naturaleza* habían sido conquistadas por los varones y eran ahora sus subordinadas” (Pateman, 1995: 71):

Hobbes supone que nadie voluntariamente rechazaría su vida, así con la espada del conquistador en el pecho, el vencido haría un contrato (válido) de obedecer a su vencedor. Hobbes define el dominio o derecho político adquirido por la fuerza como “el dominio de amo sobre sus siervos”.⁹⁷ Conquistador y conquistado, entonces, constituye “un pequeño cuerpo político, que consiste en dos personas, una soberana, llamada *amo* o señor, la otra sometida, llamada *siervo*”.⁹⁸ Otro modo de establecer este punto es que el amo y el sirviente son una confederación contra el resto o, de acuerdo con la definición de Hobbes, son una “familia”. Supongamos, de todos modos, que un individuo varón logra conquistar un individuo mujer. Para proteger su vida, practicaría un contrato de sumisión –y, así, ella también sería sirviente de un amo, nuevamente se habría formado una “familia” que se mantendría unida bajo la “jurisdicción paternal” del amo, lo que quiere decir, de su espada convertida ahora en contrato (Pateman, 1995: 69).

Aunque en Hobbes no hay una referencia explícita del motivo por el cual las mujeres quedan fuera del *pacto de unión*, al parecer “domina... la visión de (que las mujeres quedan) sometidas de antemano –por naturaleza- y como genérico a los hombres, y nuestro autor omite toda

⁹⁷ Hobbes, *Leviatán*, cap. XX, p. 189. La nota al pie es de Pateman, *op. cit.*, 69.

⁹⁸ Hobbes, *De Corpore Político*, cap. III, pp. 149-150. La nota al pie es de Pateman, *ibid.*

referencia a... (las) contradicciones (implícitas en ello). ¿Se trata sólo de un error?" (Serret, 2002: 71).

Resulta difícil pensar que las contradicciones que surgen en el discurso hobbesiano sean resultado de fortuitos olvidos o de errores fútiles, pues la minuciosidad con la que el autor trata otros temas hace dudar de dicha posibilidad. Para Ángeles Jiménez Perona⁹⁹,

... el error de Hobbes responde en realidad a la clara conciencia que tiene de que el Estado moderno que él teoriza necesita una institución en cuyo seno las mujeres están sometidas. El "supuesto error", pues, está al servicio de esta necesidad (...) Hobbes, pues, al traicionar su propio discurso crea las condiciones para legitimarlo (Jiménez Perona, citado por Serret, 2002: 71).

Quizá por esta razón no fue relevante para Hobbes profundizar sobre las causas que impidieron a las mujeres formar parte del contrato que inauguró el nuevo orden civil entre los seres humanos. Lo cierto es que, desde las consideraciones expuestas por nuestro autor -y sin saber con certeza los motivos-, las mujeres pactan en el *estado de naturaleza* su sujeción a los varones. Y en el estado de sociedad civil la situación no varía, dado que su subordinación a los hombres "se ve asegurada por un contrato, esta vez un 'contrato' no forzado sino matrimonial"¹⁰⁰ (Pateman, 1995: 70).

Por lo demás, es evidente que la teoría hobbesiana en torno a la constitución del poder y el ámbito político tiene que ser sometida a un examen minucioso si se quiere abordar, desde esta perspectiva, el problema de la constitución de los *sujetos políticos femeninos*, pues, hasta ahora, la conclusión que nos deja sobre el estado que guardan las

⁹⁹ Véase Ángeles Jiménez Perona, 1992. "Estado de naturaleza y familia. Hobbes: Per perversam rationem". En Celia Amorós (coord.). *Actas del seminario permanente "Feminismo e ilustración", 1988-1992*. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense/Dirección General de la CAM. Madrid. Pp. 227-234.

¹⁰⁰ De hecho para Hobbes la sujeción de la mujer al varón (es decir, la subordinación de carácter patriarcal) es un ejemplo de derecho político. Y en esto Hobbes se distingue de otros teóricos ilustrados, pues es el único que sostiene que el derecho matrimonial es un derecho de carácter político. Véase Pateman, *op. cit.*, p, 73.

mujeres en las sociedades políticas es: "que todas las mujeres quedan excluidas de convertirse en individuos civiles. (Por tanto,) (n)inguna mujer es *sujeto libre*" (Pateman, 1995: 73. Las cursivas son mías).

2.1.1 John Locke: un proyecto ético-político excluyente

Prosiguiendo en esta línea de reflexión, recuperaremos a otros autores con el objeto de profundizar en la lógica y las tensiones que se gestan en el discurso ilustrado cuando se toca el problema del poder político en su vínculo con la subordinación de las mujeres.

John Locke es uno de los pensadores que aborda puntualmente el problema de la naturaleza humana, el poder político y las mujeres, y aun cuando sus "conclusiones políticas son radicalmente diferentes (a las de Hobbes,)... se apeg(a) a un esquema general prácticamente idéntico" (Serret, 2002: 55), pues este filósofo comparte el discurso construido bajo la lógica de las dicotomías: naturaleza/sociedad civil, espacio político/no-político, público/privado, masculino/femenino. Pero además sostiene una visión respecto a las mujeres que se ajusta a un proyecto ético-político de la modernidad excluyente y contradictoria.

El filósofo inglés, nacido en 1632, parte sin rodeos del problema mismo que encierra el poder político, y de entrada se pregunta ¿qué es y cómo entenderlo? En tanto que su primera y principal preocupación se sitúa en este plano, nuestro autor nos brinda una clara definición del poder político:

Por *poder político* entiendo, pues, *el derecho* de crear leyes, que estén sancionadas con la pena de muerte y, en consecuencia, con todas las penas menores para la regulación y conservación de la propiedad, y del empleo de la fuerza de la comunidad en la ejecución de estas leyes y para la defensa del Estado de perjuicios extranjeros, y todo ello por el bien público (Locke, citado por Goldwin, 2004: 452. El subrayado no es del autor).

Esta definición ya plantea ciertas formulaciones respecto al fin último que persiguen los seres humanos al instituir las sociedades políticas, y encierra también el argumento que articula todo el cuerpo analítico del pensamiento de Locke.

El abordaje que el autor hace sobre el tema de la propiedad es el elemento que caracteriza su pensar, a la vez que el signo que lo distingue de otros autores. Por ejemplo, mientras en Hobbes "la preservación de la vida es el fin por el que un hombre se somete a otro" (Hobbes, citado por Pateman, 1995: 65), para John Locke "la *cualidad esencial* del hombre no es la vida sino la propiedad, pues, ¿cómo ha de conservarse la vida sin apropiarse de los bienes necesarios para ello?". En este sentido, la premisa de la que parte es que "el hombre, antes que nada, *es propietario de sí mismo*" (Serret, 2002: 57), de modo que cada individuo "tiene una propiedad en su (...) persona. (Y) (s)obre ningún cuerpo tienen derecho, salvo sobre el suyo propio" (Locke, citado por Pateman, 1995: 80).

Además de poseer la propiedad de sí mismo, cada persona tiene también su trabajo "que constituye la extensión inmediata de su persona". De tal suerte que "(l)a propiedad que cada quien tiene en su propia persona y en su propio esfuerzo (trabajo) es la propiedad original y natural" (Goldwin, 2004: 461).

Así es como Locke reconoce, de inicio, la existencia de *la propiedad* en el *estado naturaleza* de los seres humanos, por decirlo en términos hobbesianos. Pero para abordar los problemas consubstanciales a la formulación que Locke hace respecto a la propiedad y al trabajo es necesario revisar brevemente la caracterización que el autor hace sobre el *estado de naturaleza*, misma que en nada se asemeja a la de Hobbes.

Para Locke el *estado de naturaleza* no es, en exclusiva, una etapa que preceda a la sociedad política. Considera que "en el mundo nunca

faltaron ni faltarán hombres que vivan en ese estado” (Locke, citado por Goldwin, 2004: 453), pues aunque existen comunidades que se someten -mediante un acuerdo voluntario- a una ley común, y dirimen sus diferencias mediante la intervención de un juez que tiene la autoridad para hacer valer dicha ley, también existen casos de comunidades que viven sin una autoridad que pueda servir como juez entre los hombres. Locke ejemplifica lo anterior exponiendo el caso de un suizo y un indio que habita los bosques de Estados Unidos, y al respecto dice: “se encuentra completamente en estado de naturaleza uno con respecto al otro” (Locke, citado por Goldwin, 2004: 453).

Esto significa que el *estado de naturaleza* y las comunidades políticas pueden coexistir simultáneamente en el mundo, en cualquier periodo histórico y en cualquier lugar. Pero además, en este planteamiento se sugiere que el *estado de naturaleza* “(e)s una cierta forma de relación humana; su existencia... no tiene nada que ver con el grado de experiencia política de los hombres que están en ella” (Goldwin, 2004: 454), sino con las estructuras (gubernamentales) necesarias para regular la convivencia de los individuos mediante leyes civiles.

La diferencia entre una comunidad política y el *estado de naturaleza* humano radica en la existencia o no de una autoridad capaz de hacer cumplir la ley civil, a saber, un juez que dirima los conflictos y castigue a los infractores. En este sentido, nuestro autor se distingue de Hobbes no sólo porque considere que los individuos no son por naturaleza malos o violentos, sino, y fundamentalmente, porque encuentra en el estado de naturaleza una forma específica de organización que se caracteriza por la ausencia de leyes (salvo las naturales) que puedan ser garantes de la permanencia de los atributos naturales de los seres humanos: *la propiedad y el trabajo*.

Los individuos en el estado de naturaleza lockeano tienen de origen una propiedad en su persona, y el resultado de la obra de su esfuerzo es en consecuencia suyo. De tal forma que si esa persona agrega su esfuerzo (trabajo) a algo que la naturaleza ha dejado en estado común para todos los hombres -y "le ha anexionado por ese trabajo algo que excluye el derecho común de los demás" (Locke, 1976: 225)-, de facto lo convierte en propiedad suya.

Locke pone como ejemplo el "caso de (...) los montes comunales...; en ellos lo que da origen a la propiedad es el acto de coger algo de lo que es común, sacándolo del estado en que lo tiene puesto la naturaleza" (Locke, 1976: 225). Es, entonces, mediante el *trabajo* que se le imprime la propiedad individual a algo que antes fuera de derecho común, pero también es el que le agrega valor a los objetos, ya que en condición de naturaleza, las provisiones y los animales no representan favor alguno para los seres humanos hasta que se le incorpora el esfuerzo de aprovecharlo en su propio beneficio.

Pero la propiedad en la condición original sólo puede existir si la abundancia de provisiones de la naturaleza permite que siempre haya algo para los demás. "Si no hay bastante para todos, ni siquiera el trabajo puede establecer un derecho sobre alguna parte del todo, con exclusión de los demás" (Goldwin, 2004: 465), de tal suerte que sin la abundancia no puede haber propiedad natural.

Si la escasez sobreviniera en el *estado de naturaleza*, el panorama sería mucho más cercano al perfilado por Hobbes, pues las personas estarían obligadas a luchar entre sí por los recursos necesarios para la subsistencia. Sin embargo, desde la perspectiva de Locke, la abundancia de recursos naturales prevaleció por tiempo prolongado en el orden

originario, dado el reducido número de personas que podían consumirlos.¹⁰¹

De acuerdo a Locke, en la condición originaria se genera un cuantioso deterioro de los recursos disponibles que no es causado por intervención de la mano de los humanos, sino, al contrario, por el abandono al que quedan expuestos la mayor parte de los productos de la naturaleza, lo que representa una gran pérdida que debe ser modificada mediante la instauración de un nuevo orden social.

El problema de la tierra es, para nuestro autor, la mejor muestra de las penurias que ocasiona el deterioro de los recursos en estado original, pues un terreno sin labrar es menos productivo que uno cultivado, por lo cual, "(l)os habitantes se sienten agradecidos a quien, mediante su trabajo de tierras abandonadas..., acrecienta la cantidad de granos que ellos necesitan." (Goldwin, 2004: 466)

Desde esta perspectiva, no hay despojo en el acto de apropiarse de la tierra para cultivarla en favor propio; por el contrario, este hecho genera beneficios a todos aquellos que pueden acceder a los frutos del trabajo ajeno. El tema al que hace referencia Locke en este planteamiento es el relativo a los *excedentes* de la producción, los cuales representan el cimiento indispensable para la prosperidad de la condición humana, ya que es la única forma de trascender las carencias ineludibles de la condición originaria. Pero, sin las herramientas necesarias para que los frutos del trabajo humano sean consumidos antes de la descomposición, resulta difícil remontar sobre el trabajo productivo.

De este modo, los hombres en estado originario debían fraguar "...algo duradero que el hombre podía conservar sin que se echara a perder y que, por mutuo acuerdo, (...) aceptarían a cambio de artículos

¹⁰¹ Véase Robert Goldwin, 2004. "John Locke [1632-1704]". En Leo Strauss y Joseph Cropsey. *Historia de la filosofía política*. FCE. México. Pp. 466-467.

verdaderamente útiles para la vida" (Locke, citado por Goldwin, 2004: 467). Así es como aparece *el dinero* (una especie de "progresión natural" de la humanidad).

El surgimiento del dinero soluciona importantes problemas privativos de la condición original, dando paso también a la transformación de ese orden mismo. Sin embargo, esta no es por sí misma la causa que posibilitó la instauración de un nuevo estado entre los individuos. El uso del dinero, tan sólo

... precedió a la sociedad civil. El empleo del dinero se introdujo 'por mutuo acuerdo' (Locke) de que los hombres lo aceptarían a cambio de bienes perecederos. Este 'acuerdo tácito y voluntario' no presupone la existencia de la sociedad civil; fue hecho 'independientemente de la sociedad y sin un convenio, asignando tan sólo un valor al oro y la plata y acordando de manera tácita el uso del dinero[...]' (Locke). Este acuerdo tácito por sí mismo no podría establecer la sociedad civil" (Goldwin, 2004: 467).

El manejo del dinero favoreció ciertas transformaciones que hacían insostenibles el tipo de relaciones existentes en el estado de naturaleza, debido a que sustituyó "(la) igualdad de penurias reinante (en el *estado de naturaleza* humano)... por una desigualdad económica" y de posesiones "proporcional a los 'diferentes grados de laboriosidad' entre los hombres" (Goldwin, 2004: 469).

Frente a este escenario, el tránsito a la sociedad política es inminente. Pero sólo mediante un *pacto único* los hombres logran constituirse en una comunidad "con poder de actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue únicamente por la voluntad y determinación de la mayoría" (Locke, 1976: 226). De la siguiente forma lo expresa Locke:

Siendo, como hemos dicho, todos los hombres libres, e iguales e independientes por naturaleza, ninguno puede ser sacado de esa situación y sometido al poder político sin mediar su propio consentimiento. El único camino para desposeerse uno de esa natural libertad y ligarse con los vínculo de la sociedad civil es el **asociarse** con otros hombres para juntarse

e integrarse en un comunidad con vistas a una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, con un disfrute seguro de sus propiedades y una mayor salvaguardia contra los que no formen parte de esa sociedad. Eso lo puede realizar cualquier número de hombres, porque con ello no causa perjuicios a la libertad de los demás: éstos siguen estando en libertad del estado de naturaleza. Cuando un grupo de hombres ha acordado así formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados y forman un solo cuerpo político, en la cual la mayoría tiene el derecho de regir y obligar a los demás (Locke, 1976: 226-227. El subrayado y las negritas no son del autor).

Queda claro que el fin que persiguen los hombres al congregarse en esos cuerpos políticos llamados Estados es "la salvaguardia de su propiedad, salvaguardia que le faltan muchas cosas en el estado de naturaleza" (Locke, 1976: 227, 229). Esa salvaguardia ausente en el estado originario a la que hace referencia Locke es la ley "aceptada y reconocida" por todos los individuos, cuya finalidad es establecer lo que es "justo" y lo que es "injusto" para todos.

Desde la perspectiva de nuestro autor, mediante dicha ley se logran dirimir todas las querellas que existen entre los hombres, pues a pesar de que la ley natural -que sostiene como principio la preservación de la vida desde el estado originario- es perceptible para todos los seres humanos, éstos no siempre están dispuestos a reconocerla cuando de por medio está su propio intereses.

Por esta razón, la sociedad política necesita crear leyes civiles sólidas que regulen la convivencia humana, además de nombrar a una autoridad que arbitre entre los individuos -conforme a las leyes instituidas-, cuyo poder sea suficiente aceptado como para hacer valer los castigos y las sentencias. Así, el comienzo de una sociedad política se da por la instauración de un sistema de gobierno consentido por un pacto voluntario que garantiza la convivencia pacífica y el uso y aprovechamiento de los bienes materiales.

Nuevamente, como en el caso de Hobbes, el *pacto de unión* funge como el circuito inaugural de las sociedades políticas y del Estado, pero ahora con el objetivo de amparar los bienes materiales, es decir, *la propiedad* de los hombres.

Si bien nuestro autor reconoce que lo que obliga a los hombres a adquirir un compromiso colectivo, por el cual se convierten en integrantes de un cuerpo político, es la amenaza a la ley de naturaleza, en su disertación deja patente que esto no se debe a que las personas sean violentas por naturaleza o a la tendencia de los hombres a hacerse daño unos a otros, sino más bien a los peligros de propia condición natural humana que no garantizan ni *una vida cómoda ni el disfrute de los bienes adquiridos*.

Locke ofrece también una amplia argumentación para combatir las explicaciones de Groccio y Hobbes¹⁰² en torno al poder absoluto de quien detenta la autoridad política, pues considera que aun cuando los hombres que entran en sociedad tienen que renunciar voluntariamente a sus atributos originales (la libertad y la igualdad), no es admisible que "el poder de la sociedad (y los individuos) ... se extienda más allá del bien común, sino que está obligado a asegurar la propiedad de cada uno, poniendo remedio a esos ... defectos ... (d)el estado de naturaleza" (Locke, 1976: 231).

Su debate con Hobbes no termina en estos temas. Locke, como Hobbes, sostiene que las mujeres no forman parte del contrato inaugural que origina las sociedades políticas o Repúblicas, pero difiere de su predecesor al sostener que "(l)as mujeres están naturalmente subordinadas a los hombres y el orden de la naturaleza se refleja en la estructura de las relaciones conyugales" (Pateman, 1995: 75).

¹⁰² Véase Serret, 2002, *op. cit.*, p. 55.

Da por hecho que al orden original pre-existe la familia y el matrimonio y, por tanto, que el poder que ejerce el esposo (varón) sobre la esposa (mujer) no es de carácter político. Más aún, el poder del esposo lo distingue de otro tipo de poderes:

Creo que no está fuera de lugar, a este propósito, que yo exponga lo que entiendo por poder político, a fin de que pueda distinguirse el poder de un magistrado sobre su súbdito, de la autoridad de un padre sobre sus hijos, de la del amo sobre sus siervos, de la de un marido sobre su esposa y de la de un señor sobre su esclavo (Locke, citado por Serret 2002: 75).

De este párrafo, Estela Serret, en el libro *La identidad femenina y proyecto ético*, desprende tres conclusiones: primera, que el poder que se establece y ejerce dentro del núcleo familiar *no es un poder político*; segunda, que éste poder se caracteriza por la *capacidad para disponer de la vida de quienes le están sometidos*; y finalmente, que dentro del núcleo familiar prevalecen tres formas de poder: *el del padre, el del amo y el del marido*, y por lo general son ejecutados por la misma persona.¹⁰³

De nuevo notamos -como en Hobbes- ciertas contradicciones cuando se trata de justificar la condición subordinada de las mujeres en las sociedades políticas. Locke, al igual que Tomas Hobbes, define que el poder sobre los hijos no está en exclusiva reservado al padre, pues la madre también los ha engendrado, y si el padre ejerce este poder sobre sus progenitores es por el cuidado que les procura y no por alguna forma de transmisión generacional de vía patrilineal. Y aunque, nuestro autor habla de un poder *conjunto* (de padre y madre) sobre los hijos, no nos queda claro:

¿Cómo se explica aquel otro (poder) mencionado al principio, *del marido sobre su esposa*?

Pues bien: no se explica. O, más bien, se aporta al respecto argumentos ambiguos y contradictorios. No sólo se trata de que... hable nuestro autor unas veces del poder del padre y cada vez menos de ambos progenitores,

¹⁰³ *Ibid*, p. 75.

sino, sobre todo, de la forma en que describe la relación entre marido y esposa (Serret, 2002: 76).

El registro que hace Carole Pateman del debate entre Sir Robert Filmer y John Locke sobre Adán y Eva es muy esclarecedor al respecto, pues Locke discute el “carácter del poder de Adán sobre Eva”, pero no pone en cuestión el “fundado derecho conyugal del marido” sobre la esposa. “Locke insiste en que Adán no era un monarca absoluto, así que la sujeción de Eva no era nada más que ‘la sujeción que [las esposas] deben de ordinario tener respecto de sus esposos’ (Locke)” (Pateman, 1995: 76).

Para Locke, Adán –el primer esposo en la historia de la humanidad–, antes de acceder a la paternidad debe ejercer su “derecho conyugal” sobre Eva, su esposa. De tal suerte que la primera sociedad original se crea por esposos y esposas, y no por padres e hijos –como lo sugiere Hobbes. Una vez estipulado esto, “Locke no tiene necesidad de mencionar a la esposa cuando su esposo se convierte en monarca de la familia. Su sujeción a la regla del marido ya ha sido asegurada mediante un acuerdo previo” (Pateman, 1995: 132).

Ese acuerdo previo de sumisión no tiene un carácter político, dado que el único poder político reconocido en Locke es el del Estado. Por eso, cuando el autor distingue los poderes de padre, amo y marido con respecto a los del magistrado, los caracteriza como poderes *no políticos*, a decir, naturales. “Lo curioso... es que de los tres poderes no políticos de los que se ocupa, sea el poder del marido sobre la esposa el único fundado en la *superioridad natural* de los hombres [como hombres] sobre las mujeres [como género]” (Serret, 2002: 78).

El poder que el padre mantiene sobre los hijos proviene de un acuerdo tácito (no absoluto), susceptible a modificaciones; de igual

forma sucede con el poder del amo sobre el siervo. Pero en el caso concreto del poder del marido sobre la esposa se utiliza una especie de "excepción", que deja algunas preguntas abiertas: ¿Por qué, si la subordinación de las mujeres a los hombres se sostiene sobre los particulares *atributos naturales de los sexos*, Locke ha de sugerir que las mujeres debieron ceder su libertad e igualdad originarias a los hombres mediante un contrato de carácter matrimonial? "¿Cómo puede haber un pacto entre desiguales? ¿Qué autoriza a una mujer -que, está claro, no es un individuo- a decir *sí quiero*, cuando su voluntad ha sido previamente enajenada?" (Serret, 2002: 80).

Lo cierto es que nuestro autor no proporciona respuesta alguna a estas interrogantes, pero, en cambio, da por sentado que el convenio conyugal, o sea, el matrimonio (producido desde el estado natural), representa el acto convenido (pacto) que sella la subordinación de las mujeres. Una vez más,

El esquema se repite: si han sido previamente subordinadas, las mujeres no participan en el contrato que funda el Estado civil porque no son individuos, esto es, han cedido previamente su libertad e igualdad naturales como lo demuestra el pacto de obediencia a su señor implicado en el matrimonio (Serret, 2002: 79).

Tratando de concluir, podemos sostener que pese a las enormes diferencias que hay entre los autores revisados, las contradicciones que aparecen cuando se refieren al problema de la subordinación femenina en el Estado civil se encuentran y entrecruzan. En los planteamientos de Locke, las mujeres nuevamente quedan fuera del ámbito político, por lo que no pueden ser reconocidas como "individuos libres e iguales sino (como) *sujetos naturales*" (Pateman, 1995: 76. Las cursivas no son de la autora); quedando así naturalmente inhabilitadas para constituirse en *sujetos políticos*.

2.1.2 Jean Jacques Rousseau: la condición no política de las mujeres

Si bien, a lo largo de estas líneas quedan dibujadas algunas de las inconsistencias en los discursos de John Locke y Thomas Hobbes respecto a las causas del estado que guardan las mujeres en las sociedades políticas, el caso más controvertido es el del precursor del romanticismo, Jean Jacques Rousseau.

En la reinterpretación que Rousseau hace del relato sobre el estado de naturaleza humano y el contrato social plantea importantes rupturas con los pensadores que le preceden –aunque se mantiene dentro de la tradición iusnaturalista desde el momento en que parte de dichas nociones para explicar la vida social entre los individuos–, y va más allá de éstos al sostener que “la(s) mujer(es) no puede desarrollar la moralidad política necesaria para (ser) participantes de la sociedad civil”, debiendo “estar sujetas al varón porque son naturalmente subversivas al orden político” (Pateman, 1995: 142, 136). De tal suerte, que la subordinación femenina frente a los hombres, en el pensamiento rousseauiano, se vuelve un elemento absolutamente indispensable para el mantenimiento del orden político establecido. Revisemos la ruta lógica y argumentativa que lleva a Rousseau a plantear esta operación.

Tal como menciona José Fernández en el libro *Hobbes y Rousseau, entre la autocracia y la democracia*, la particularidad del filósofo ginebrino reside en la evaluación positiva que hace del estado de naturaleza humano y la evaluación negativa que da a la sociedad civil.

Para Rousseau, a diferencia de Hobbes, el *estado de naturaleza* no representa un momento de oscurantismo para la humanidad, por el contrario, es un estado original de *pureza* que se va degradando conforme los seres humanos avanzan hacia la constitución de relaciones sociales permanentes, mismas que dan pie a un proceso de civilización

que acarrea el desarrollo de las pasiones, los vicios, las pugnas y las desigualdades.

Desde esta línea de pensamiento, el *estado de naturaleza* es la condición en la que un individuo no tiene necesidad de establecer relaciones de carácter duradero con otros individuos, con lo cual guarda un alto grado de independencia frente a los demás; sin embargo, en la medida que empiezan a desarrollarse, crecer y afianzarse las relaciones sociales entre los hombres se va perdiendo la pureza de la condición original y se abre paso a la sociedad civilizada, cuyo proceso es en esencia degenerativo y negativo. Pero el paso del estado original puro a la sociedad civil corrupta no se da de forma automática y directa, es un tránsito sucesivo que se ve permeado por la dimensión histórica de dicho proceso.¹⁰⁴

De los autores revisados hasta ahora, el ginebrino es el primero que introduce un enfoque histórico al relato sobre el origen de las sociedades modernas. En sus planteamientos establece que, en el estado de naturaleza puro -entendido como la condición de ausencia de relaciones duraderas-, los hombres se caracterizan por ser independientes, autosuficiente e inocentes, "privados de aquellos vicios que los filósofos políticos precedentes le atribuyeron", y esas desviaciones y defectos a los que se hace referencia "sólo pueden ser adquiridos después de un largo periodo de civilización" (Fernández J., 2005: 60).

Así pues, lo que Rousseau critica a sus precursores es que las características que le asignan al hombre en el orden original sólo pueden identificarse en la etapa en que las relaciones sociales entre los individuos son duraderas y persistentes; es decir, en el estado de sociedad civil.¹⁰⁵ De tal suerte que para nuestro autor

¹⁰⁴ José Fernández S., *op. cit.*, pp. 57-60.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 61.

(l)os filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad, han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos lo ha logrado... todos hablando continuamente de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transportado al estado de naturaleza ideas tomadas de la sociedad: hablan del hombre salvaje y dibujan al hombre civil (Segundo *Discurso*, citado por Fernández S., José, 2005: 59. El subrayado no es del autor).

Al igual que Hobbes y Locke, el filósofo ginebrino nacido en 1712, considera que para conocer la realidad de las sociedades humanas es necesario recurrir a la descripción hipotética del *estado de naturaleza*, pero en su ejercicio descriptivo de la condición original de los seres humanos se desprenden conclusiones que ponen en cuestión las posiciones de Hobbes y Locke.

Por ejemplo, "lo que Rousseau reprocha a Hobbes no es ya haber tenido la ida de un estado de guerra total, sino de haberlo atribuido al hombre de naturaleza antes que al hombre civil" (Bobbio, citado por Fernández J., 2005: 65). Y es que en el estado de naturaleza rousseauiano no hay forma de que exista la guerra, ya que la ausencia de relaciones sociales entre los individuos impide cualquier posibilidad de conflicto: "La guerra puede solamente darse cuando los hombres se vuelven sociables y adquieren intereses, necesidades, pasiones por los cuales luchar" (Fernández J., 2005: 65).

El hecho de que Rousseau cuestione con tanto afán a sus precursores por haberse equivocado en asignar a los hombres salvajes características que corresponden al hombre civilizado, se debe en gran medida a la propia concepción que el autor tiene sobre el proceso de civilización humana. De entrada, el filósofo ginebrino considera que a lo largo de la historia de la humanidad han existido diversos tipos de sociedades que no necesariamente se constituyen en entidades políticas; de tal manera que, antes de la existencia de un estado de razón (o

estado político), han habido otras etapas de organización social que son resultado de un largo proceso civilizatorio.

Para Rousseau, al estado original (de pureza) -sucesivamente degradado por el paso del tiempo y la adquisición de vicios diferentes de las cualidades naturales- procede un segundo momento (negativo) de sociedad civil, donde se profundizan las desigualdades, la dependencia y la opresión. La solución a los problemas de la segunda etapa (o periodo de transición) se encontrará, según el autor, en un tercer momento, también civil pero positivo: la República, la cual representa ese momento de civilización humana que deberá coronar "el reino de la igualdad y la libertad, y en ella el hombre superará sus pasiones y la corrupción y buscará su perfeccionamiento" (Fernández J., 2005: 79).

En síntesis, "(l)o que la tradición de la filosofía política iusnaturalista encontró en el estado de naturaleza, Rousseau lo encuentra en el estado civil, y es así porque descubre una condición todavía anterior" (Fernández J., 2005: 60), donde el hombre no está determinado por la maldad o los deseos. La descripción que los antecesores de Rousseau atribuyen al estado original estaría referida al estado de sociedad civil, en el que ya existen relaciones estables y duraderas que por su carácter históricamente envilecido dan lugar al conflicto, las pugnas y las desigualdades entre los individuos.

De esta forma, la sociedad civil que sucede al estado de naturaleza no representa una solución, como lo estipulan los autores iusnaturalistas anteriores a Rousseau, sino un problema que sólo podrá resolverse en el tercer momento civil, llamado República.

Es claro que el modelo rosseauiano -aun cuando se sostiene bajo los conceptos clásicos de la tradición iusnaturalista y mantiene el discurso contractualista-, rompe parcialmente con la lógica que instituye la pareja dicotómica estado natural/sociedad civil, y sustituye esta ecuación por la

tricotomía: estado de naturaleza/ sociedad civil/ República. Al introducir una etapa intermedia entre el estado de naturaleza y la condición superior de civilización humana, le da un carácter singular a su propuesta, pues con ello sugiere que las sociedades modernas representan una "condición" no óptima para los individuos. Y es que para Rousseau la evolución histórica de la civilización no culminó, necesariamente, en la formalización de las máximas de la razón humana, a decir, la igualdad y la libertad; por el contrario, la institucionalización de la sociedad civil favoreció y profundizó las desigualdades sociales, particularmente entre ricos y pobres.¹⁰⁶

Aunque el filósofo comparte con el resto de los iusnaturalista que la instauración (o institucionalización) del poder político sólo se da mediante la estipulación de un contrato social, es necesario tener presente que la propia trayectoria histórica que llevó a los hombres a conformar la sociedad civil condicionó el tipo de pacto social.¹⁰⁷ Así pues,

el pacto que instituye la "sociedad civil" (en cuanto "política") es propuesto por los ricos por los siguientes motivos: 1) los ricos no tenían razones válidas para justificar su dominio; 2) no contaban con la fuerza suficiente para ejercer permanentemente tal dominio; 3) el rico sufría porque no lograba mantener seguros sus privilegios en la lucha contra todos; 4) no tenía ni siquiera la solidaridad de los ricos, porque éstos estaban divididos por un celo recíproco (Fernández J., 2005: 77).

Recordemos que para Rousseau los hombres en estado de naturaleza son autosuficientes e independientes, y la sociabilidad que se va desarrollando con el paso del tiempo y la evolución humana es producto de la aparición de nuevas necesidades que llevan a los hombres a establecer los primeros contactos con otros hombres.

De esta manera, el *interés común* -que se gesta por vía de la necesidad- lleva a la creación de uniones temporales que

¹⁰⁶ *Ibid*, p.69-79.

progresivamente se fueron constituyendo en uniones permanentes; "los primeros movimientos fueron lentos, pero en la medida en que aumentaron los contactos se hicieron rápidos progresos hacia la civilización" (Fernández J., 2005: 73).

En la reconstrucción histórica que el ginebrino hace sobre la evolución de la civilización se distinguen por lo menos dos procesos relevantes: por un lado, el desarrollo de la sociabilidad y las interrelaciones sociales; y por otro, el incremento de la dependencia entre los individuos y la división del trabajo. Pero lejos de lo que se podría pensar, "(e)n el discurso de Rousseau, (el) desarrollo de las interrelaciones, de un lado, y (el) crecimiento de las actividades productivas y (la) división del trabajo, de otro, corren paralelos y se influyen recíprocamente" (Fernández J., 2005: 74-75).

El primer tipo de sociedad que Rousseau reconoce es la familia "nuclear", y considera que se constituye en sociedad (no política) bajo los vínculos del afecto y la libertad de sus integrantes. Posteriormente, siguiendo con la línea de pensamiento del ginebrino, aparecen las comunidades integradas por varias familias (*peuples sauvages*), cuya necesidad de estabilidad las convierte en comunidades sedentarias. Sin embargo, en ambas sociedades humanas la condición natural permanece en esencia intacta, pues, aun cuando los individuos se encuentran ya en estado de asociación, no se ha instituido todavía -por acuerdo contractual- el poder político. Existen pues, hasta este momento, "sociedades naturales" que se constituyen como tales debido a la necesidad de autoconservación y los "intereses comunes".¹⁰⁸

En relación al proceso de división del trabajo, el filósofo de Ginebra sugiere que éste nace como consecuencia de la aparición e incremento

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 76-77.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 73.

de las necesidades y las interrelaciones sociales. Reconoce en la familia las primeras formas de división del trabajo:

Fue entonces cuando se fijó o consolidó por primera vez la diferencia en la manera de vivir de los sexos, que hasta el momento no habían existido. Las mujeres se hicieron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos, mientras que el hombre se dedicaba a buscar la subsistencia común (Rousseau, citado por Serret, 2002: 81-82).

De hecho, la división del trabajo cobra relevancia en el discurso rousseauiano no sólo porque es el elemento que posibilita la aparición de las técnicas para transformar la naturaleza, la repartición de la tierra y apropiación de sus frutos, sino también porque representa el sustento del proceso de conformación de la propiedad. Así pues, la etapa en la que comienza a reconocerse la propiedad es una de las más importantes para el proceso de civilización, así como para la "sociedad civil" no política.

El papel que tiene la propiedad es fundamental en el discurso de Rousseau. A diferencia de Groccio, en el modelo del filósofo de Ginebra la propiedad no acarrea consigo ningún tipo de acuerdo contractual, se gesta a partir de un largo arco histórico durante el cual los hombres se van apropiando de técnicas para usufructuar la tierra y los recursos naturales, con lo cual la propiedad se deriva directamente del trabajo humano. Pero al tiempo que Rousseau establece su concepción respecto a la propiedad, lanza severas críticas a la misma, pues considera que

...ésta da lugar a una determinada forma de desigualdad, la desigualdad entre proletarios y no-proletarios, es decir entre ricos y pobres. La propiedad es el reconocimiento público de las desigualdades y por lo tanto del dominio que va en detrimento de la libertad. Rousseau señala que el reconocimiento del derecho de propiedad y la consecuente distinción entre ricos y pobres fue el primer término de la institucionalización de las desigualdades (Fernández J., 2005: 75).

En este sentido, las desigualdades corrieron paralelas al proceso de constitución de las "sociedades civiles" no políticas, y esas comunidades asociativas -degeneradas por la opresión y la desigualdad- no podían más que generar una civilización corrupta. El pacto social aparece en el momento en que las contradicciones y antagonismos, dentro de estas sociedades, se vuelven insostenibles. "Esto sucede porque los ricos dominaban por medio de la fuerza, pero este dominio era incierto porque a la fuerza podían recurrir también los pobres" (Fernández J., 2005: 77). De tal suerte, que la institución de la "sociedad civil" como sociedad política deviene de un "pacto" propuesto por los ricos que no encontraron motivos convincentes para justificar su dominación sobre más los pobres, lo que les impedía resguardar sus propios privilegios.

El "pacto social" que da origen a la formación del *cuerpo político* se desprende entonces de la inminente necesidad que tenían los ricos por legitimar e institucionalizar su dominio. Este pacto se presentó, por los más acaudalados, como la única salida viable a los conflictos antagónicos que vulneraban sus intereses, pero enmascarado bajo la premisa de garantizar a todos la libertad y la igualdad. La razón por la cual los menos favorecidos convienen el acuerdo de unión con los ricos se debe a que los últimos los convencieron de que la instauración del gobierno de las leyes garantizaría la justicia, la paz, la igualdad, la protección y el derecho de propiedad para todos. Por lo anterior, "Rousseau califica este pacto como una 'razón aparente' y, en sentido estricto, ilegítimo porque su aprobación se da sobre base inequitativas" (Fernández J., 2005: 77).

Lo cierto es que este "pacto de unión" representó, por un lado, la institucionalización de la sociedad civil como cuerpo político, pero por otro, la institucionalización de la sumisión al favorecer a los sectores más acaudalados en menoscabo de los intereses de los sectores más

desfavorecidos. Finalmente, los ricos consiguieron los consensos necesarios que les otorgaban las dispensas para ejercer el poder político, "pero en una sociedad corrupta, estas personas no pueden más que abusar de su poder" (Fernández J., 2005: 78), por ello la diferenciación entre poderosos y desfavorecidos se constituye en el modelo rousseauiano en otro de los elementos de desigualdad que cobra tanta importancia como el referido con la institucionalización de la propiedad.

Rousseau considera que en las sociedades constituidas por un "pacto" *ilegítimo*, la paz y la armonía es aparente, pues sigue sostenida sobre la base de la distinción entre ricos y pobres. En este sentido, la única alternativa que puede favorecer a todos es la transformación profunda de la sociedad, con miras a la instauración de una convivencia que permita realmente asegurar la libertad y la igualdad entre los individuos.

"No se entiende a Rousseau si no se comprende que a diferencia de todos los otros iusnaturalistas para los que el Estado tienen el *objetivo de proteger* al individuo, para Rousseau el cuerpo político que nace del contrato social tiene la tarea de *transformarlo*." (Fernández J., 2005: 81). Por ello, la República -como propuesta utópica de un Estado político equitativo- tendría la tarea de resolver las desigualdades sociales y los conflictos derivados del dominio de los ricos; es decir, que su papel sería instaurar el verdadero gobierno de las leyes mediante un "pacto social" legítimo, validado por la voluntad libre de los que conforman la asociación.

Como se observa anteriormente, "Rousseau suprime en la institución del poder político el elemento de sujeción a una persona o a una asamblea", siendo la condición de igualdad y de libertad entre los individuos el elemento esencial de dicho pacto. Y "(s)er libres e iguales quiere decir participar activamente en las decisiones que compete al 'yo

común' y no ser sometidos a algún tipo de opresión" (Fernández J., 2005: 86).

Si bien el filósofo de Ginebra revoluciona la visión sobre el *estado original* y la condición superior de la civilización humana, estableciendo como punto de partida el debate sobre la desigualdad y el poder, lo cierto es que, paradójicamente, nuestro autor no ofrece ninguna explicación respecto a la desigualdad y subordinación de las mujeres frente a los varones. Incluso, a lo largo de su principal obra, *El contrato social*, ni siquiera hace alusión a las mujeres, salvo cuando refiere las diferenciaciones en el seno de la primera sociedad humana: la familia.

Como vimos, Rousseau señala que con la constitución de la familia las mujeres *se vuelven más sedentarias y se consagran al cuidado de la choza y los hijos, mientras lo hombres salen en busca de la subsistencia común*, sin embargo, nunca explica los motivos por los cuales se gesta esa diferenciación entre los sexos, ni cómo incide este nivel de desigualdad en la evolución de la civilización humana, siendo un hecho que resulta por demás relevante, dado que su obra está enfocada a desentrañar las causas de las desigualdades y la opresión en sus vínculo con el poder político y no político.

"El resto de la historia de Rousseau sobre la transformación de la naturaleza humana y la creación de un orden civil participativo en el *Discurso sobre la igualdad*, se refiere al conocimiento y las actividades de los varones" (Pateman, 1995: 137), omitiendo de manera explícita a las mujeres. Pero detrás de la indolencia que permea el discurso rousseauiano, al obviar del todo al sexo femenino, prevalece una visión con posiciones muy claras respecto al estado no político que deben guardar las mujeres.

Nuevamente, como en el caso de Locke, Rousseau justifica la legitimidad del dominio masculino sobre las mujeres en la *superioridad*

natural de los varones, dado que éstos tienen mayor fuerza y entendimiento. Desde esa línea argumentativa, la ley de la naturaleza dictada para las mujeres sólo puede ser la de guardar obediencia a los varones, porque su razón y su fuerza son, en síntesis, mayor a la que ellas pueden acceder.¹⁰⁹ Pero al ginebrino con frecuencia se le rompe la vara con que mide, pues:

¿Cómo hacer compatible aquella igualdad (imprescindible para acceder al estado civil óptimo de los seres humanos) con este sometimiento (de las mujeres)? Nuestro autor no se preocupa por ello. Mientras el dominio del sexo femenino por el masculino le resulta, sin más explicación, benéfico, la hipotética consideración del caso contrario le parece aterradora de un modo igualmente inexplicable (Serret, 2002: 83).

Lo cierto es que la incongruencia de avalar la opresión y subordinación de las mujeres -aun cuando éstas sean resultado del ejercicio de un poder que en cualquier otra circunstancia consideraría ilegítimo-, nos plantea nuevamente un razonamiento de *excepción*, donde las mujeres (por *naturaleza*) no pueden acceder de ninguna forma al estatus de igualdad.¹¹⁰

Por otro lado, es clara la asociación que existe entre el espacio familiar-doméstico y la naturaleza de las mujeres en los argumentos de Rousseau. Y aun cuando no habla mucho al respecto, es contundente al referir el origen distinto de la naturaleza *femenina* y la naturaleza *masculina*, lo cual lleva a sugerir la existencia de *espacios naturales* específicos para hombres y para mujeres. Es decir, la *naturaleza femenina* es para Rousseau esencialmente diferente de la masculina, "motivo por el cual nuestro autor parece obligado a concebir estados originarios diferenciales para describir a cada uno de los sexos." (Serret, 2002: 85)

¹⁰⁹ Véase Serret, 2002, *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁰ *Ibidem*.

La diferenciación entre los *espacios naturales*, tal como sugiere Serret, es el fundamento de *los espacios desiguales* (respectivos a cada género) en el estado de sociedad civil, a decir, del espacio público y del espacio privado. Y detrás de esta operación, lo que Rousseau -al igual que sus antecesores- tácitamente plantea es la prevalencia de un orden *no político dentro del orden político*.¹¹¹

Baste decir que los tres autores revisados hasta ahora "dan por hecho que la familia es una estructura de poder [aunque discrepen en su carácter político], (...) (que) representa una ínsula en el Estado civil"; aunque, particularmente en Rousseau, "este espacio de excepción tiene, a su vez, distintos niveles", pues su fundamentación no se origina en un pacto entre iguales, sin embargo, uno de sus miembros (el varón y jefe de familia) participa plenamente en el espacio político, dada su inclusión en el pacto social que da origen al Estado civil (Serret, 2002: 85-86).

Lo cierto es que para Rousseau el espacio doméstico -como un espacio no político que estructura la subordinación y neutralización de las mujeres- es el ámbito necesario para que el hombre sea el excelso protagonista del derecho ciudadano. Así pues,

La total dedicación de la mujer al hogar, sin importar cual sea la clase social a la que pertenezca, permite a Rousseau -uno de los fundadores de la ficción doméstica- soñar con el ciudadano de tiempo completo que, relevado de las preocupaciones de la vida familiar por su sierva privada, queda en libertad para dedicarse plenamente a los deberes de la fraternidad (Serret, 2002: 86).

Por otro lado, el siguiente nivel en el que se manifiesta el trato de excepción otorgado a las mujeres en la obra de Rousseau es el relativo a las características se atribuyen al hombre civilizado. Para nuestro autor, los varones poseen un "principio innato" que los hace distinguir la idea del bien y el mal; y a ello le llama "conciencia", "moralidad", detrás de la

¹¹¹ *Ibid*, p. 85.

cual hay un principio de justicia y de virtud con el que se juzgan las propias acciones y las ajenas.¹¹² La *naturaleza femenina* también tiene implicaciones morales en la obra de nuestro autor.

Desde la perspectiva de Rousseau, "(l)as mujeres, a diferencia de los hombres, no pueden controlar sus 'deseos ilimitados' por sí mismas, por ello no pueden desarrollar la moralidad que se requiere para la sociedad civil" (Pateman, 1995: 137-138. El subrayado no es de la autora). Su reino no es compatible con el ejercicio del poder político, por el contrario, al carecer de toda capacidad para contener sus pasiones, representan una persistente amenaza para el orden social y político erigido por los varones. En síntesis, las mujeres son una fuente de subversión y desorden inaceptable, y la única opción para asegurar la estabilidad de la vida en la sociedad política, es que sean controladas por el juicio y la razón de los varones. Por lo tanto, no pueden ser parte del mundo de lo político.

Las mujeres, en el pensamiento rousseauiano,

... quedan excluidas del rango de individuos libres e iguales porque carecen de las capacidades para soportar el singular cambio del que Rousseau no habla y que tiene lugar en los hombres cuando se crea la sociedad civil y "la justicia (y la moral) como una regulación de la conducta".¹¹³ Sólo los hombres son capaces de desarrollar el sentido de justicia que se requiere para mantener el orden civil y apoyar la ley civil y universal de los ciudadanos (Pateman, 1995: 142).

El *locus classicus* de los argumentos en Rousseau, nuevamente, nos sitúan frente al problema del no reconocimiento de las mujeres como sujetos libres, iguales y autónomos. Siendo, también, esta narración, el fundamento y justificación de la subordinación femenina.

Cierto es que -como plantea Pateman- la época en que los teóricos del contrato desarrollaron su filosofía política es muy diferente *al mundo*

¹¹² Véase José Fernández S., *op. cit.*, p. 76.

*social que hoy habitamos*¹¹⁴, sin embargo, aun cuando existen cambios sustanciales que operan en las familias y las sociedades contemporáneas, la narración del contrato sigue siendo el enclave en la comprensión del patriarcado moderno.

2.1.3 La sin razón del mundo de la "razón"

Los lectores se preguntarán por qué dedicar tantas páginas a la revisión de filósofos como Hobbes, Locke y Rousseau. La respuesta es que los planteamientos esbozados por estos autores forjan la plataforma del proyecto ilustrado, el cual representa la "cuna del Liberalismo cuyas doctrinas políticas sientan las bases de las democracias occidentales" (Molina, 1994: 19), por tanto, son referentes obligados para entender la visión que constituye a las sociedades modernas.

De lo expuesto con anterioridad se desprenden indicios del espíritu de una época que rompió con los órdenes tradicionales de las sociedades que le precedieron. Y, en este sentido, los relatos de los pensadores que hasta ahora hemos revisado focalizan su atención en la ineludible tarea de sustentar el nuevo orden de cosas. Pero en dicha labor, nuestros filósofos terminan por autentificar la exclusión y dominación de las mujeres dentro del proyecto de la modernidad, una vez que "lo femenino" es definido como *naturaleza y necesidad*. De este modo, la "razón Ilustrada" se ha convertido, históricamente, en la "razón patriarcal" que justifica la exclusión de las mujeres en el orden político y filosófico.¹¹⁵

Así pues, los pensadores iluministas, como se les conoce comúnmente, "entreteje(n) planteamientos éticos, filosóficos y políticos con que una parte importante de la naciente sociedad moderna busca

¹¹³ Rousseau, *Social contract*, Libro I, cap. 8, p. 64. Cita de Pateman, *op. cit.*, 142.

¹¹⁴ Véase Pateman, *op. cit.*, p. 162.

legitimarse y definirse a sí misma" (Serret, 2002: 47). Pero, también, son el punto de partida para justificar las paradojas que entrañan nuestras sociedades; una de las cuales se refiere al hecho innegable de que las mujeres quedan fuera del proyecto de la Ilustración "como aquél sector que *Las Luces no quieren iluminar*" (Molina, 1994: 20).

La pertinencia de este debate se encuentra, justamente, en la posibilidad que nos abren los relatos de la tradición clásica ilustrada para entender los contenidos de la subordinación femenina en las sociedades modernas, pero además en este recorrido se evidencian también muchos elementos que justifican la subordinación de los indios, pues – como se planteó ampliamente en el capítulo anterior- desde la construcción discursiva de los teólogos del XVI se consuma un acto de feminización del y de lo indio.

Por tanto, resulta pertinente el recuento de los argumentos que se gestan en el discurso ilustrado en cuanto a las mujeres se refiere, valiéndonos para ello de los planteamientos expuestos en este apartado.

Queda claro, pues, que las mujeres -desde la concepción iluminista- están por definición fuera del ámbito político, pues de inicio no son parte del *pacto inaugural* que da origen a los Estados modernos. De este modo, el poder que se gesta con el nacimiento de las sociedades modernas es un derecho en exclusiva de los varones.

Aunque los motivos por los cuales las mujeres no forman parte del *pacto de unión* pueden variar en cada uno de nuestros exponentes (sea porque las mujeres ceden su libertad natural a los hombres por vía del contrato matrimonial o sexual -establecido dentro o fuera de las sociedades políticas, como una relación que se arrastra desde el estado original-, o por un convenio de subordinación que ofrece protección a cambio de obediencia), de cualquier forma, la "libertad natural, igual se

¹¹⁵ Véase Cristina Molina Petit, 1994. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos. España.

convierte en subordinación y dominio civil" sobre las mujeres (Pateman, 1995: 108). Y en la medida en que entran a las sociedades políticas en calidad de subordinadas, no pueden ser consideradas como *sujetos libres y autónomos*.

No obstante, existen otros argumentos que justifican que las mujeres no puedan acceder al constructo *sujeto*. Por ejemplo, al compararlas con los hombres en su calidad de individuos racionales, son percibidas como parte del reino de la "necesidad". Lo femenino es, entonces, el más vivo ejemplo de la fuerza de la pasión, que representa lo opuesto al de la razón, la libertad y la autonomía. "(Las) mujer(es) en el Siglo de Las Luces, sigue siendo definidas como la Pasión, la Naturaleza, el 'refugio fantasmagórico de lo originario' previo al ámbito propiamente humano de la sociedad civil" (Molina, 1994: 20).

Por otro lado, desde el pensamiento ilustrado-liberal, el individuo representado como propietario:

...es el auténtico sujeto de la vida pública. Pero (a) la mujer(,) aun en el caso de que posea propiedad, ésta no le confiere una extensión de su propio "yo" hacia la esfera de lo público (político). La relación de la mujer con la propiedad se articula de otra manera: la mujer, sin ser ella misma definida como propiedad –al menos teóricamente-, cumple... la función de cualquier propiedad, a saber, la de *producir las condiciones para dar al varón su entrada en "lo público"*. Sin la mujer en la esfera privada que cubra el ámbito de la necesidad no podrá darse ni el ciudadano ni el negociante. *Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo. Sin la mujer privatizada, no podría darse el hombre público* (Molina, 1994: 22-23. El subrayado no es de la autora).

La racionalidad que se desprende de estas dilucidaciones nos obliga a considerar, por lo menos, dos problemas que subyacen en las ideas ilustradas: uno relativo a si las mujeres pueden acceder al poder en calidad de ciudadanas con igualdad de derechos; y otro, que se desprende del primero, si las mujeres pueden constituirse en *sujetos políticos*, libres y autónomos.

Los filósofos que revisamos hasta ahora encuentran grandes dificultades para ofrecer una razón, realmente concluyente, por la cual las mujeres se sitúan en posición de dependencia frente a los varones en las sociedades que se rigen por Estados burocráticos modernos. En realidad, las tensiones que se desprenden de sus discursos, más que simbolizar ciertos equívocos en las interpretaciones analíticas, representan la justificación misma de las contradicciones internas de las sociedades modernas, las cuales son parte estructural de su funcionamiento. Así, a "la mujer se le encierra en lo privado-doméstico (es decir, se le excluye del ámbito político) como una condición de posibilidad para que el hombre acceda, sin problemas, al reino de lo público-político" (Molina, 1994: 23), y para que se cumpla el precepto ineludible de las sociedades modernas.

Debemos reconocer que la discusión que se genera alrededor de las mujeres está ubicada en el centro mismo del debate sobre el proyecto de la modernidad, pues lo que la Ilustración promete: la emancipación de la humanidad toda en cuanto razón universal, queda cuestionado desde el momento en que se cancela toda posibilidad para que las mujeres accedan al estatus de *igualdad política* y, por tanto, al de *sujetos políticos*.

Si consideramos que los pensadores ilustrados se basan en la noción de individuo para "tejer un entramado conceptual que mostrase al ser humano como *sujeto autónomo*, que se define a sí mismo gracias al ejercicio de su propia razón" (Serret, 2002:49), entonces el problema no se ubica tan sólo en la parcial definición que hacen de los *sujetos* como individuos varones y racionales, sino en el modo mismo en que se ha definido esta cuestión, pues encarna el principio (impreciso y contradictorio) del propósito ilustrado.

La exclusión y subordinación de las mujeres se convierte, entonces, en un asunto central, que -como hemos observado muchas veces- se obvió y, otras tantas, se abordó con profundas inconsistencias.

Pero, como señala Seyla Benhabib, "(s)i el sujeto de la tradición intelectual occidental ha sido por lo general el hombre blanco con propiedades, cristiano y jefe del hogar, entonces la Historia tal como se ha registrado-narrado hasta aquí, ha sido 'su historia' (y no la nuestra)" (Benhabib, 2006: 241).

2. 1.4 Laberinto sin salida: recuento de un debate inconcluso

Después del recorrido por algunos de los autores que forman parte del mapa intelectual moderno, llegamos al punto en que se hace necesario precisar ciertas consideraciones respecto a los fundamentos del pensamiento ilustrado, pues son éstos los que instituyen la lógica desde la cual se articula el discurso que emprende una justificación sobre el lugar que tienen las mujeres, los indios y sus espacios, en las sociedades modernas.

El pensamiento feminista¹¹⁶ es una de las tendencias analíticas que mejor puntualiza sobre las "razones" de la subordinación femenina, por eso -valiéndonos de sus aportes y reflexiones- presentaremos a continuación algunos alegatos sobre el sustento ideológico que encierra el proyecto de la modernidad con relación al género femenino.

La tradición filosófica ilustrada organiza sus planeamientos bajo premisas que son, justificadamente, el blanco de la crítica feminista, pues evidencian que la promesa de la ilustración nace traicionada desde el momento en que ciertos grupos humanos (los indios y las mujeres)

¹¹⁶ Desde la perspectiva de Estela Serret, la "condición de posibilidad (del feminismo) viene dada por la revolución en los valores sociales y en los principios de fundamentación del orden jerárquico emprendida por el proyecto ético y filosófico-político de la Ilustración" (2002: 11).

quedan excluidos de los conceptos que representan la columna vertebral de la modernidad: el de la *razón* y el de *sujeto*.

Como hemos mencionado con anterioridad, Hobbes, Locke y Rousseau, representan un puñado de pensadores que inauguran una visión "que ofrecía abatir las desdichas acarreadas por el dogmatismo con la fuerza clarificadora de la razón" (Serret, 2002: 47); pero en aras de alcanzar este objetivo justifican la exclusión de las mujeres en este proyecto utópico. De este modo consideramos, con Celia Amorós, que para entender con cierta claridad:

...esa tensión entre la explotación de las virtudes emancipadoras de la razón ilustrada y los bloqueos de las mismas bajo la presión de los intereses patriarcales, se vuelve necesario el análisis de una dicotomía tan vieja como los pares de opuestos de los pitagóricos: la dicotomía de "lo público" y "lo privado" (Amorós, 1994: 14).

Esta vieja dicotomía, como bien lo define Amorós, encuentra nuevos significados en la tradición ilustrada al definir las esferas de "lo público" y "lo privado" como espacios de distinción entre los hombres y las mujeres. El espacio de "lo público" queda catalogado como el ámbito donde "se enmarcan las actividades expuestas al reconocimiento y socialmente más valoradas", a saber, el espacio de y para los hombres; "mientras lo privado, ámbito en el que se desarrollan las actividades femeninas, se relaciona con lo considerado socialmente menos importante" (Amorós, 1994: 14).

La ecuación público/privado es extraída por las teóricas feministas de los juicios ilustrados que intentan dar validez a las proposiciones que establecen el poder político desde su carácter meramente masculino. Y en este sentido, las pensadoras feministas encuentran en esta dicotomía la explicación de la condición subalterna y subordinada de las mujeres en las sociedades modernas.

Pero desentrañemos el espíritu excluyente que guarda dicha jerarquización de los espacios sociales.

Desde el pensamiento ilustrado, el espacio de "lo privado" queda conformado por consideraciones que están fuera del nivel de la justicia, pues ésta sólo se establece como canon regulador entre individuos que guardan igualdad de poder, cosa que no existe entre los varones y las mujeres. Por lo tanto, la esfera de lo privado -en la cual han quedado recluidas las mujeres- sólo puede ser considerada como un ámbito para las opciones no políticas, es decir, personales y "de vida buena".¹¹⁷ La esfera pública, por el contrario, se constituye en un espacio de "equipotencia" donde los individuos que acceden a ella (los varones) mantienen su condición de igualdad y de *sujetos autónomos* que se rigen por razones de justicia; siendo este último el ámbito de la política por excelencia. En este sentido,

...la racionalización del dominio ético emprendida por el proyecto ilustrado, que culminaría con la formulación deontológica kantiana, desplaza el énfasis convencional en la concepción del bien hacia el terreno de la justicia, con lo que se institucionaliza, en el nivel de la ética, la separación moderna entre lo público y lo privado. Con ello, las opciones de vida buena quedan fuera del ámbito de regulación del poder político. Pero también, en otra perspectiva, esta operación excluye el ámbito doméstico, que en la modernidad pasa a ser considerado como *femenino*,¹¹⁸ de toda regulación pública (Serret, 2002: 13. El subrayado no es de la autora).

¹¹⁷ Véase Celia Amorós, 1994. "Prologo". En Cristina Molina Petit. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos. España. Pp. 13-17.

¹¹⁸ "Es importante señalar aquí un punto sobre el que hemos de insistir a lo largo del trabajo: por muy "natural" e "incontrovertible" que parezca, la relación entre mujer y espacio doméstico, que en la sociedad moderna es otra forma de pensar la relación mujer-no trabajo, es una construcción imaginaria (Cfr. Armstrong, 1989). En realidad, ni en la sociedad moderna las mujeres se ubican *exclusivamente* en el espacio doméstico, ni en ninguna sociedad conocida se ha prescindido de su trabajo productivo. Molina Petit describe el patriarcado como el poder para distribuir espacio y asignar a las mujeres un "sitio", que en la era ilustrada habría hecho abstracción de su incorporación progresiva al mercado de trabajo (Molina Petit, 1994: 24) y, debemos agregar, de la ininterrumpida labor productiva en los medios rurales. Con esta consideración no pretendemos minimizar la importancia que, en términos de constitución identitaria, ha tenido para las mujeres su asociación imaginaria con el espacio doméstico, sino recordar que se trata de una construcción discursiva y no de un fenómeno natural e

Así pues, de la legitimación ética y política del proyecto iniciado por la ilustración se deriva una condición general para las mujeres en la civilización moderna occidental, misma que exponen “grandes relatos” que ofrecen resultados que no están del todo desvinculados de las prácticas sociales históricas.

Para lograr una comprensión crítica y adecuada de la subordinación y dominación de las mujeres, hemos tenido que identificar algunas de las tensiones internas del pensamiento que guió la constitución de las sociedades modernas; pero debemos también aclarar que, si bien, este ejercicio reflexivo nos ubica en los terrenos del debate sobre la constitución de los *sujetos políticos* y la inaccesibilidad de las mujeres a dicho constructo, las condiciones cambian de forma y de carácter cuando descenden al nivel de la realidad concreta historizada. La relación que existe con las bases filosóficas se establece más bien en el nivel de las asociaciones imaginarias que, sin duda alguna, dan sentido a las prácticas sociales y a la realidad misma.

Por lo pronto, este ejercicio analítico nos sirve como punto de partida para cuestionarnos, desde algunos nodos de interés, sobre ciertos problemas teórico-conceptuales que nos pueden ayudar a abordar el tema que nos hemos planteado investigar. Empezamos por preguntar qué tan factible sería reflexionar sobre la participación política de las mujeres indígenas amuzgas de Xochistlahuaca trayendo a cuenta una categoría (*sujeto*) que en su acepción moderna presupone que la división público/privado recluye a las mujeres en el ámbito doméstico, y por tanto, las excluye de *facto* del espacio de lo público/político.¹¹⁹

inmodificable que se correspondería fielmente con las prácticas sociales efectivas” (Serret, 2002: 13).

¹¹⁹ Con relación al debate sobre público/privado, sostenemos, al igual que Hannah Arendt, que es preciso considerar la esfera de lo social (ámbito que nombraremos como público social en distinción al espacio de lo público político), que aparece como una mediación entre dos dimensiones aparentemente dicotómicas: lo público y lo privado, y a la vez sitúa asuntos de la

Ante nosotros se presenta una falsa disyuntiva –que, por cierto, ha gastado mucha tinta entre feministas modernas y post-modernas–: reconocer o rechazar la noción de *sujeto* como una categoría de análisis pertinente para el debate; falaz en la medida que la tensión entre lo público y lo privado se ve, en los hechos, mediada en terrenos como el social (entendido éste como un ámbito de mediación entre lo privado y público) donde se tejen relaciones de poder que no son monolíticas, ni unilaterales, ni ahistóricas, sino –como sugeriría Foucault– *tipos particulares de relaciones entre individuos*.

En este sentido es preciso repensar y “retomar desde una óptica nueva la ecuación libertad/poder/resistencia y, en consecuencia, la concepción de sujeto” (Femenías, 2000: 58). Por lo que se hace necesario reconocer en los dispositivos y las dinámicas particulares del poder y la dominación, la emergencia de los sujetos-mujeres con capacidad de acción y decisión sobre su propia historia.

Hay que resaltar que pese a la distancia que hubo de por medio entre los teólogos del siglo XVI y los autores revisados en este capítulo, ambas visiones coinciden en que las mujeres y los individuos *feminizados* se encuentran fuera del ámbito civil, con la salvedad de que para los teólogos renacentistas los indios (incluidos los varones), al igual que las mujeres, tampoco tienen las cualidades que les permitan formar y ser parte de los asuntos públicos, a decir, políticos. En este sentido cobra coherencia la aseveración de que los indios –desde la conquista de Nuestramérica– fueron equiparados con las mujeres, o sea, *feminizados* desde la profundidad de sus subjetividades, territorios corporales y condiciones materiales y sociales.

vida cotidiana o privada en los terrenos de lo público. Véase Jay, Martin, 2003. *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós. Argentina. Pp. 123-142.

2.1.5 Aportes y ausencias de un pensamiento crítico

Como hemos visto hasta ahora, las teorías filosóficas ilustradas y modernas prefiguran el concepto "sujeto" como manifestación de lo subyacente en la idea de individuo: la razón, la libertad y la autonomía. Pero en la medida en que la cimentación analítica del constructo *sujeto* reconoce sólo a los varones-occidentales como los únicos capaces de definirse como tales, esto lleva a preguntarnos si la noción *sujeto* es un instrumento analítico-conceptual que permite, por un lado, visibilizar a los actores femeninos indígenas, y por otro, comprender la complejidad de los procesos sociales que entrañan la evidente desigualdad entre hombres y mujeres.

Queda claro que las características consubstanciales a dicho concepto aluden a una condición liberadora/autónoma, pero también a un estado que es exclusivo de ciertos agentes: los hombres. Es decir que -más allá de las connotaciones "individual en Descartes, trascendental en Kant o colectiv(a) como en Hegel" (Femenías, 2000: 53)- la categoría *sujeto* remite a la *libre voluntad* de los individuos como capacidad para transformar y reconstruir el orden de las cosas, aunque ese *sujeto* abstracto y universal, excluye -por olvido o negligencia- a los agentes femeninos (y feminizados). Así pues, nos encontramos frente a una categoría que plantea como agente a un individuo masculino, *racional y libre*.¹²⁰

El sesgo genérico del discurso filosófico-político de los últimos siglos "construyó a las mujeres como sujetos domésticos, dueñas del ámbito privado (...) y excluidas, en consecuencia, del ámbito público de la ciudadanía" (Femenías, 2000: 54). En este sentido, la invisibilidad de las mujeres en el espacio de lo público, para autoras como Irigaray, recae

¹²⁰ Véase María Luisa Femenías, 2000. *Sobre sujeto y género*. Catálogos. Argentina.

en una racionalidad patriarcal¹²¹ que se arraigó en la razón del Estado¹²², que sin duda alude a las fronteras entre el ámbito de lo público y lo privado.

Sin bien, la ecuación moderna público/privado plantea una clara privación de las mujeres para aparecer visiblemente en el espacio de lo político, lo cierto es que -como menciona Manuel Cruz en la introducción al libro de Hannah Arendt: *De la historia a la acción*¹²³- "desde hace mucho sabemos que la filosofía va retrasada respecto al mundo" (Cruz, M., 1999: 10).

Sin embargo, nos parece pertinente esta reflexión (con los matices que nos plantea una investigación más empírica que filosófica) pues resulta fundamental identificar, describir y reflexionar sobre los espacios designados y apropiados por las mujeres que forman parte de comunidades humanas específicas. Por lo cual, no podemos dejar de considerar el debate sobre la constitución de los sujetos femeninos en su relación con los espacios sociales y políticos asignados a las mujeres.

Es por demás mencionar que lo anterior también se vincula con el tema de la ciudadanía, pues "(l)a construcción de la ciudadanía supone un conjunto de características que se articulan de modo crucial y complejo con alguna definición de sujeto" (Femenías, 2000: 234). Pero las paradojas de las posturas antes revisadas se expresa también en el problema de los derechos políticos de sectores sociales que a nuestro ver han sido históricamente feminizados, como es el caso de los indios americanos.

¹²¹ Para Carole Pateman "El término es muy controvertido y su significado es una cuestión incómoda. 'Patriarcado' se refiere a una forma de poder político, la forma patriarcal ha sido, completamente ignorada, en el siglo XX. La interpretación corriente de la historia del pensamiento político moderno en la teoría patriarcal fueron muertos y enterrados hace unos trescientos años. Desde finales del siglo XX las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el derecho patriarcal" (Pateman, 1995: 31).

¹²² Véase Femenías, *op. cit.*

Por todo lo anterior, en los próximos apartados se expondrán algunos de los aportes que -desde el pensamiento crítico feminista- arrojan elementos para entender la vinculación entre el no acceso de las mujeres al constructo *sujeto* y la asignación a *espacios, espacialidades sociales y ámbitos* que se consideran disociados del quehacer político. Este debate se encuentra articulado al valioso intento de clasificación asociado a la noción de sexo/género, propuesta por diversas autoras feministas que pretendieron explicar el lugar donde se fraguan los dispositivos que posicionan a las mujeres en condición de desigualdad frente a los hombres. Consideramos pues que los siguientes apartados abonarán al posterior análisis del tema que nos interesa: la constitución de *sujetos políticos femeninos* en el municipio indígena de Xochistlahuaca.

2.2 Género y ciudadanía: ¿nociones oportunas para el debate?

Tal como señala Gayle Rubin en el inicio de su artículo: *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, publicado originalmente en New York, en el año de 1975:

La literatura sobre las mujeres -tanto feminista como antifeminista- es una larga meditación sobre la naturaleza y génesis de la opresión y subordinación (...) de las mujeres. No es una cuestión trivial, puesto que las respuestas que se le den condicionan nuestras visiones del futuro y nuestra evaluación de si es realista o no la esperanza de una sociedad sexualmente igualitaria. Lo que es más importante, el análisis de las causas de opresión de las mujeres constituye la base de cualquier estimación de lo que había que cambiar para alcanzar una sociedad sin jerarquía de géneros (Rubin, 1997: 35).

Por ello, hacer un intento de genealogía del debate que se gestó alrededor de la subordinación de las mujeres, y que llevó a la configuración de la categoría de género y sexo/género (esta última

¹²³ Hannah Arendt, 1999. *De la historia a la acción*. Paidós I.C.E/ U.A.B. España.

acuñada por Rubin), es una tarea fundamental por la importancia de los argumentos que se esgrimen con relación al origen de la opresión de las mujeres. Y como el feminismo no es un cuerpo de pensamiento definido sobre una única directriz, sino sobre una diversidad de perspectivas que postulan un abanico de elementos que se articulan a la desigualdad entre los sexos, a continuación presentamos un breve recorrido por el debate asociado a la categoría de género, que si bien no ofrece un panorama general sobre las principales tendencias del pensamiento feminista (pues nos limitamos a revisar de manera somera a un puñado de teóricas feministas con formación antropológica y filosófica), nos permitirá trazar algunas líneas argumentativas en torno a los elementos y componentes que se deben considerar en el momento que abordemos la cuestión de la conformación de los sujetos políticos femeninos indígenas en el Oriente de la Costa Chica del estado de Guerrero.

2.2.1 Razones de género

Ante la clara intención de abrir nuevos campos para la interpretación de problemas sociales que revelan una profunda desigualdad entre los sexos, desde la década de los setenta fue desarrollada por diversas estudiosas feministas la categoría de *género*, misma que recuperaron de las aportaciones realizadas por diversos pensadores y pensadoras como: Margaret Mead¹²⁴, quien en el libro *Sex and temperament in three primitive societies*, publicado en 1935, postuló que el género podía variar de acuerdo al entorno¹²⁵; G. Murdock, que en el documento "Comparative data on the division of labor by sex", publicado en 1937

¹²⁴ Ver Conway, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott, 1997. "El concepto de género". En Marta Lamas (comp.). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México. Pp. 21-33.

¹²⁵ En el estudio realizado por Mead -en tres comunidades de Nueva Guinea- analiza los motivos de las "diferencias conductuales y de 'temperamento'", concluyendo que "éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable" (Lamas, 1997b: 99).

por *Social Forces*, señala que "no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos", pues considera que 'la asignación diferencial' entre los sexos, construida desde la niñez y traducida en la edad adulta mediante distintas ocupaciones, explica las "diferencias en el temperamento sexual, y no al contrario" (Lamas, 1997b: 100); y Linton, que en 1936, ya sugería que "todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados a este estatus", con lo cual la masculinidad y la feminidad corresponden a ese "estatus instituido que se vuelve identidades psicológicas para cada persona" (Lamas, 1997b: 100).

Sin embargo, los antecedentes más sólidos de la categoría de género se encontraron en Simone de Beauvoir, que por primera vez, en 1949 con la publicación del libro *El segundo sexo*, plantea de manera sistemática "una aguda formulación sobre el *género* en donde (explica) que las características humanas consideradas como 'femeninas' son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse 'naturalmente' de su sexo" (Lamas, 1997: 9).

A raíz de lo postulado por Beauvoir -al filo de los últimos años de la primera mitad del siglo XX-, la polémica sobre la "naturaleza femenina" no se dejó esperar¹²⁶, pues si "el sexo no puede ser vivido como un dato bruto sino por la mediación de las definiciones culturales" (Amorós, 2001: 108), entonces debe entenderse a la luz de las elaboraciones sociales y culturales de las colectividades humanas.

Lo anterior significó un rompimiento con la tradición explicativa ilustrada que atribuía la "condición femenina" a determinaciones

¹²⁶ John Money, por ejemplo, es uno de los primeros autores que -en el artículo "La terminología del género y el sexo", publicado en 1955- utiliza el término de "papel genérico" (*gender role*); aunque es Robert Stoller en *Sex and Gender*, publicado en 1968, quien expresamente usa la expresión identidad genérica. Desde la década de los cincuenta Money se dio a la tarea de estudiar las diferencias entre mujeres y hombres; y Stoller, en su estudio sobre los trastornos de

biológicas, a la vez que un parteaguas en el pensamiento feminista al aportar importantes elementos para la problematización de la construcción de la diferencia sexual. De esta manera, "el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género" (Lamas, 1997b: 109).

Beauvoir se convirtió en el referente obligado para las académicas que recuperaron el concepto desde diversos supuestos filosóficos sobre los que "tematizar(ían) lo que se ha dado por llamar el sistema de 'sexo-género', cuya primera teórica significativa es Gayle Rubin" (Amorós, 2001: 109).

Gayle Rubin reformuló la categoría de género bajo los supuestos del estructuralismo antropológico straussiano. Como centro de su propuesta explicativa propone el *sistema sexo-género*, que fue comprendido por la autora como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1997: 37).

Desde ésta perspectiva la condición natural de la sexualidad se ve atravesadas por la construcción social y simbólica que las colectividades humanas hacen de ella, precisando así la especificidad cultural del "ser mujer" (que durante mucho tiempo se concibió como algo ahistórica y atemporal, determinada por cuestiones exclusivamente biológicas).

Tal como plantea Marta Lamas al referirse a los postulados de Gayle Rubin:

Al reconocer el lugar crucial de la sexualidad en la sociedad, junto con las inmensas diferencias en la experiencia social de hombres y mujeres, Rubin señala que lo que cuenta verdaderamente es cómo se determina culturalmente el sexo. (Y en este sentido,) cada sociedad tiene su sistema 'sexo/género'(:) una manera propia de organizarse por la cual el material

la "identidad sexual", avala que la asignación y adquisición de las identidades sexuales son más determinantes que la carga biológica y genética (Lamas, 1997b).

biológico 'crudo' del sexo humano y de la procreación es moldeado por la intervención social y satisfecho de acuerdo con ciertas convenciones. Con su señalamiento de que la subordinación de las mujeres es consecuencia de las relaciones que organizan y producen el *género*, Rubin abrió un nuevo cauce a los estudios feministas (Lamas, 1997a:14).

Sin duda, las aportaciones de Gayle Rubin resaltan la trascendencia del campo de la vida social (que ella denomina sistema sexo/género), al considerar que los requerimientos y necesidades humanas *fundamentales* casi nunca se satisfacen de manera "natural". Ejemplifica esto planteando que si bien el "hambre es el hambre, (...) lo que (se) califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente" (Rubin, 1997: 44). De igual forma, juzga que el sexo (léase identidad de géneros, deseos y fantasías sexuales¹²⁷) es también un producto social y cultural. Y por género comprende "el producto de las relaciones de sexualidad" (Rubin, 1997: 58).

Pero lo fundamental para la autora es *entender las relaciones de su producción*, por ello más allá de utilizar una categoría (como *sistema sexo-género*) u otra (como *modo de reproducción*), Rubin sugiere -como algo prioritario- explicar debidamente *la organización social de la sexualidad* y la forma como se reproducen las *convenciones de género y sexo*¹²⁸.

¹²⁷ Ver Rubin, Gayle, 1997. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. En Marta Lamas (comp.). *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México. Pp. 35-96.

¹²⁸ Ver Rubin, *op cit.*, p. 47. Sin embargo, vale decir aquí, que la propuesta analítica de Gayle Rubin, y el concepto de género, no se han salvado del cuestionamiento teórico. Judith Butler, quien se inscribe dentro de la corriente postestructuralista y está fuertemente influenciada por el pensamiento foucaultniano [Desde el cual se considera que el sexo lejos de ser algo natural e inamovible, se construye desde el conjunto de "dispositivos discursivos y de poder" (Amorós, 2001)], rechaza el supuesto que diferencia sexo y género -en tanto el segundo como *construcción cultural*-, pues, dice la autora, si "el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y 'existir' el propio cuerpo se convierte en un forma personal de asumir y reinterpretar las formas de género recibidas", entonces el sexo y el género son "cuestiones completamente culturales" (Butler, 1990. Citado por Amorós, 2001:111). Para Celia Amorós, el principal problema en los postulados de Butler estriba en pensar al género como una construcción cultural a la vez que una elección, pues -se pregunta Amorós- "¿qué sentido tendría elegir lo que ya somos?". Pero deja una ventana abierta. Pues a la luz de la definición que Sartre

Cierto es que el nuevo feminismo logró capturar el problema ya delineado por Mead, Murdock, Linton y -por supuesto- Beauvoir, y "lo formuló adecuadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social (y política)?" Y con la categoría de género logró "sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno simbólico" (Lamas, 1997b: 101, 115).

De la anterior reformulación se desprendieron un sin número de preguntas que han obtenido como respuesta diversas argumentaciones que están atravesadas por la categoría de género. Algunas de las cuales mantienen una importante vigencia hasta nuestros días:

¿Existen sociedades en las que el género no es una de las formas principales para la organización de sistemas sociales (y políticos)? Si los papeles de género no están determinados por la biología, ¿podemos determinar los factores sociales que los crean? ¿Es posible generalizar en torno al género sin tomar en cuenta las divisiones etnográficas? ¿Podemos explicar el género en una sociedad particular sin referirnos a su historia? ¿Cómo deberíamos reflexionar en relación con la política (...) si descartamos el mito de que sólo los hombres establecen vínculos con otros hombres? ¿Cuáles son las bases de los vínculos entre las mujeres? ¿Los vínculos entre hombres y mujeres siempre resultan antagónicos? ¿Hay manera de entender los ritos y las costumbres de territorios sociales separados en un sentido de complementariedad y refuerzo mutuos?¹²⁹ (Conway, et al, 1997: 27-28).

Las "*novedosas ideas*" lanzadas a la luz pública por los investigadores e investigadoras (inscritos en diversos campos analíticos), que desde la década de los setenta acogieron y problematizaron la realidad social a partir de la categoría de género, nos hace pensar que los estudios surgidos de este esfuerzo "obligan a una revaloración crítica de los

hace de la libertad, "quizá la paradoja de Butler se disuelva: el género como condición y situación objetiva 'es lo que han hecho de nosotras', y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado (...) de lo que han hecho de nosotras" (Amorós, 2001: 114).

¹²⁹ Estas preguntas de carácter antropológico son formuladas por Conway, Bourque y Scott en "Introduction: The concept of gender", publicado en *Daedalus*, durante el otoño de 1987. El documento traducido al español por Claudia Lucotti, se puede encontrar en Marta Lamas, *op cit.*, (1997a) Pp. 21-33.

conceptos tradicionales de todas las disciplinas académicas" (Conway, *et al*, 1997: 29), pues claro está que hay innumerables limitantes en diversas tradiciones filosóficas (que van desde la aristotélica hasta la marxista) con relación al debate que explica las desigualdades sociales y la subordinación de las mujeres.

En la medida que dicho debate ha estado atravesado por las funciones biológicas y culturales que cumplen las mujeres como reproductoras de la especie, mucha tinta se ha gastado para demostrar que los procesos de reproducción no están del todo desvinculados de dimensiones socioeconómicas de la producción, y por tanto que no existe una determinación unívoca de uno sobre otro, ya que los sistemas económicos se articulan con los culturales, simbólicos, sociales y políticos para construir complejos procesos sociales.

Poner en cuestión la condición biológica como la premisa de la desigualdad y, por tanto, cimiento de la subordinación femenina es en suma relevante, pues las argumentaciones que llevaron a sostener que "que la reproducción de la especie no tiene repercusiones socioeconómicas en la producción, o lo que es lo mismo, que la producción de la existencia se encuentra desconectada de la producción de los medios de existencia" (Sánchez, 2001: 48), encontraron sus límites y riesgos en el mismo hecho de establecer la tajante separación entre ambos conceptos (*producción y reproducción*) y las dimensiones a las que alude cada uno de ellos, es decir, lo *público* y lo *privado*.

Es sabido que, como consecuencia de este debate, se han gestado fuertes críticas al determinismo estructuralista, refutando toda posición que establece que la estructura determina unilateralmente a la superestructura. Sin entrar demasiado en cuestión, es de nuestro interés ofrecer un resumido panorama sobre dos corrientes del pensamiento feminista que dilucidan los procesos de *producción y reproducción* con

relación a las causas que explican la subordinación de las mujeres (y en buena medida las desigualdades sociales sobre las que se sostiene dicha subordinación), ello con el objeto de dibujar algunas aportaciones teóricas que pueden ayudarnos a aclarar el horizonte teórico dentro en el cual se enmarca el estudio que realizamos.

Para tal efecto, recuperaremos parcialmente los planteamientos de las teóricas del patriarcado, así como de las feministas que vieron en la tradición marxista una fuente explicativa de las desigualdades sociales y la subordinación femenina. Las teóricas del patriarcado marcaron claramente su interés en los procesos de reproducción de la especie, pues fue ahí donde encontraron explicaciones a la subordinación femenina. En ese sentido, la *reproducción* representó, desde su visión, el punto nodal del sistema patriarcal.

Para autoras como Mary O'Brien, la dominación de los hombres sobre las mujeres es el producto del "deseo de los hombres trascender su alienación de los medios de reproducción de la especie", de tal suerte que la emancipación de las mujeres está estrechamente ligada a la capacidad de comprender apropiadamente *el proceso de reproducción* y "la contradicción entre la naturaleza de la función reproductora de las mujeres y la mistificación ideológica (que el varón hace) de la misma". Así pues, la función de la madre en la reproducción se ve oscurecida por el predominio de la paternidad y la reproducción es, tal como dice Shulamith Firestone, "la *trampa amarga* para las mujeres" (Scott, 1997: 273).¹³⁰

Bajo esta línea argumentativa, el atributo impuesto a las mujeres de pertenecer al mundo de las "necesidades" (esto es, relegadas al ámbito de lo doméstico-privado), está estrechamente vinculado al *valor* social atribuido a la *maternidad*.

Sin embargo, esta no fue la única argumentación que se desarrolló entre las teóricas del patriarcado, "si la reproducción era la clave del patriarcado para algunas, para otras la respuesta estaba en la propia sexualidad" (Scott, 1997: 274).

La explicación de esta tesis que asigna a la sexualidad un papel preponderante en la relación de desigualdad entre hombres y mujeres se sustenta en la idea de que la *objetivación sexual* es el proceso motor (o *primario*) de la sujeción femenina. A este planteamiento se han sumado nuevas argumentaciones que profundizan en la cuestión.

Por ejemplo, Carole Pateman plantea que el "significado y el valor acordado a la maternidad en la sociedad (...) es, más bien, una consecuencia de la construcción patriarcal de la diferencia sexual como diferencia política" (Pateman, 1995: 51). Pero más allá de esto, los esbozos sobre los planteamientos del feminismo antipatriarcal, que aquí se han apuntado, no superan el escollo de las visiones dicotómicas, aunque apuntan a ello.

En la lectura que hace Joan W. Scott sobre las aportaciones del feminismo a la categoría de género -en donde aborda algunas de las tesis centrales desarrolladas por las feministas-, la autora plantea dos grandes limitantes:

La primera, que las teóricas del patriarcado no ofrecen elementos suficientes para explicar *cómo* la desigualdad entre los sexos se articula o *estructura* con otras desigualdades, como la étnica o de clase.

La segunda, en "tanto (que) la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor reproductora de la mujer o de la objetivación sexual de las mujeres por los hombres, el análisis descansa en la diferencia física", que se presenta como inalterable y *universal*, ello plantea algunos problemas para la historiadora, dado que

¹³⁰ Ver Mary O'Brien, *The politics of reproduction*, Londres, 1981.

“se apoyan en una unívoca variable de diferencia física (...) (que) asume un significado constante o inherente al cuerpo humano –al margen de la construcción social o cultural (simbólica)- y con ello la ahistoricidad del propio género” (Scott, 1997: 275).

Esta última preocupación de Scott es muy relevante ya que pone el dedo en la grieta, pues en la medida que la construcción cultural de la sexualidad establece diferencias sociales y culturales implica también un vínculo directo con lo simbólico y las identidades.

Las inconsistencias que explora la autora nos hablan de algunos lados oscuros de un pensamiento que sin duda iluminó con novedosas aportaciones añejas cuestiones como la de las desigualdades sociales, la subordinación femenina, la separación entre lo público y lo privado, la reproducción y la reproducción, etc.

Regresando a la exposición de los postulados feministas ahora desde las corrientes marxistas¹³¹, podemos decir que dos tendencias fueron las que acapararon el escenario. Una primera que formuló la tesis que asigna al capitalismo la separación entre el mundo de la vida privada y del trabajo, es decir, la división entre lo público y lo privado; atribuyendo a dicha distinción (separación) la condición de dependencia de las mujeres ante los hombres. En síntesis, es el capitalismo quien crea la esfera privada que nos remite al mundo de la reproducción.¹³²

En esta perspectiva de análisis predominó una visión materialista, que aunque se guió por una teoría de la historia, el reclamo de una

¹³¹ Cuya influencia de la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es innegable, pese a los severos sesgos en los principales postulados de dicho pensador, uno de los cuales es considerar que la condición femenina es resultado exclusivo de un proceso histórico en el que pasaron de condiciones igualitarias a la dependencia (subordinación), esto a raíz de la aparición o surgimiento de la propiedad privada, sin reflexionar siquiera sobre el problema de la división de los espacios por consideraciones relativas a los sexos. Rosalía Romero, en el texto “La división sexual del trabajo en el pensamiento feminista: evolución y retos”, aporta interesantes reflexiones sobre la evolución de dicho debate desde el pensamiento feminista.

¹³² La principal exponente de este planteamiento fue Eli Zaretsky en su libro *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Anagrama. Barcelona. 1978.

explicación material limitó nuevas líneas de análisis (Scott, 1997: 275). Así pues, encontramos una falla explicativa relativa a cómo el ámbito de lo privado (donde se desarrollan los procesos productivos) está subordinada al ámbito de lo público (entendido éste como el de la producción).

La segunda tendencia -que surge ante la deficiencia del análisis que veía en el sistema capitalista la única explicación posible a la condición femenina subordinada-, argumenta que tanto el capitalismo como el patriarcado¹³³ son sistemas paralelos y complementarios que *interactúan recíprocamente*, y que es justamente en la interconexión de ambos donde se puede identificar las formas cómo operan las desigualdades sociales y la subordinación femenina. A estas interpretaciones se les conoce como *Teorías de doble sistema o Sistema Dual*.¹³⁴

Desde esta perspectiva, el sistema patriarcal sostiene la opresión femenina mediante el *modo de reproducción* que destina a las mujeres al ámbito de lo doméstico, en el cual desarrollan quehaceres que benefician directamente el varón. Así, la labor de las mujeres garantiza la manutención de la fuerza de trabajo, beneficiando directamente al capital.

En este sentido, las actividades realizadas en lo doméstico, es decir, en el ámbito donde se desarrolla la *reproducción* (misma que se ve determinada por el sistema patriarcal), se vinculan con los procesos

¹³³ Entendido este como el sistema de relaciones de dominación de género, donde lo femenino está subordinado a lo masculino. Desde la perspectiva que aquí se expone la reproducción del sistema patriarcal estaría situado en el ámbito de la *reproducción* de la familia, mientras la del sistema capitalista estaría ubicada en el ámbito de la producción.

¹³⁴ "Se considera que un primer esbozo de la formulación de la teoría *Dual System* lo hizo Juliet Mitchel. En su obra *Woman's State* Mitchell sostiene que la condición de la mujer *no puede ser derivada de la economía (Engels) ni identificada simbólicamente con la sociedad (joven Marx)*. Más bien ha de completarse como una estructura específica que resulta de unión de determinados elementos" (Romero, 2001: 59). Para obtener un amplio panorama sobre el problema en cuestión puede verse Cristina Sánchez Muñoz, 2001. "La ciudadanía de las mujeres; las hijas espúreas de Hannah Arendt". En Amalia Valcárcel, *op cit*; y J. W. Scott, 1997. "El

inmersos en el sistema capitalista, siendo el capital el más "beneficiado por la realización de un trabajo por el que no se paga -el trabajo doméstico- y permite al trabajador (varón) seguir cumpliendo sus funciones" (Sánchez, 2001: 48).

En síntesis, las teorías del sistema dual plantean como argumento central que: "sin (el trabajo que) la mujer (realiza) en la esfera privada (para cubrir) el ámbito de la necesidad, no podr(ía) darse ni el ciudadano, ni el negociante" (Molina, 1994: 23), ni el poseedor de la fuerza de trabajo.

En este sentido, la relación público/privado tiene un valor que cobra gran relevancia, en la medida en que es en el ámbito de lo privado donde se producen las condiciones necesarias que permiten la inserción de hombres y mujeres en los procesos productivos.¹³⁵

Si recapitulamos en nuestra exposición, podríamos concluir que el trabajo femenino en la esfera de lo privado -es decir, el trabajo doméstico- se vuelve fundamental en el proceso de producción (aunque no forma parte de él, o mejor aún, se encuentra subsumido a él), al cumplir una labor que permite la reproducción y manutención de la fuerza de trabajo, así como del sistema de desigualdades que subordina a las mujeres a los hombres.

Sin embargo, esta posición nos plantea algunas interrogantes sobre "la futilidad de incluir los *modos de reproducción* en la discusión de los modos de producción (-mientras la primera- sigue siendo una categoría

género: una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas, *op cit* (1997a). Pp.265-302.

¹³⁵ Vale considerar que en el siglo XX la incorporación de las mujeres al ámbito productivo tuvo un fuerte impulso -tendencia que ha ido en ascenso en los últimos años. Así pues, la constitución de lo público y lo privado sigue sostenido sobre la base de la división de ambas esferas, y la atribución de las mujeres a lo doméstico o a la esfera de las necesidades; es decir, pese a que las mujeres forman parte de la fuerza de trabajo incorporada a múltiples sectores productivos, las labores de la crianza -biológicas y sociales-, así como las domésticas, se siguen perfilando como actividades vinculadas al sexo femenino (donde la cuestión de la maternidad es

por oposición y no asume un estatus análogo al de los modos de producción)” (Scott, 1997: 276).

Una de las preocupaciones teóricas que han marcado el siglo XX, y estos primeros años del siglo XXI, ha sido precisamente el trascender los paradigmas que subordinan una dimensión sobre otra; es decir, recuperar desde el pensamiento la multidimensionalidad de los procesos, lo cual representa un reto no sólo para las feministas sino para todos los pensadores sociales.

Los aportes de las feministas negras norteamericanas (desde la década de los setenta) dan un paso adelante en esta dirección. Gloria Jean Watkins -mejor conocida como bell hooks- en su texto: “Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista”, sintetiza parte de la crítica y los planteamientos que dieron origen a las teorías de la *interseccionalidad*, las cuales estipulan que los diferentes sistemas de opresión (raza, género, clase, etc.) no operan de forma separada sino desde múltiples y diversas articulaciones.

Al referirse al libro de Betty Friedan: “La Mística de la feminidad”, bell hooks menciona que la escritora norteamericana:

Hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses. En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa (bell hooks, 2004: s/p. El subrayado no es de la autora).

Para bell hooks, el libro de Friedan hace que “Los problemas y dilemas específicos de la clase de las *ociosas* amas de casa blancas” se conviertan en importantes y reales que merecían ser reconocidos, atendidos y transformados, pero la inconveniencia es estos “no eran los

determinante). Pero más allá de esto, los espacios público y privado siguen teniendo

problemas políticos acuciantes de una gran cantidad de mujeres. Muchas de ellas vivían preocupadas por la supervivencia económica, la discriminación racial y étnica, etcétera” (bell hooks, 2004: s/p).

Si bien Friedan fue fundamental en el pensamiento feminista contemporáneo norteamericano, para hooks el problema fundamental es que:

Friedan nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del **sexismo** o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres. No digo esto para desacreditar su obra. Sigue siendo la muestra de una discusión útil acerca del impacto de la discriminación sexista en un grupo selecto de mujeres (bell hooks, 2004: s/p. El subrayado y las negritas no son de la autora).

En el fondo de su discusión encontramos, por un lado, una crítica a la pretensión universalizante de lo “blanco” como referente unívoco que, incluso, se filtra en el discurso crítico feminista al postular el sistema de género como el único referente para explicar el sistema de opresión que pesa sobre “la mujer”; y por otro, la superioridad racial asumida y reproducida (incluso dentro del pensamiento crítico feminista) por las mujeres blancas que hacen invisible la condición de opresión de las mujeres negras ante los hombres (blancos y de color) y las propias mujeres blancas. Así lo plantea hooks:

Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista (bell hooks, 2004: s/p. El subrayado no es de la autora).

Las feministas negras justo atinan en plantear la intersección entre el sistema de dominación racial (racismo), por sexo (sexismo) y clase

connotaciones genéricas aunque la realidad concreta muchas veces las desdibuje.

(capitalismo), y evidencian cómo existe una relación jerárquica y de desigualdad entre mujeres blancas y mujeres negras que, por supuesto, en el discurso y crítica del feminismo (blanco) no se reconoce. En este sentido, hooks considera que:

Las mujeres privilegiadas querían igualdad social con los hombres de su clase, algunas mujeres querían un salario igual por el mismo trabajo, otras querían un estilo de vida alternativo. Muchas de estas preocupaciones legítimas eran fácilmente cooptadas por el patriarcado capitalista... (bell hooks, 2004: s/p).

Y en la medida en que el discurso de las feministas blancas no cuestionaba los privilegios del ser mujer blanca, hooks considera que la crítica feminista pierde radicalidad. El motivo por el cual nuestra autora considera que pasa esto, es porque: "La ideología del «individualismo liberal competitiva y atomista» ha permeado el pensamiento feminista hasta tal punto que socava el radicalismo potencial de la lucha feminista (bell hooks, 2004: s/p).

Sin duda, el legado de las feministas negras permitió tender los puentes para introducir la reflexión sobre la cuestión de la condición de raza en su cruce con la condición de género y clase. No ha sido poca la tinta que, desde entonces, se ha derramado para evidenciar este problema. La producción intelectual y de recuperación de las voces "otras" de las feministas del mal llamado "Tercer mundo" o "el mundo de las dos terceras partes"¹³⁶, constituyen una clara muestra de visibilización y reconocimiento de los sujeto "otro/as" que no caben dentro del marco de legitimidad y legalidad que estableció el occidente androcéntrico.

¹³⁶ Sobre el término *Two-Thirds World*, véase: Prakash, G., 1997. "Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial", en: Silvia Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la Subalternidad*. Historias-Sephis-Atuwiyiri. La Paz, Bolivia.

Estos y otros debates nos obligan a pensar en la pertinencia, o no, del uso de categorías como la de género, ya que ésta nos remite exclusivamente a relaciones de subordinación entre hombres y mujeres, pero no alumbró en los intersticios de las desigualdades por condición de raza/etnia, clase, orientación sexual, etc.

2.2.2 Ciudadanía de género

Si bien ya hemos revisado algunas de las aportaciones críticas que se hacen desde el pensamiento feminista al problema de la subordinación de las mujeres, en este capítulo queremos exponer brevemente la forma como estas ideas claves se han trasladado al debate de las democracias liberales y la construcción de ciudadanía posibles.

Tal como señala Jaime Ortiz Leroux, en el texto: "Lecciones de la democracia: modelo de dominación o principio de Autonomía":

La ciudadanía es un concepto central de la modernidad que encierra la contradicción entre un ejercicio real del poder político y económico y los principios generales de validez interna del discurso. Se trata de un concepto de pertinencia que expresa el reconocimiento de la identidad y subjetividad del *sujeto político*, como parte del sistema de valores compartidos que definen a la comunidad política. En este sentido la descripción del perfil ciudadano, como lo indica Ferrajoli, es un hecho "esencialmente político", que configura un régimen de *status* dentro del contexto histórico, político, económico y social que lo produce (Ortiz, 2011: 153).

Y en este mismo sentido nos plantea que la definición de la ciudadanía, a la luz de la historia, se ha trazado por delante y encima de su validez normativa y, por tanto, "(e)l sujeto de autonomía política siempre ha sido resultado de una definición práctica que otorga al individuo una cualidad como sujeto civil" (Ortiz, 2011: 1153-154).

De acuerdo con el autor, el *statu* de ciudadanía también ha servido a las elites y oligarquías como instrumento de contención de las revueltas, rebeliones y la "violencia revolucionaria" de sectores oprimidos y

subordinados en diversas sociedades, además de ser el medio para lograr la legitimación de los regímenes políticos y sus instituciones.

En los Estados modernos una de las dimensiones de la ciudadanía es la pretensión de universalidad de lo civil, elemento que constituye la validez de la propia ciudadanía y la esencia misma de las democracias liberales donde el predominio de la *moral individual* está por encima de la *moral política*.¹³⁷ Sin embargo, para Jaime Ortiz:

La universalidad de la ciudadanía contemporánea es un eufemismo que encubre los límites personales del ejercicio de los derechos políticos en los marcos del Estado, que lo restringe a las naciones cuando son mayores de edad, si no se encuentran suspendidos sus derechos civiles de acuerdo con la legislación penal. Es un hecho que en las sociedades contemporáneas la universalización efectiva de los derechos civiles, empezando por las libertades de conciencia, residencia, circulación y trabajo, crea enorme problemas para los países... Las autodenominadas democracias se sienten asediadas por (...) la proliferación de formas de vida diversas, a las que establecen restricciones para el ejercicio de la ciudadanía (Ortiz, 2011, 157-158).

Por ello es que considera que la llamada "ciudadanía universal" ha comenzado a evidenciarse como dique que "impide que la equidad penetre en todos los ámbitos de las relaciones privadas, donde prevalecen todo tipo de exclusiones (por condición) de clase, de género, edad, cultura, nacionalidad, etc." (Ortiz, 2011: 157).

En conclusión, para nuestro autor la ciudadanía (universal) constituye una forma de libertad que resulta sumamente discordante tanto con los derechos humanos como con muchos "otros" ejercicios de libertad autónoma, pues separa los derechos fundamentales del "Hombre" de los derechos políticos. Por lo que, recuperando a Ferrajoli, considera que lo anterior hace inviable una apuesta por la democracia normativa.

¹³⁷ Para Jaime Ortiz, "La primacía de la moral individual sobre la moral política e el sistema liberal es profunda, de modo que nuestra noción de democracia está identificada con su forma liberal a tal punto de que otras convicciones morales parecen anti-democráticas" (Ortiz, 2011: 139).

Quizá lo más relevante de lo expuesto por Ortiz Leroux es la reflexión que realiza respecto al “*quién de la democracia*”, es decir, “¿quién es el sujeto de la libertad política (en las democracias liberales)?”. En este punto parte del hecho que tanto en las democracias antiguas (Roma y Grecia) como en el Estado moderno, la representación o descripción del *sujeto político* fue producto de un largo proceso de moralización de la *vida pública*, es decir, “un producto híbrido de la racionalidad grecolatina y judeocristiana que articulaba la *legalidad* del poder político con una forma de otorgarle *legitimidad* y consolidar la *vida pública* con base en un modelo de bien común” (Ortiz, 2011: 160. Las cursivas no son del autor).

En la medida en que la idea de “libertad civil” es la fuente última y primera de legitimidad política de los Estados democráticos y se constituye como el valor supremo de la *vida pública* entonces, siguiendo lo planteado por el autor:

La definición del *sujeto político* a través del derecho expresa una forma de concebir el bien público y cumple los dictados de quien está en posición de definir los valores compartidos, así como los principios de identificación de la subjetividad y la forma de bien posible. El derecho funciona en este sentido como un sistema de acción en torno al cual se realiza la representación de las relaciones sociales en las sociedades complejas (Ortiz, 2011: 161. Las cursivas no son del autor).

Como vemos con anterioridad, no ha cambiado mucho la lógica de los juicios abstractos desde el siglo XVI hasta nuestros días. La base de legitimidad moral y civil que se inscribe en el “derecho de gentes” - discurso que intentó justificar y legitimar la conquista de Nuestramérica hace cinco siglos- sigue vigente en las democracias actuales, pues ayer como ahora los individuos (llámense ciudadanos) son “concebidos ontológicamente según la concepción de ser humano preestablecida” por

quienes “custodian” y controlan el ejercicio del poder político (Mendoza, 88).

En este sentido, para Ortiz Leroux el fracaso de las democracias contemporáneas radica justamente en que:

Cuando el derecho postula un sujeto universal de libertades lo que realmente hace es hacer aparecer el “sujeto de obediencia” con mucho mayor fuerza que la que lo hacían los códigos de honor medievales, al condicionar la libertad política al cumplimiento de las obligaciones que exige la definición del bien común. El derecho irradia su fuerza hacia la consolidación de un sujeto de la obediencia, metamorfoseado en un sujeto de la ley. El individuo no puede ser otra cosa que *subjectus* (súbdito) y sólo como tal puede ser integrado dentro del género universal (de ser humano/Hombre), pues carece de condiciones reales para poder afirmarse a sí mismo como un *sibjetum* (actor social independiente).

En este sentido, la ley también es un medio para despolitizar, al mismo tiempo el espacio público y el privado. La libertad civil coloniza el comportamiento individual conforme a las expectativas del sistema, que se mueven en torno a un sentido común que funciona como base para la legitimación de una forma de dominación social (Ortiz, 2011: 161. El subrayado no es del autor).

Ahora bien, en estos momentos nos interesa explicitar cómo es que desde algunas apuestas reflexivas se plantea a la *ciudadanía* como un concepto/ejercicio dinámico y fáctico (que se da en los hechos y) que incorpora dimensiones relativas a la desigualdad social y política de las mujeres y de las poblaciones históricamente excluidas, como es el caso de los y las amerindias.

Si atendemos a reflexiones anteriores, podemos deducir que categorías como la de ciudadanía ha sido también trasladada al debate de *lo indio*. Sin embargo, como es de esperar, en su incursión por la temática se ha enfrentado a fuertes tensiones:

Primera. Al descansar la ciudadanía en una pretensión de *universalidad* civil, “la noción del individuo como miembro de una nación-estado democrática” nos remite a la idea de personas “neutra(s) y abstracta(s), sin género, raza, clase, etnicidad o cualquier otra

relación social que indique personas reales, vivas" (Shamim y Sever, 2004: 8). Es decir, la noción de ciudadanía nos plantea un ideal que se desquebraja en el momento mismo en que toma contacto con las diversas formas de vida (es decir, las experiencias prácticas y subjetivas de individuos y colectividades), pues al inscribirse en los marcos de la conformación de los sujetos civiles o políticos establece directrices que deben ser coherentes con los sistemas políticos de dominación, lo cual implica el desconocimiento de todos/as aquellos/as individuos/as que tienen un ejercicio autónomo del poder.

Así, los *indígenas*, y particularmente las *indígenas*, están condenados/as a ser no-ciudadanos/as, no sólo por su auto-adscripción étnica y de género (que desde nuestra perspectiva son elementos primarios de las identidades políticas y sociales), sino por el hecho mismo que la "ciudadanía universal" no logra tener los alcances para promover la libertad autonómica y el reconocimiento que exigen los pueblos indios y sus integrantes; y en tanto que el individuo-libre-autodeterminante es –en la pragmática de la vida– sustituido por el *sujeto de obediencia*, la ciudadanía los acerca más a la calidad de súbdito que de sujetos libres.

Esta distinción destina a *los indios* –hombres y mujeres–, como a otros/as poblaciones: migrantes, extranjeros, menores de edad, etc., al lugar de no ciudadanos y/o súbditos, en la medida en que en los Estados nacionales no existen las condiciones materiales y jurídicas para que sean reconocidos como individuos y colectividades con capacidad para auto-representarse y autodefinirse con identidades propias a través de ejercicios prácticos de ciudadanía.

No es exagerado plantear lo anterior ya que con la integración de los Estados-nación, las identidades se tornaron en nudos de conflictos de asignación, pues los habitantes de las naciones fueron sometidos a *una*

sola identidad que correspondiera a la idea y al sentimiento de pertenencia a dicho Estado. Y aunque en realidad todo Estado -y particularmente el mexicano- se compone por un pluralismo cultural, se ha privilegiado la idea de una identidad nacional como la única realmente legítima, abriendo campo a la exclusión y la falta de reconocimiento de otro tipo de identidades, como la basada en la condición de etnia y de género.

Segunda. Dado que la ciudadanía universal postula una libertad mutilada y contradictoria, la igualdad jurídica y el derecho (como ley) se vuelven mecanismos para despolitizar al ciudadano/a (como sujeto civil y político), y también al espacio público y el privado. Es decir, "el derecho, como señala Habermas, no sólo es la regla que permite calificar las relaciones privadas sino la pauta del espacio en el que se desarrolla el sujeto", y la igualdad jurídica "encierra un principio de identidad que subsume las experiencias particulares dentro del género universal y funciona como principio de exclusión" (Ortiz, 2011: 161-162). Así, una de las consecuencias de la interposición de la dimensión jurídica es que:

... la subjetividad política es obligada a ocupar una definición diferencial en la definición social, un 'no lugar', no el ámbito de la libertad individual reducido a la vida privada, sino una 'no-representación', el resultado de la desaparición de los espacios públicos de construcción y reconocimiento social y de la 'subjetivación del individuo' que corre paralela a su reconocimiento como miembro de la comunidad" (Ortiz, 2011: 162).

Los argumentos hasta ahora expuestos nos exigen explorar nuevos enfoques sobre las nociones de sujeto y ciudadanía que realmente aportan a la comprensión de la acción política y social de las mujeres indígenas. Y aunque -como menciona Ana Rubio- "desde su origen, el concepto de ciudadanía se encontró frente a una inherente imposibilidad, realizar el universalismo que predicaba" (Rubio, 1997:

26), las expectativas de participación y acción dentro de procesos locales han permitido configurar concepciones de ciudadanía que se acercan a las personas reales, a sus contextos, necesidades y auto-adcripciones.¹³⁸

Si bien el acceso a los códigos de ciudadanía para las mujeres y los indígenas -en los hechos- han sido terriblemente restringidos, también es cierto que existen múltiples experiencias que posicionan a las mujeres y a los indios en el terreno de lo político, a veces sin que necesariamente atraviesen por la condición de ciudadanía.

Tal como señala Jaime Ortiz:

El ascenso de la ciudadanía universal como supuesto normativo ha sido el resultado de múltiples batallas y luchas por parte de los sectores excluidos de la definición normativa como sujetos políticos, que postularon su libertad política como una consecuencia necesaria del reconocimiento, no sólo de su autonomía individual que bien puede estar hipostasiada sino de su status como miembros de la comunidad, individuos con una identidad, condiciones y formas de vida propias y diferenciadas que son consideradas como un bien común (Ortiz, 2011: 155).

Shamim y Sever, en el *Informe General de Bridge: Ciudadanía y género*, plantean que "diversos significados de ciudadanía han sido expresados en todo el mundo por grupos cuyas experiencias de la ciudadanía, de pertenencia y participación no encajan en este modelo" (Shamim, et al, 2004: 9). Y a partir de algunas prácticas concretas de lucha, resistencia y negociación, los autores exploran formas más incluyentes de construcción de ciudadanía, donde la acción específica de mujeres de diversas culturas incide en las políticas de desarrollo local o nacional.

Así pues, ambos autores consideran que las desigualdades y exclusiones a las que se somete a grupos marginados han provocado la

¹³⁸ Véase Shamim y Charlie Sever, 2004. *Ciudadanía y género. Informe general*. Bridge/ Institute Development Studies. E.U.

búsqueda de nuevos enfoques de ciudadanía que pasan de lo estrictamente económico a otros ámbitos de la vida -como el político, social y cultural. En este sentido, sugieren que "la ciudadanía significa mirar las personas que conforman un grupo, una comunidad o una nación y cómo trabajan dentro de ella para orientar la forma en que este funciona" (Shamim y Sever, 2004: 2).

Bajo esta mirada, la ciudadanía no es concebida sólo como *membrecía* a un Estado-nación, sino que:

... tiene que ver con la pertenencia a un grupo o comunidad que confiere derechos y responsabilidades como resultado de tal *membrecía*. (Pero) es a la vez una condición -o una identidad- y una práctica o proceso de relaciones con el mundo social a través del ejercicio de derechos/protecciones y cumplimiento de obligaciones (Shamim y Sever, 2004: 2).

En síntesis, para Shamim y Sever, la ciudadanía no es una sola sino muchas, y cambia en función de los *contextos históricos y culturales* de cada grupo o comunidad, sea local, nacional o global. Y es que *la gente define su ciudadanía en numerosas y diferentes formas*,¹³⁹ desde su específica posición en las relaciones de poder que se sustentan sobre las diferenciaciones y desigualdades de raza, clase, etnia o género.

Con todo lo dicho, es claro que en la propuesta de Meer Shamim y Charlie Sever nos encontramos frente a conceptos que aluden al dinamismo de la noción de ciudadanía. Particularmente el *género* funciona, en este caso, como llave para una revisión crítica del concepto desde su acepción clásica.

Tal como señalan los autores en el texto ya mencionado, una de las perspectivas analíticas que más ha aportado a esta concepción de ciudadanía es la feminista. Ciertamente es que las ideas de ciudadanía universal fueron blanco de fuertes críticas por las teóricas feministas,

pues desde muy temprano en el debate señalaron que oculta las desigualdades de género, etnia y/o clase, mismas que resultan en relaciones de poder desiguales. Así pues se vuelve comprensible la introducción de la perspectiva de género al debate, que sin duda ha posibilitado "distintos giros en muchas interpretaciones tanto de la condición como de la práctica ciudadana" (Shamim y Sever, 2004: 2).

Uno de ellos se refiere a que la ciudadanía no es "conferida igualitariamente a todas las personas", sino que está sujeta al lugar social que ocupan hombres y mujeres en las diversas comunidades locales, nacionales o globales. Es decir, que "los roles y las relaciones dentro de las sociedades dictaminan quien está 'adentro' y quien 'afuera', así como cuáles actividades son valoradas" (Shamim y Sever, 2004: 6-7).

En este sentido, la condición étnica, de clase y de género son relevantes en la constitución de la ciudadanía, pero también en las luchas por el reconocimiento. Y es que "(la) división de roles y trabajo (por condición de género) es importante para comprender la ciudadanía, que tradicionalmente consideró a los hombres como poseedores de derechos ciudadanos debido a su posición en la esfera pública" (Shamim y Sever, 2004: 18), y a las mujeres como desposeídas de dicha posibilidad, pues su acción quedaba restringida al ámbito de lo privado/doméstico, desde donde se desdibujaba cualquier posibilidad de incursionar en experiencias de ciudadanía. Así pues, "(l)as mujeres y sus intereses quedaban fuera del ámbito de la ciudadanía y se estimaba que sus funciones, aunque contribuían a la sociedad, no eran merecedoras de membrecía en cuanto a la toma de decisiones y la actividad política" (Shamim y Sever; 2004: 18).

¹³⁹ Shamim y Sever, *op. cit.*, p.2.

Este debate captura algunas categorías analíticas que hasta ahora aportan explicaciones convincentes en relación al lugar que ocupan las mujeres en los procesos políticos locales. El concepto *género* es sin duda uno de ellos; sin embargo, la especificidad de lo étnico plantea algunas interrogantes a dicha categoría:

¿Cómo interpretar los rituales de los hombres y las mujeres dentro de esas sociedades (marcadas por una profunda identidad étnica) o sus modelos de comportamiento marcados por género y con los que no estamos familiarizados? ¿Existen sociedades donde el género no es una de las formas principales para la organización de sistemas sociales? Si los papeles de género no están determinados por la biología, ¿podemos determinar los factores sociales que los crean? ¿Es posible generalizar en torno al género sin tomar en cuenta las divisiones etnográficas? ¿Podemos explicar el género en una sociedad particular sin referirnos a su historia? ¿Cómo deberíamos reflexionar en relación con la política (...) si descartamos el mito de que sólo los hombres establecen vínculos con otros hombres? ¿Cuáles son las bases de los vínculos entre las mujeres? ¿Los vínculos entre hombres y mujeres siempre resultan antagónicos? (Conway, *et al*, 1997: 27).

Si bien nos resulta difícil en estas páginas profundizar sobre cada una de las preguntas -pues nuestro interés se centra por ahora sólo en denotar que las categorías de sujeto, ciudadanía y género se interconectan en el debate sobre la participación política de las mujeres indígenas-, nos parece pertinente mencionar que la acción de las mujeres amuzgas cristaliza, por un lado, su capacidad y potencial político como mujeres, y por otro, la posibilidad de adscripción e inclusión al terreno de lo público político, pues "(e)l momento en que las mujeres han cuestionado la conquista de la ciudadanía política y social como horizonte de su lucha política, se han constituido como sujeto..." (Rubio, 1997: 30).

De este modo, el problema de la ciudadanía encuentra un importante vínculo con el debate de la emergencia de nuevos sujetos políticos femeninos indígenas. Y al ubicarlo en estos terrenos, los intereses de las

mujeres y de los grupos marginados se pueden visualizar desde la cuestión pública social y pública política.

Como resultado de la incursión de las mujeres en el ámbito de lo público político se acuña la propuestas de *ciudadanía de género*, cuyo objetivo es ver a las mujeres -y a grupos marginados- como actrices políticas de cambio, y reconocer en las diversas luchas de la sociedad la *ciudadanía puesta en práctica*¹⁴⁰.

El trabajo de Shamim y Sever se coloca justamente en esta línea. Y aún cuando el objetivo del texto citado es *analizar la importancia tanto de la ciudadanía y el género para la práctica del desarrollo*¹⁴¹, nos plantea nuevos puntos de partida para un problema harto conocido: el de la ciudadanía, el de las prácticas y las luchas políticas de los grupos subalternos y su impacto en las políticas de desarrollo.

Asimismo, nos resulta significativo el énfasis que ponen en los contextos locales y en las relaciones y expresiones de poder que en ellos se generan para *comprender las formas como los grupos experimentan la ciudadanía*¹⁴², pues con ello se apela a una concepción de ciudadanía histórica, social y culturalmente construida.

Para el caso que aquí nos ocupa, lo anteriormente expuesto nos permite problematizar -desde diferentes aspectos- la intervención de las mujeres amuzgas en las movilizaciones sociales acontecidas en el municipio de Xochistlahuaca durante los últimos treinta años. Y quizá nos posibilite mirar con mayor claridad los complejos procesos de emergencias de los sujetos femeninos.

Consideramos que cualquier pretensión analítica que busque reconocer el papel que han jugado las mujeres en la sociedad amuzga del municipio Xochistlahuaca, Guerrero, deberá apelar a los distintos

¹⁴⁰ Véase Shamim y Sever, *op. cit.*

¹⁴¹ *Ibid*, p. 5.

ámbitos y niveles de la acción femenina, sea el productivo o de la reproducción doméstica y comunitaria, el político y el social, pues es en estos espacios donde se develan las lógicas que se entretajan en el espacio de intervención pública y política. Esto, sin obviar los procesos históricos que han dado origen al complejo entramado de relaciones de poder, ni la carga cultural que emerge en cada una de las prácticas sociales.

Por tal motivo, y dado el estrecho vínculo que existe entre los sistemas de estratificación socio-raciales y las redes de poder local, nos parece pertinente mirar *la cuestión de la mujer indígena* en Xochistlahuaca desde los multifacéticos aspectos de la organización del poder político en la región.

Ahora bien, dada las consideraciones que acabamos de hacer, el desafío no sólo consiste en describir las prácticas significativas de poder político en Xochistlahuaca, sino reconocer en éstas las formas de acción política de las mujeres amuzgas, cuya ruta nos puede acercar a la cuestión de la constitución de nuevos sujetos políticos femeninos indígenas y sus prácticas en el ámbito de lo público (social y político). Pero, para ello, se hace necesario distinguir el lugar que ocupan las mujeres amuzgas en los "espacios" de la vida política y social del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, en Xochistlahuaca, Guerrero.

2.3 Revalorando al sujeto: ¿Una apuesta posible?

A raíz de las reflexiones hechas en los apartados anteriores, no podemos menos que concluir respondiendo a una interrogante que salta a la vista: ¿por qué recurrimos a este debate y de qué nos sirve para nuestra investigación?

¹⁴² *Ibid*, p.10.

Michel Foucault, en el libro: "El poder: cuatro conferencias", se preguntaba si: "¿Necesitamos una teoría del poder?". A tal interrogante respondió que, "(p)uesto que toda teoría supone una objetivación previa, ninguna puede servir de base al trabajo de análisis". Pero también arguye que "no puede realizarse un trabajo de análisis sin una conceptualización de los problemas tratados" (Foucault, 1989: 12).

En este sentido, al referirse a las "necesidades conceptuales", propone que:

... que la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el único criterio de validez de una conceptualización: Debemos conocer las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de conceptualización. Debemos tener conciencia histórica de la situación que vivimos.

En segundo lugar, debemos asegurarnos del tipo de realidad que debemos confrontar (Foucault, 1989: 12. El subrayado no es del autor).

Así pues, lo tratado con anterioridad no tiene por exigencia hacer de esos aportes críticos (o de las tradiciones intelectuales revisadas) nuestro objeto de estudio, sino ubicar genealógicamente las formas como se ha pensado al "sujeto" (civil y político), y desde ahí reconocer históricamente cómo se han tratado (en su conceptualización) los problemas relativos a dos cuestiones centrales en nuestra investigación: el (no) reconocimiento de lo indio y, en particular, de las mujeres como sujetos políticos.

En la medida en que esto se encuentra estrechamente relacionado con los mecanismos de dominación que se entrecruzan con procesos de configuración de lo estatal y también de las subjetividades individuales y colectivas, nos parece relevante la exposición previa, en tanto que alumbra sobre las dimensiones que han hecho posible la ordenación de sistemas de desigualdad por condición de raza, sexo/género, clase, entre otras.

El formalismo en el análisis realizado hasta aquí, tiene como ventaja establecer con mayor claridad los problemas asociados a nuestro tema de interés y las diferentes directrices que se cruzan en el mismo. Lo anterior nos permite -utilizando como metáfora el lenguaje de la física del color- reconocer las radiaciones y las longitudes de ondas que el ojo no puede ver sino mediante la sensación de matices del color.

En este sentido, la revisión realizada hasta ahora:

- A) Evidencia que la epistémica de la colonialidad ha hegemonizado la noción de *sujeto político*, así como muchos de los discursos de los derechos de ciudadanía, con lo cual resulta conveniente *mirar* desde otros puntos de inflexión a los sujetos que producen/actúan en las redes comunitarias, reconociendo -en sus pugnas, conflictividades, contradicciones, disyuntivas y estrategias de resistencia- las lógicas de *bilaterales* y *multilaterales* de su acción pública y política colectiva.
- B) Reconoce -con Rita Segato- que "(e)l polo modernizador estatal de la República, heredada directa(mente) de la administración ultramarina, (...) colonizador(a) e intervencionista, debilita las autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario y con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no-blancos al estrés y a la emasculación" o feminización (Segato, 2010: 5).
- C) Identifica los límites de la definición normativa de ciudadanía (como uno de los conceptos centrales de la segunda modernidad), y sus implicaciones tanto en el ejercicio real del poder político

como en la constitución de los sujetos políticos y en la configuración de los espacios privados y múltiples públicos. En este sentido, hay que señalar que la *imposibilidad* de la democracia también apunta a repensar la pertinencia de la noción de *sujeto político* desde otros horizontes polisémicos que no restringen su constitución a la pretensión universalizante que ofrece la perspectiva normativa del derecho liberal.

- D) Devela que las diferencias sexual y racial se han traducido en desigualdades y exclusiones políticas, lo cual expone la particularidad del patriarcado moderno que, sin duda, se articula simbióticamente con los mecanismos y dispositivos de subordinación de las mujeres y todas aquellas alteridades “no reconocidas” o feminizadas.

Nuestros puntos de partida para el debate lo constituyen estos ejes de inflexión, pero el despliegue del potencial analítico realizado hasta ahora no es en sí mismo nuestro centro de interés. Es decir, la revisión hecha en los capítulos previos sólo tiene como pretensión poner de manifiesto alguno de los elementos en los que descansa el ‘no reconocimiento’ de las mujeres indígenas como sujetos políticos.

En este sentido, pretendemos -si no desmontar por lo menos- evidenciar las formas como el racismo, el sexismo y el colonialismo enraízan en nuestros territorios y subjetividades, para desde ahí buscar los lugares del reconocimiento de las poblaciones que por nuestra historia han sido consideradas como: *impuras, ambiguas, negadas y/o feminizadas*.

Así, a la luz de lo expuesto, consideramos necesario pensar en la posibilidad de *recuperar, revalorar, y dotar* de nuevos contenidos la

noción de *sujeto político* "que encarna en cualquier individuo (o colectividad) que se conciba a sí mismo como sujeto de derechos... no desde la perspectiva de quien ejerce las funciones de dominación sino de quienes se encuentran en posición de subalternidad o alteridad..." (Ortiz, 2011: 163), lo cual sólo es posible si se parte del **reconocimiento situado** de las experiencias de los propios sujetos, o sea, desde lo que "Bhabha denomina el *preciso lugar de la experiencia crítica*" (Referido por Femenías, 2007: 15).

Un primer ejercicio que guiará los siguientes apartados de este documento parte de una descripción detallada de los principales procesos de movilización del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca desde la década de los setenta hasta los primeros años del siglo XXI, ello con el objeto de visibilizar la particular participación y acción de las mujeres amuzgas -así como de otros emergentes agentes/actores socio-políticos-, pues aun cuando hoy día a las mujeres indígenas-campesinas se les registra como agentes fundamentales de los procesos rurales no se les reconoce necesariamente desde su plena acción/participación en el ámbito de lo *público socio-político*.

A continuación realizaremos un recorrido por el itinerario de luchas e inconformidades que marcaron la apuesta política del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, siendo éste un ejercicio de narración/(re)valoración del papel político y social que tienen las mujeres indígenas en el marco de los específicos procesos de acción y movilización de su colectividad.

PARTE II

Capítulo III

En las profundidades de Guerrero está Xochistlahuaca, un lugar de tejedoras

*Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar
lo que una mujer indígena venía a decirles
y se negaron a hablar para que yo los escuchara.
Mi nombre es Esther pero eso no importa ahora.
Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento.
Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.*

Discurso de la Comandante Esther en el Congreso de la Unión

Xochistlahuaca es uno de los quince municipios que conforman la región Costa Chica de Guerrero¹⁴³. Incrustado entre la Montaña y la Costa Chica, en los límites de los estados de Guerrero y Oaxaca, es uno de los municipios que concentra la mayor población amuzga de ambas entidades.

Según información obtenida en el *Censo General de Población y Vivienda* efectuado en 2010, la población total del municipio de Xochistlahuaca, Guerrero, es de 28,089 habitantes, de los cuales 13,646 son hombres y 14,443 son mujeres. Dicha población está articulada a unidades socio-familiares que, según el mismo censo, constituyen un

¹⁴³ La región de la Costa chica está conformada por los siguientes municipios: Acapulco de Juárez, San Marcos, Florencio Villareal, Azoyú, Copala, San Luis Acatlán, Tecoanapa, Ayutla.

total de 6,019 hogares. Un dato estadístico relevante es que, de la totalidad de los hogares que hay en el municipio, 1, 207 tiene como jefe de familia a una mujer.¹⁴⁴

Es preciso señalar que la población amuzga, según información obtenida a través CIESAS-Itsmo, hasta 1990, se calculaba en un total de 33 294 individuos, de los cuales 27 500 habitan en el estado de Guerrero y 5000 en el estado de Oaxaca. De los hablantes de lengua amuzga en el estado de Guerrero, el municipio de Xochistlahuaca concentraba: 11,832 personas, mientras que en Ometepec se registraron 8,606 y en Tlacochoistlahuaca sólo 2,322.¹⁴⁵

Si bien no contamos con datos actualizados respecto a las proporciones de hablantes de amuzgo en las diferentes entidades que conforman el estado, las cifras ofrecidas anteriormente puedan presentar un panorama general sobre la distribución territorial que mantiene la población amuzga dentro del estado de Guerrero. Por supuesto, Xochistlahuaca se ubica como el municipio donde existe la mayor concentración de población hablante de la lengua de origen otomangue: el amuzgo.

En este municipio -ubicado en la frontera con Oaxaca-, con la población hablante del amuzgo, coexisten comunidades de origen mixteco y pobladores nahuatlcos, los cuales representan una franja minoritaria de la población total.

Como la mayoría de los municipios establecidos en la Costa Chica, zona limítrofe con la Montaña guerrerense, la economía indígena y campesina está basada fundamentalmente en la agricultura de

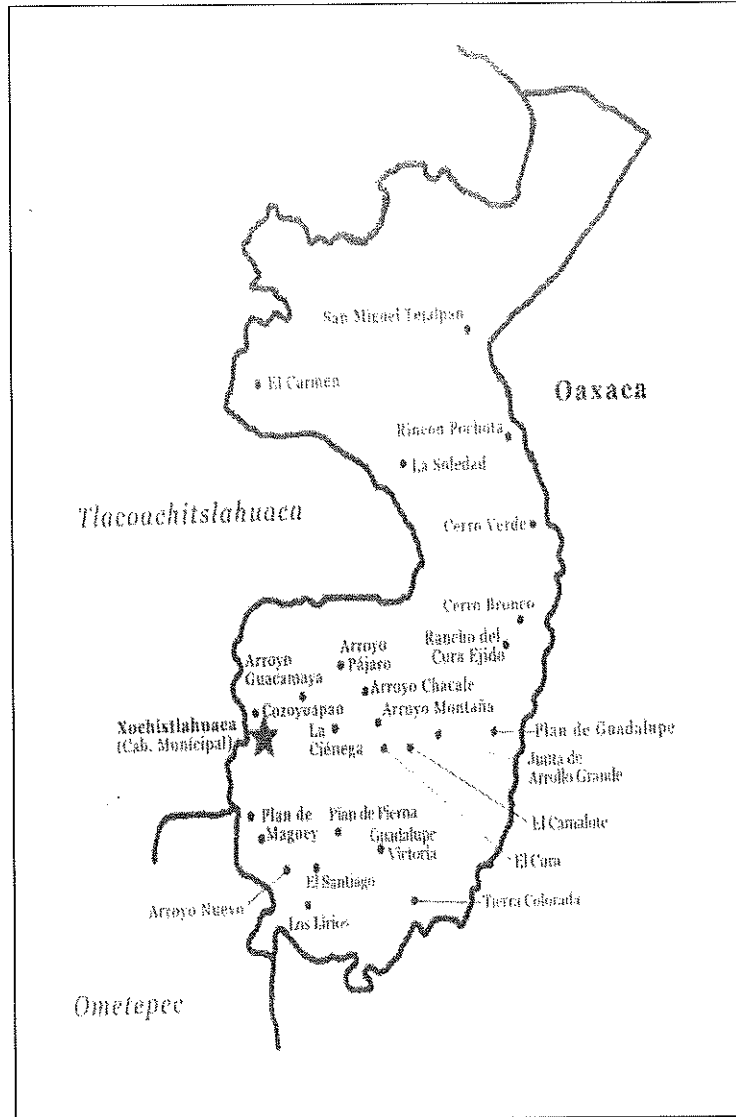
Cuautepec, Igualapa, Cuajinicuilapan, Ometepec, Tlacochoistlahua, Marquelia y Xochistlahuaca (Véase Aguirre, 2003).

¹⁴⁴ Información obtenida de la página electrónica:
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&ent=12>,
19 de septiembre de 2011.

¹⁴⁵ Ver información contenida en la página electrónica: www.ciesasistmo.edu.mx.

autoconsumo, "donde el grupo doméstico es la base de la producción, a la que suman diversas formas de cooperación entre parientes o amigos" (Gutiérrez M. A., 2001: 57).

Mapa de Xochistlahuaca, Guerrero



Fuente: Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. "Déspotas y caciques". UAG. México. 2001.

El cultivo de frijol, calabaza y maíz constituyen el soporte alimenticio de la población, aunque existen también otros cultivos que complementan la dieta familiar como son el jitomate, el cacao y la caña de azúcar.¹⁴⁶

Si bien, la agricultura es una de las actividades económicas más importantes en la región, no hay que perder de vista el acelerado "crecimiento del comercio, principalmente de productos de abastecimiento, en (localidades como) Xochistlahuaca" (Aguirre, 2003: 67), así como el creciente proceso de urbanización de su cabecera municipal, situación que contrasta con la falta de servicios básicos en muchas de la comunidades que integran el municipio.

Por las crecientes carencias que padece la población amuzga (principalmente de las comunidades que se encuentran fuera de la cabecera municipal), las estrategias de subsistencia se han tenido que diversificar en las últimas décadas.

Irma Patricia Aguirre, en la tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, titulada: *Liderazgo femenino indígena en el ámbito local. Tres estudios de caso de Xochistlahuaca, Guerrero*, sostiene que la migración se ha convertido en una válvula de escape que va tomando gran relevancia no sólo en el municipio de Xochistlahuaca, sino en la región en su conjunto.

Como en muchos municipios vecinos, en los últimos años en Xochistlahuaca han aumentado de forma considerable los índices de migración tanto masculina como femenina. "Empujados por la carencia de tierras, de empleo o de recursos económicos (...), los jóvenes (principalmente) se ven orillados a una migración forzada", aunque es preciso decir que "el fenómeno migratorio no es un problema de la misma magnitud como sucede en otras regiones indígenas de Guerrero,

¹⁴⁶ Ver www.ciesasistmo.edu.mx.

como la Montaña, o del estado de Oaxaca" (Gutiérrez M.A., 2001: 58-59).

Las rutas migratorias varían en función de las actividades realizadas por los migrantes, y en este sentido, según lo registrado por Irma Patricia Aguirre (2003), se puede identificar que la población masculina migrante tiene principalmente como destino los centros turísticos del estado, así como Sinaloa y otros estados de la República donde se contratan como jornaleros. La migración internacional se dirige fundamentalmente al sur de la Unión Americana.

Por su parte, "las mujeres migran a Ometepepec, Acapulco, Chilpancingo o al D.F., principalmente, desempeñándose como trabajadoras domésticas en casi todos los casos y de manera permanente" (Aguirre, 2003: 68). Otra de las migraciones que vale la pena considerar es la de las mujeres artesanas, quienes salen de su localidad por breves temporadas (de quince días a un mes) con el objeto de comercializar los productos textiles que realizan.

Sin duda, en el contexto de precariedad en el que vive una parte importante de la población indígena de la región amuzga del estado de Guerrero, el papel de las mujeres en la economía indígena-campesina se ha vuelto fundamental, pues los intercambios mercantiles que se gestan por medio del trabajo femenino constituyen una importante fuente del ingreso familiar. Ejemplos de ello lo representa la elaboración del piloncillo de caña de azúcar, que de los productos comerciales destinado a los mercados locales o regionales es:

(...) el caso más patente de sobre explotación, pues el proceso, que va del cultivo de la caña hasta su transformación en piloncillo, requiere de extensas, cansadas y peligrosas jornadas de trabajo femenino principalmente, para venderse en el mercado a un precio verdaderamente irrisorio (Gutiérrez M. A., 2001: 57).

Pero también el de la producción de “artesanías” textiles, cuya elaboración corre a cargo de las mujeres, y resulta en suma relevante no sólo porque ofrece recursos económicos para la subsistencia de las familias sino porque despliega una serie de intercambios que posicionan a las mujeres en los terrenos de la explotación y sobre-explotación.

Si bien el trabajo textil que realizan las mujeres ha sido una actividad ancestral, que hasta hace apenas unas décadas estaba destinada fundamentalmente a la satisfacción de necesidades de carácter personal o familiar. A raíz de que algunas instancias gubernamentales promovieron los productos textiles como mercancías (que podían engancharse en las rutas de los mercados locales, regionales, nacionales y hasta internacionales), comienzan a asociarse los telares no sólo con la noción de valor de uso sino también con la del mercado.

En este sentido, con el empuje de ciertos programas gubernamentales, se incentiva la fabricación de los textiles tradicionales desde una lógica comercial (que les otorga el carácter de “artesanías” y) que posibilita la monetarización de la economía comunitaria. Lo anterior articula el trabajo femenino a redes de explotación mercantilizadas sin que las mujeres abandonen los trabajos “domésticos” (el cuidado de los hijos, la crianza de animales de traspatio, entre otras actividades que representan también labores remuneradas que contribuyen al ingreso familiar).

Tal como señala el profesor bilingüe Genaro Cruz Apostol: “cuando el INI (Instituto Nacional Indigenista) vino para acá empezó a meter esa mentalidad a la gente para que formará el grupo (de artesanas), eso fue en 1968 o algo así” (Entrevista a Genaro Cruz Aposto, junio de 2010). Desde entonces, los grupos de artesanas han crecido considerablemente en la región y se han constituido en nodos de producción fundamentales para la subsistencia familiar.

En una de las entrevistas realizadas por Miguel Ángel Gutiérrez, en el libro que lleva por título: *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*, Bartolomé López Guzmán, locatario de Xochistlahuaca, describe justamente cómo se tejen los vínculos de explotación en torno a producción artesanal:

(...) existe un grupo de acaparadores mestizos e indígenas que pagan precios bajos, por ejemplo: un rebozo que para su elaboración necesita una semana, si es de buena calidad se le compra en veinte nuevos pesos, aclarando que en la artesanía intervienen aproximadamente diez nuevos pesos en material, por lo que su salario diario equivale a un poco más de un nuevo peso diario, algunos acaparadores para obtener más ganancia, aportan ellos el material y la artesana la fuerza de trabajo en casa, pagándole como en este caso de cinco nuevos pesos a diez nuevos pesos, por prenda. Esta actividad no desplaza su labor en el hogar, ya que para realizarla emplea un promedio de cinco horas diarias (Gutiérrez M. A., 2001: 58).

Petrona de Jesús Cruz, artesana y pobladora de Xochistlahuaca, menciona -durante una entrevista- que los acaparadores "son los que compran barato, comercializan y se quedan bien servidos. La productora es el que siempre está abajo y nunca es reconocido el trabajo (de las artesanas)" (entrevista con Petrona de Jesús Nieves, septiembre de 2004).

Queda claro, pues, que la actividad textil cristaliza formas históricas de división sexual del trabajo, de diferenciación y estratificación social permeadas por las condiciones de sexo-género, por lo que es preciso reconocer que el trabajo femenino no sólo tiene un valor económico específico, sino contiene valores culturales y sociales que ubican a las mujeres en el centro de las relaciones de poder y desigualdad.

Aunque el lugar que ocupan las mujeres amuzgas en los espacios de producción (y reproducción) indígena-campesina está "necesariamente referido a las formas particulares que adoptan el trabajo y el intercambio" (Bonfil, *et al*, 1995: 21), también lo está a las formas de

desigualdad y explotación que se expresan en otros ámbitos de la vida del municipio, como las relativas al poder político.

Por ello, cuando los productos textiles se introducen en los mercados locales y regionales se abre camino a una compleja red de intercambios, que sin duda atraviesan y se ven atravesados por las formas de organización social y política, donde las mujeres no son las únicas actoras que aparecen en escena.

Aunque -como hemos señalado previamente- no podemos obviar que las actividades productivas realizadas por la población indígena femenina constituyen un eslabón de la cadena de explotación económica, también hay que reconocer la otra cara de la moneda, ya que la aparición de cooperativas artesanales -que en su mayoría tiene por objeto mejorar comercialmente los precios de sus productos, así como ampliar las fronteras del mercado-, resulta un fenómeno relevante en la medida que "une (a las mujeres) para organizarse y construir un nuevo esquema de participación a través del trabajo artesanal" (Aguirre, 2000: 120). Sin duda, esta experiencia les ha aportado estrategias y elementos para la acción, desde donde han extraído aprendizajes significativos que las mantiene activas tanto en el ámbito económico como en lo social.

3.1 El poder político y la movilización social en Xochistlahuaca

Por la propia configuración histórica de la dominación en Xochistlahuaca, ciertos actores (nos referimos específicamente a los mestizos y, más recientemente a los indígenas ladinizados) se ubicaron en privilegiadas posiciones de poder económico que se traducen en lugares privilegiados dentro del poder político local.

Actualmente encontramos en el municipio un amplio abanico de estratificaciones que sin duda complejizan la realidad política y social, pues además de las diferenciaciones "basada(s) en el control diferencial

de los bienes¹⁴⁷ (en un sentido amplio: transporte, tierras servicios, recursos económicos provenientes del exterior, etcétera)" (Gutiérrez M. A., 2001: 50), subsisten otras que atraviesan, por ejemplo, la condición de género y de etnia.

Las diferenciaciones sociales en el municipio de Xochistlahuaca no sólo se escenifican exclusivamente entre indígenas y mestizos, existen también estratificaciones interétnicas entre los amuzgos de la cabecera municipal con respecto a los amuzgos de otras localidades que forman parte del municipio; y a su vez, de los amuzgos con los mixtecos y los nahuas. Sin embargo, todas y cada una de esas diferenciaciones se sustentan en una escala de valores culturales¹⁴⁸ que sin duda tienen su traducción en el ámbito político y productivo.

Justamente por la propia complejidad de la realidad sociopolítica de las comunidades amuzgas del municipio de Xochistlahuaca, es preciso reconocer (y considerar) que los procesos de estratificación social se encuentran articulados con: a) un sistema de racialización arraigado entre los y las pobladoras, b) estructuras y estrategias de desigualdad y diferenciación por condición de sexo/género, y c) una red de mecanismos de control de los bienes materiales y simbólicos en la región que garantizan a un sector minoritario (principalmente mestizos e indígenas amuzgos ladinizados) posiciones de poder privilegiadas.¹⁴⁹

De tal suerte que cualquier análisis que pretenda dar cuenta de la emergencia de las mujeres amuzgas como *sujetos políticos*, no sólo

¹⁴⁷ A lo que debemos sumar el acelerado crecimiento del comercio local, "principalmente de productos de abastecimiento, en (localidades como) Xochistlahuaca" (Aguirre, 2003: 67), mismo que ha permitido la concentración del poder en unas cuantas familias mestizas, profundizando así las desigualdades étnicas y económicas.

¹⁴⁸ Véase Miguel Ángel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴⁹ Sobre este último punto, bien señala Don Agapito en una de las entrevistas realizadas, que en Xochistlahuaca "la situación política daba mucho espacio para concentrar medios económicos y eso es lo que echo a perder a la gente. En base de lo económico se hacían otras cosas, jalaban gente, se hacían grupos, cambiaban las elecciones y nombraban a la gente que querían. Todo

requiere de un análisis enfocado a revalorar del papel que tuvieron en las diversas movilizaciones sociales de las últimas décadas, sino también una puntual reflexión sobre el orden social y político que prevalece en el municipio de Xochistlahuaca. Sin reconocer estas tensiones (que sin duda alguna se traducen en conflictos sociales que involucran a diversos actores, entre ellos a las mujeres) resultaría trunca cualquier pretensión reflexiva.

Sobre este último aspecto es conveniente decir que el reconocimiento de las mujeres como actores políticos relevantes en las movilizaciones del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, no fue ni podría ser un hecho simple, y en este sentido tendrá que comprenderse en el marco de los eventos, causas y resultados de la lucha indígena en el estado y la región, así como de los procesos de desarrollo local que son, y fueron, detonantes de diversos conflictos y procesos organizativos.

3. 1. 1 El (que)hacer político del pueblo amuzgo en Guerrero

Tal como señala Carlos Rodríguez Wallenius en su libro: *La disputa por el Desarrollo regional*, el oriente de la Costa Chica, donde se ubica el municipio de Xochistlahuaca, "(e)s una región en la que la población humilde no acepta de forma pasiva las condiciones de marginación desencadenadas por el desarrollo polarizador...", por lo que los pueblos indígenas han "respond(ido) con acciones colectivas que buscan resistir y modificar dicha situación" (Rodríguez W., 2005: 188).

Este contexto de marginación -al que hace referencia nuestro autor-, aunado a los excesos caciquiles, ha desatado -en diferentes periodos históricos- una serie de reclamos políticos y sociales contra el autoritarismo de los agentes locales económicos que se constituyeron en

eso a base de medios económicos. Y eso ya tiene muchos años, por allá del cincuenta, cincuenta y dos en adelante (Entrevista con Agapito, julio de 2004).

sujetos políticos hegemónicos en la región. Muchas de las veces, dichas protestas culminaron en movilizaciones donde las formas de resistencia se diversificaron, al igual que los actores que las encabezaron, y -por supuesto- las mujeres amuzgas destacaron en cada uno de estos eventos.

Sin duda, las pugnas de carácter político que a lo largo de los últimos años acontecieron en Xochistlahuaca provocaron transformaciones y continuidades en las diversas esferas de la vida pública del municipio. En este sentido, nos parece preciso reconocer los nudos problemáticos que tienen lugar en la región (y que como mencionamos en el apartado anterior se articulan sobre la base de la racialización en las relaciones sociales, la diferenciación por condición de sexo/género, así como el control de los bienes materiales y simbólicos), ya que en el marco de esas disputas se gesta la organización y movilización que posibilitó la emergencia de ciertos actores políticos y sociales. Por ello, no podemos dejar de mencionar la forma como se estructuran los mecanismos y prácticas del poder político en Xochistlahuaca, mismo que se manifiestan en la actualidad mediante:

... dos formas de representación de la autoridad. Por un lado, están los sistemas tradicionales propios de los pueblos indios sustentados en el derecho consuetudinario, esto es, en los usos y costumbres (...); y por otra parte, el sistema legal configurado sobre la base del derecho positivo, es decir, el marco jurídico federal y estatal, cuya lógica tiene como base el poder político del Estado (Oceja y Piñón, 2001: 12).

La presencia de estas dos formas de representación política ha sido fuente de fuertes conflictos a nivel local, pues Xochistlahuaca, al igual que el estado de Guerrero, es un municipio colapsado por los excesos caciquiles y el despotismo autoritario, que han motivado procesos de resistencia y movilización que

se inscriben en un contexto de contradicciones sociopolíticas tanto internas como externas, que tiene su concreción en una crisis política que ha desembocado en hechos violentos y represivos en contra de toda forma de organización política independiente a los intereses de los proyectos de la autoridad municipal y estatal. Las prácticas políticas (...), han ocasionado que de manera coyuntural, algunos actores de la población amuzga al interior del municipio se haya hecho visible, al organizarse en contra del poder político del Estado, reproducido en las instituciones políticas locales y regionales, así como sus representantes formales (Oceja y Piñón, 2001: 11).

Quizá los dos aspectos más relevante de las acciones populares acontecidas en las últimas tres décadas en el municipio de Xochistlahuaca son: por un lado, que las diversas movilizaciones masivas presenciadas desde el año de 1979 están atravesadas, cada una de ellas, por un "eje problemático (...), la lucha por el respeto a la voluntad mayoritaria, el acceso a los cargos de representatividad municipal, contra el autoritarismo (y) la corrupción" (Gutiérrez M. A., 2001: 25); y por otro, la intervención política de nuevos actores, como las mujeres, cuya incidencia ha repercutido (si no es que transformado) los roles de género en las comunidades.

La aparición masiva de mujeres en los actos de protesta del pueblo *Nanncue Ñomndaa* habla de la capacidad de acción y manifestación de la población indígena femenina, y ello -como lo menciona Paloma Bonfil y Raúl Marco Del Pont para referirse a la evidente presencia femenina en los procesos de movilización india- "ha implicado el acuñamiento de una experiencia poco conocido: la aparición en el escenario público de un nuevo interlocutor social, de un nuevo sector, que ante demandas específicas, exige respuestas adecuadas" (Bonfil, *et al*, 1995: 86).

Si bien se reconoce la trascendencia de la participación femenina en las distintas acciones de orden político, lo cierto es que los espacios público/formales de decisión en el municipio siguen secuestrados por un

puñado de personajes priístas (masculinos y femeninos), con un importante predominio económico y político, no obstante que sea cada vez más patente la presencia y emergencia de otros actores movilizados que les disputan la hegemonía del poder local.

Tampoco podemos dejar de mencionar que con la aparición y manifestación de estos "otros" actores sociales se ha configurado un proyecto alternativo (autonómico) que por muchos es percibido como un contrapoder al peso hegemónico que tiene el priísmo local. Y es justamente en estos terrenos donde el papel de las mujeres amuzgas ha desplegado una función primordial.

Así pues, en los siguientes apartados intentaremos delinear el lugar que las mujeres tuvieron, y siguen teniendo, dentro de los acontecimientos desatados por las diversas movilizaciones iniciadas a partir de la década de los setentas.

3.2 La década de los setenta: primera movilización masiva en la región Costa-Montaña

En 1979 la población del municipio de Xochistlahuaca protagonizó uno de los más importantes movimientos populares de la región Costa Montaña¹⁵⁰. El hecho que dio origen al conflicto se gesta en el año de 1977, a raíz de que un general de la zona militar Cruz Grande, localidad ubicada en la Costa Chica, impulsó como presidenta municipal a la profesora bilingüe Josefina Flores García, con el relativo apoyo de las instancias tradicionales (los "principales" y "Consejo Supremo Amuzgo"), que hasta ese momento fungían como 'filtro' obligado para acceder a dicho puesto. Así pues,

Josefina fue elegida porque los señores [se refiere a los principales] buscaban a la mejor persona para gobernar y no les daba chance para que

¹⁵⁰ *Ibid.*

la juventud participara con ellos, entonces en eso se apoyó la maestra para que subiera, según la idea de que iba a trabajar mejor que cualquiera de los señores. La apoyó un General que estaba en Cruz Grande, Rangel, que tenía como antecedente haber asesinado a muchos campesinos. La apoyó directamente con Figueroa porque él intervino cuando que secuestrado, entonces pasaba para acá mucha Minsa [se refiere a la harina de maíz] para ganar las elecciones la maestra. Algunos maestros y señores la apoyaron. Todos los compromisos no los cumplió, todo lo que llegaba de recursos era para ella y la familia de su esposo Efrén Castañeda. Es ahí donde la gente se volteó, pero para empezar ese problema la gente no le entraba, porque encarcelaban mucha gente, amenazaban y encarcelaban en grupo a las mujeres, por eso la gente tomó otro camino para organizarse contra ella[...]. (Entrevista con Bartolomé López Guzmán, Xochistlahuaca, 18 de mayo de 1999 Citado por Gutiérrez M.A., 2001: 67).

En este mismo sentido, el profesor Genaro Cruz Apóstol, quien ha tenido diversos cargos dentro de la comunidad de Xochistlahuaca, como el de comisariado ejidal, nos comenta en una de las entrevistas realizadas que:

1979 nosotros organizamos aquí a la gente porque en esa fecha se quería fundar una escuela secundaria en el municipio, pues aquí no había sino hasta Ometepec, nada más había primaria. Entonces la maestra Josefina tenía una relación con un general en Chilpancingo, por eso vino directamente una propuesta de allá para que ella fuera presidenta. En ese entonces nosotros lo sentimos muy fácil apoyarla, como es una maestra se entiende que a una maestra siempre se le tiene que estar apoyando cuando se trata de educación. Nosotros nos sentimos muy bien porque ella se ofreció (a ser presidenta municipal), y si ella ganaba el ayuntamiento entonces ella iba apoyar la comisión para ir a Chilpancingo (a solicitar la creación de la secundaria en el municipio) con el gasto y el trámite que se iba hacer para la secundaria (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

Sin embargo, una vez que Josefina Flores García tomó posesión del cargo de presidenta municipal, incumplió las promesas adquiridas y esto generó un fuerte descontento entre los y las integrantes de la comunidad. Así lo narra el profesor Genaro:

La cosa fue que se hicieron las elecciones, ganó ella (Josefina Flores), se quedó. Ya de ahí platicamos con ella para hacer un plan de trabajo para salir a Chilpancingo y entregar el paquete con todo el papeleo para fundar

la secundaria. Entonces platicábamos con ella del compromiso de apoyarnos y ella siguió en que nos iba apoyar, pero que dejáramos nosotros (pasar) un mes para colocar bien todas las cosas, el trabajo y el puesto también. Entonces se dejó un mes, de ahí caímos otra vez para platicar con ella y seguir gestionando. Se fijó la fecha en que íbamos a subir a Chilpancingo (para hacer la gestión de solicitud de la secundaria) y ella se ofreció a dar carro, el chofer y todo. Pero ya cuando llegamos ahí a platicar con ella cambió la idea, que ya no iba a dar el carro, sino que iba a dar dinero para pasajes, pero no quería que fueran varias gentes, que fueran nada más tres o dos gentes a entregar los papeles. Nosotros teníamos la idea de ir doce o quince gentes, o sea, una comisión amplia. Entonces se hizo el presupuesto del gasto que se iba hacer. Un día antes de salir fuimos a verla otra vez de que si ya estaba el dinero para los pasajes. Ahí fue donde cambió la idea, diciendo que no tenía dinero y que ya no iba a cooperar, se negó totalmente. Entonces la gente ya estaba organizada y también nosotros cambiamos la idea porque estábamos viendo que ya no quería apoyarnos (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

Para el profesor Apóstol -entonces integrante de la comisión que solicitaría la creación de la escuela secundaria en el Municipio de Xochistlahuaca-, el conflicto con Josefina Flores se da porque:

Ella no respeta el acuerdo de llevar la propuesta de la secundaria. Luego se da en el 79 la oposición a que siga ella como presidente y entonces se pasa de la demanda de la escuela a un conflicto que tiene que ver con la representación, o sea, (los pobladores y pobladoras) ya no quieren que esta mujer siga como presidenta porque no está representando al pueblo (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

Finalmente, refiere don Genaro: "La demanda que teníamos nosotros era sobre la fundación de la secundaria, entonces nosotros seguimos luchando por la secundaria sin apoyo de ella, sino que la cooperación fue del pueblo" (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

La inflexible postura de la alcaldesa y la actitud beligerante y violenta que tomó contra toda la población -y particularmente contra los maestros que se volvieron críticos acérrimos de su mandato-, fue la gota que derramó el vaso.

Para Petrona de Jesús Cruz, esposa del profesor Genaro, durante todo su mandato "la maestra Josefina estuvo en contra (de los maestros

bilingües), muchos maestros la apoyaron pero casi la mayoría apoyó al pueblo. A muchos maestros ella trató de sacarlos del municipio, mandarlos a otros lugares” (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

Es preciso señalar que, durante este proceso, un grupo encabezado por promotores bilingües y profesores externos a la comunidad – autodenominados *Orientadores*¹⁵¹–, decidieron actuar bajo estrategias de asesoría y acompañamiento a la población indígena y campesina del municipio, con miras a crear una organización independiente de los partidos políticos. Su vínculo con el Consejo Supremo Amuzgo se estableció de inmediato.

No se trataba, desde el punto de vista de los *Orientadores*, de generar una abierta confrontación con la presidencia municipal (pues la situación de violencia y represión en el estado les destinaría al encarcelamiento o extinción), así que decidieron aglutinar a la población a través de estrategias que confluían con las formas tradicionales de organización de los indígenas. Así fue que este grupo de profesores acompañaron una de las primeras luchas de la población amuzga de Guerrero, la cual encabezó la demanda de crear escuelas que permitieran a tres generaciones de niños y niñas –que habían egresado de las primarias establecidas en el municipio– continuar su formación educativa.¹⁵²

¹⁵¹ Vale mencionar que el grupo de promotores bilingües había sido capacitados por estudiantes de la Universidad Autónoma de Chapingo, que pertenecían a una corriente de la izquierda independiente: Línea de masas.

¹⁵² Para doña Petrona son varios los motivos por los cuales se empezaron a organizar, pero el principal fue que –en aquel momento– la carretera para salir hacia Ometepec era todavía muy mala, se tardaban hasta tres horas para llegar al municipio vecino, el transporte era escaso y los jóvenes que querían seguir sus estudios tenían que vivir en Ometepec, rentar un cuarto y cubrir sus gastos de alimentación. Esto anulaba cualquier posibilidad de que las familias campesinas mandaran a sus hijos e hijas a estudiar. Para Petrona el tema central era que “casi todos los niños se salían de la escuela y no podían seguir estudiando. Mi esposo fue uno de los que siempre dijo que un campesino nunca va poder mandar a sus hijos a la escuela para que estudien un poquito más porque cómo lo va mantener si lo manda a Ometepec. No se puede. Por

Los *Orientadores* convocaron, primero, a reuniones comunitarias donde se nombraron representantes para el Comité Pro-Escuela Secundaria; y después, a asambleas generales que se realizaban en la cabecera municipal, desde donde promovieron la participación y la cooperación de los pobladores (siempre bajo la lógica de dar pié a la toma de decisiones colectivas). Así lo describe doña Petrona de Jesús:

Mi esposo (Genaro Cruz Apóstol) es maestro bilingüe, que en aquellos tiempos les decían promotor bilingüe. En ese entonces junto con otros compañeros de él empezaron a platicar sobre el problema de la educación y decidieron conformar un grupo. Y ya después empezaron a platicar con los campesinos, los padres de familia. Ya con cada comunidad fueron haciendo sus reuniones para ver cómo veían ellos. Como siempre, cada presidente que iba (a sus localidades) les decía: *Yo les voy poner una secundaria, yo les voy a dar esto y el otro*. Y mi esposo decía que siempre era lo mismo pero que nunca hacían nada, pura promesa. También los campesinos fueron analizando en cada comunidad, pero entonces les decía mi esposo que no era tan sólo de decir que era necesarios, sino qué se tenía que hacer algo para que se pudiera lograr. Ya les platicaba que con la unión de la gente sí se lo podía lograr. Y poco a poquito se fueron integrando los campesinos de cada comunidad. Y es que una vez habiendo una escuela aquí en nuestro pueblo pues era más fácil que sus hijos siguieran estudiando. Iban a comer lo que ellos encontraran (e) iban a estar en su casa y los niños (podrían) estudiar. Así fue como se creó el comité para venir a Xochis a reuniones. Fue cuando Josefina estaba de presidenta. Y lo que pasó es que en un principio ella dijo que sí estaba de acuerdo y que nos iba a apoyar, pero después cuando vio que la gente se estaba organizando no le gustó (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

Por otra parte, según refiere Miguel Ángel Gutiérrez en el libro *Déspotas y caciques*:

En esa misma dinámica de activismo político, los *Orientadores* utilizaban diversas formas para difundir 'la lucha', impulsaban discursos de los campesinos en fiestas y celebraciones, 'volteaban', solicitaban cooperaciones voluntarias, hacían funciones de teatro guiñol donde los temas eran la necesidad de la organización independiente, recolectaban firmas de apoyo y mantenían un contacto estrecho con los preparatorianos de Ometepic (Gutiérrez M. A., 2001: 73).

eso la gente se vio obligada yo creo, y también se concientizó de que era un problema grande que sus hijos no pudieran seguir estudiando" (Entrevista con Petrona de Jesús Nieves, septiembre de 2004).

Algunas de las entrevistas realizadas hacen referencia a la forma en que las mujeres intervinieron en los diferentes momentos del conflicto. Para doña Petrona, por ejemplo, en aquellos tiempos hubo la necesidad de que las mujeres participaran:

Los maestros de la preparatoria en Ometepepec decían (a su esposo): a ver maestro Genaro, su esposa puede convencer a las mujeres porque vamos a ir a la manifestación a Acapulco o a Chilpancingo. Y pues yo invitaba a las señoras, les comentaba que allá estaban los maestros que nos vienen a apoyar y orientar cuando nosotros los necesitamos, ahora nosotros tenemos que ir para apoyarlos porque también allá hay problemas, y la gente decía: pues sí vamos (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

Queda claro que frente a la rotunda oposición de la alcaldesa para crear una escuela secundaria en el municipio, ante el hostigamiento, las amenazas y la represión contra los opositores, las amuzgas decidieron aparecer en escena. Para Petrona de Jesús, los actos de violencia y agravio que se instalaron durante el conflicto las obligó a participar de manera activa y contundente:

Las mujeres (inicialmente) entramos a la lucha para que no hubiera enfrentamiento hombre contra hombre, ya ve que la judicial, la motorizada son gente que mandaba el gobierno, pues en ese tiempo, cuando nosotros luchábamos por la escuela, fue gobernador Figueroa Alcocer, y ese señor era muy malo. A algunos campesinos los mandó a golpear y al comisariado (Alberto Jesús Arango) lo llevaron a la cárcel en Chilpancingo culpándolo (falsamente) de un asesinato, sólo porque nos apoyaba en las reuniones que hacíamos en la casa ejidal: la casa del pueblo. Entonces nosotras las mujeres nos hicimos grupo y tuvimos que ir a seguirlo. Estuvimos como unos catorce días en Chilpancingo luchando. Había un maestro que nos asesoraba para ver como sacar al preso. La señora (Josefina Flores) encarceló a la gente que quería la secundaria. Encarceló a las mujeres. Cuando ella se enteraba que las mujeres estaban haciendo una reunión iba por ellas a traerlas. No podíamos quedarnos con los brazos cruzados por lo que estaba pasando en el municipio, desde el principio mi esposo me decía que yo motivara a las mujeres. Él decía que también nosotras teníamos que entrar a la lucha porque también las mujeres valen, no nada más los hombres. Poco a poquito las mujeres se fueron uniendo porque no tal fácil nosotras las mujeres nos podían golpear. Así fue como empezamos a entrar a la lucha. Antes no lo hicimos porque los hombres decían: ¿por qué la

mujer va a participar?, la mujer es nada más para estar en la casa, haciendo el quehacer, dándole de comer al esposo, a los hijos; es la que tenía que cuidar la casa. No era libre uno de participar. Pero entonces, en aquellos tiempos, hubo la necesidad de luchar (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

A pesar de que los testimonios recogidos presentan indicios explícitos para pensar que las mujeres se movilizaron orilladas por las particulares circunstancias de represión y violencia política en la región, en realidad esto se explica gracias al particular lugar que tienen las amuzgas en las redes de intercambio que se entretajan en el ámbito de lo comunitario.

Hasta antes de que detonara el conflicto con Josefina Flores, los espacios de incidencia de las mujeres iban claramente de lo doméstico a lo social, y de lo social a lo económico. En el espacio de lo público político no se registraba, previo a la década de los setenta, una explícita presencia de las mujeres; es decir, las mujeres no necesariamente formaban parte de los espacios de deliberación donde se regulan los asuntos de interés político de las colectividades, tales como el Consejo de Ancianos o "principales", Asambleas Comunitarias, Comité Pro-Escuela Secundaria, entre otros. De tal suerte que vale preguntarse: ¿cómo se gesta el proceso de emergencia de las mujeres como sujetos políticos en el municipio de Xochistlahuaca?

Toda vez que dicho proceso, en el caso de Xochistlahuaca, se genera en el marco de las redes de intercambios vinculadas a las pugnas por el poder político, vale considerar que:

...las tensiones entre el ámbito de lo público y lo privado se ven mediadas por la dimensión de lo social, y los espacios de actuación para hombres y mujeres se proyectan, no en una sino en diversas esferas de lo público, mismas que se traducen (por lo general) en foros diferenciados de acción pública que incorporan o excluyen al "otro". Las dos dimensiones que distinguimos son: la esfera de lo *público social* y de lo *público político* (Ochoa, 2005: 171).

Si consideramos que "la escisión entre el ámbito de lo público y lo privado –expresamente planteada por una vertiente de las teóricas feministas- en lo concreto se encuentra mediada por una nueva esfera de lo social" (Ochoa, 2005: 167), entonces el espacio de lo social se convierte en un terreno fértil y propicio para que ciertos actores -a los que "tradicionalmente" se le ha adscrito al mundo de lo doméstico-privado, como es el caso de las mujeres-, configuren demandas y acciones en los espacios de deliberación y decisión política.

En este sentido es preciso señalar que las mujeres siempre han fungido como actoras centrales en diversos ámbitos del mundo social de sus pueblos y comunidades. Pero el hecho de que figuren- de manera casi exclusiva- en ámbitos que se perciben como contrapuestos u opuestos al espacio político, permite invisibilizarlas como sujetos políticos activos.

Plantear, pues, el espacio de lo público social como el terreno de emergencia de los sujetos no es tan descabellado, en la medida que la ecuación público/privado desdibuja y anula cualquier posibilidad de que los actores "subalternos" (en este caso las mujeres) se posicionen como sujetos con capacidades electivas.

No obstante proponer que el ámbito de lo público social es un espacio de emergencia de los sujetos, a la vez que correa transmisora entre dos ámbitos aparentemente dicotómicos (el público y el privado), requiere mínimas argumentaciones y contextualizaciones respecto al lugar que realmente ocupan las amuzgas en el *juego azaroso de dominaciones*. Lo cual creemos se puede explicar con el recorrido que hacemos por la historia de revueltas y movilizaciones en Xochistlahuaca.

3.2.1 Por los caminos de la protesta

Como hemos visto hasta ahora, al profundizarse el conflicto se pone al descubierto la pretensión de desestructurar las lógicas bajo las cuales se regulaba "tradicionalmente" el acceso al ejercicio de poder público político local. Por supuesto, la emergencia de nuevos actores sociales (entre los que destacan mujeres y promotores bilingües) evidencia, por un lado, la estrecha posibilidad de participación –para una nueva generación de jóvenes (profesionalizados) y de sujetos no masculinos ni masculinizados- dentro las estructuras comunitarias que se articulan a los sistemas de cargos; y por otro, el fortalecimiento de un sistema corporativo y clientelar ensamblado al sistema partidista y al poder burocrático del Estado.

Sin duda, la movilización se convierte en una de las salidas para construir nuevos caminos de cara a la apertura de las estructuras comunitarias y la disputa por el poder político local desde "otras" lógicas (no estatizadas) basadas en el sentido de comunidad (colectividad). Así pues, ante la inminente confrontación que -desde iniciado el mandato de la presidencia municipal de Josefina Flores- se genera en el municipio, el 18 de noviembre de 1979 se llama a una marcha-mitin (la primera en su tipo en la región Costa-Montaña), misma que representó un primer golpe a las autoridades constitucionales del municipio, que para ese momento carecían de todo consenso que legitimara su actuación.

Tras este evento, se acordó presionar a la Secretaría de Educación Pública (SEP) y con un contingente (no mayor a 50 amuzgos) se tomaron las instalaciones de la institución, ubicadas en la ciudad de Chilpancingo, logrando con ello el compromiso de construir la escuela secundaria en Xochistlahuaca un año más tarde.

Después de estos dos importantes actos, la contra ofensiva de la alcaldesa no se dejó esperar. El conflicto se polarizó cuando algunas

(...) gentes (de la localidad de Cozoyoapan, municipio de Xochistlahuaca, que) acarreando piedra y arena para la construcción dos aulas de la escuela 'Francisco Sarabia' (fueron reprimidas.) (L)os policías les dijeron que no acarrearán y ellos les dijeron que deseaban el progreso de sus hijos y eso originó que los encarcelaran y remitieran a Ometepec, al ministerio público[...]. La escuela fue clausurada por orden de Josefina Flores, y unos días más tarde "tanto el [comandante] como sus policías habían renunciado en masa como protesta por las arbitrariedades municipales [...] que les obligó a encarcelar (...) a 28 personas entre mujeres y niños [...] que [también] les quiere encarcelar y cobrar quinientos pesos a cada uno para dejar de prestar el servicio [gratuito] para el que fueron nombrados" (Entrevista con Bartolomé López Guzmán, Xochistlahuaca, 18 de mayo de 1999. Citado por Gutiérrez M.A., 2001: 67).

Por órdenes de Josefina Flores, la escuela primaria "Francisco Sarabia", en Cozoyoapan, se cerró. Esta situación avivó los ánimos de los y las pobladoras, quedándoles claro que el principal obstáculo para la creación de la escuela secundaria era justamente Josefina Flores, la alcaldesa local; quien además, se había convertido en la agresora de un sector de la sociedad amuzga que tenía gran relevancia en el ámbito de lo público social: las mujeres.

La agresión contra las mujeres enardeció sus ánimos, pues las amuzgas se sintieron "ofendidas" y agraviadas por otra mujer, con lo cual no había motivo alguno para dejar de protestar. Para doña Petrona el problema era que:

la señora Josefina tenía mucho coraje porque según decía que la gente estaba en contra de ella, y se puede decir sí, porque ella no quería apoyar (la creación de la escuela secundaria). Pero si ella desde un principio, cuando dijo que nos iba apoyar, se hubiera mantenido así, pues entonces el pueblo no se le hubiera levantado. Pero como ella después pensó de otra manera y empezó a decir que nosotros éramos comunistas y encarcelaba a las mujeres, entonces el pueblo se enojó (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

La indignación contra la maestra Josefina fue tal que, para fines de 1979, tanto pobladores como autoridades del cabildo y familias

adineradas, decidieron iniciar el proceso de destitución de la entonces presidenta municipal, bajo los cargos de:

...demolición de dos canchas deportivas escolares, el cierre de una escuela (...) federal, el asesinato del comandante de policía urbana cuando resultó muerto al tratar de cumplir órdenes de aprehensión de un ciudadano para el que no existía orden judicial, el homicidio de un campesino por la policía cumpliendo órdenes de la presidenta, el encarcelamiento masivo de 28 personas, la elaboración de procesos para mantener encarceladas a personas inocentes. (*La Voz de Ometepepec*, núm. 198, 28 de enero de 1979. Citado por Gutiérrez M. A., 2001: 68).

Sin embargo, la denuncia encabezada por los regidores disidentes, no fue muy exitosa y la alcaldesa acrecentó su poder en el municipio, creando así un ambiente de temor y amedrentamiento entre la población.

En este contexto, la población indígena asumió la ruta del desconocimiento de la alcaldesa. Aunque al principio se generaron ciertas controversias con algunas de las fuerzas priístas que insistieron en solicitar en todo momento la anuencia de la presidenta, pronto ganó terreno la propuestas de constituir una fuerza independiente y autónoma de los poderes locales hegemónicos.

En un acto masivo convocado por la oposición se eligió por mayoría a un nuevo comisariado que no figuraba dentro de la lista de los personajes priístas. "Pero el movimiento en Xochistlahuaca no podía estar fuera del contexto político estatal (...) Cualquier cambio de autoridades municipal que viniera de un movimiento campesino era considerado por el ejecutivo estatal como un desacato a su autoridad" (Gutiérrez M. A., 2001: 75-76). Sin embargo, la asamblea de representantes en pleno decidió seguir adelante y buscar la destitución de Josefina Flores. Según Refiere Miguel Ángel Gutiérrez:

(l)legada la fecha, la población reunida en la comisaría 'vota por la destitución', elige nuevas autoridades municipales y acuerda 'la toma de la

presidencia'. Decenas de campesinos resguardaban el ayuntamiento permanentemente, incorporándose más en el transcurso de la noche. Es la primera experiencia en la toma u ocupación del palacio municipal, y servirá para la formación de futuros dirigentes, que hasta el día de hoy están en activo. Pero fundamentalmente, a decir de aquellos que participaron en esa jornada política, por vez primera realizaron un acto de poder masivo contra un poder despótico, apoderándose de un inmueble, símbolo de opresión, quedando muy grabado en su conciencia el alcance de este logro (Gutiérrez M. A., 2001: 77).

El gobierno del estado envió emisarios al municipio para resolver la situación, no fue sino hasta el arribo del propio gobernador: Rubén Figueroa que -en tono enérgico advirtió de su poder a los lugareños y- el movimiento logró desinflarse. Al respecto el profesor Genaro recuerda que en esos momentos:

la gente estaba fuerte y ya no quería que estuviera ella, entonces se viene el gobernador Figueroa (desde Chilpancingo hasta Xochistlahuaca). Quería platicar con la gente, pero la gente no se prestó; lo corrieron y se fue huyendo de aquí. Ella (Josefina) regresó después, pero con problemas pues ya no gobernaba como debe de ser porque la fuerza la perdió (Entrevista con Genaro Cruz Aposto, junio de 2010).

Por su parte, doña Petrona considera que "este movimiento estuvo fuertísimo", y comenta que:

Hasta vino el gobernador (Rubén Figueroa Figueroa), estuvo en el ayuntamiento. Ahí se subió y dijo sus groserías, pero por lo mismo de que las señoras eran muy aguerridas, entonces apoyó mucho que ellas fueran así porque todo el pueblo estuvo con nosotras, hasta los mestizos nos apoyaron. Se mantuvo dura la lucha... A pesar de todo, de encarcelamientos, de golpes, se mantuvo la lucha. Nos apoyaron mucho lo mestizos. Y cuando el gobernador dijo que nos iba matar, pues casi todo el pueblo estuvo ahí. Vino a amenazar que nadie de nosotros iba a quitar a Josefina mientras él estuviera. Y su gente de ella era poquita. Quién sabe si cuando vino a apoyarla el gobernador llegaban a ciento cincuenta gentes, mientras que nosotros éramos muchos de las comunidades y de aquí (de Xochistlahuaca, cabecera municipal). El gobernador nada más dijo sus groserías y ahí temblando el micrófono después por la reacción de las señoras. Según la presidenta le había hecho una comida, chivo pa que comiera, ya tenían bien puestas las bandejas de barbacoa arriba del ayuntamiento, pero qué comer, ya no. Se fue huyendo del ayuntamiento que estaba tomado por nosotras (Entrevista con Petrona de Jesús Nieves, septiembre de 2004).

Miguel Ángel Gutiérrez, en uno de los escasos estudios que recupera los procesos organizativos del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Guerrero de hace poco más de tres décadas, menciona el hecho de esta manera: "la presencia del gobernador, a pesar de su huida y la agresión física sufrida a manos de las mujeres amuzgas,¹⁵³ logró disolver la movilización" (Gutiérrez M. A., 2001: 78).

Aun cuando se logró instalar la secundaria en la cabecera municipal (sin el apoyo institucional de la presidenta municipal), la derrota contra Josefina Flores no fue del todo contundente. Ella, tal como lo señala doña Petrona, terminó su mandato: "Tomamos el ayuntamiento, pero después nos desalojaron y entró otra vez Josefina. Por eso nos venimos a la casa agraria (ejidal). De ahí aprendimos" (Entrevista con Petrona de Jesús Nieves, septiembre de 2004).

A pesar de la actividad sostenida a lo largo de más de un año, las redes colectivas que impulsaron el movimiento y tuvieron incidencia en la vida política local, poco a poco fueron perdiendo presencia. Así lo narra doña Petrona de Jesús:

Ya después de que todo se logró, como que cada quien se fue por su lado. Los maestros también se concentraron en su trabajo. Nosotras las mujeres como que también dejamos de participar. Pero no se tranquilizó totalmente después de que se puso la escuela, porque luchamos por poner un presidente que ya no fuera violento, que fuera designado por el pueblo. Entonces, cuando llegó el tiempo del cambio de municipal, pusimos al señor Eligio Cruz de Jesús. Pero desde antes nosotros luchamos por un presidente que fuera del pueblo. Ya cuando este señor quedó fue que dejamos de luchar porque el pueblo quedó conforme, pues ya no teníamos por qué pelear con el presidente pues había sido puesto por el pueblo. Nada más que ese señor por ser indígena y no poder manejar muy bien el español pues siempre fue manipulado por los mestizos, que son los comerciantes y los que acaparan todo lo que hay en el pueblo (Entrevistas con Petrona de Jesús Nieves, Septiembre de 2004).

¹⁵³ Entrevista con Petrona de Jesús Nieves, marzo de 1998. Nota al calce de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *op cit.*

Los aprendizajes y las experiencias de esta lucha contra el poder despótico encarnado en la presidenta municipal (que no representó los intereses del pueblo), marcarían la vida posterior del municipio.

3.2.2 Después de la tempestad

Las causas concretas que suscitaron la primera movilización de la región Costa Montaña se remiten a la impugnación del abuso autoritario. Ahora bien es innegable que la ofensa ocasionada al pueblo por quien se pasó por alto los mecanismos "tradicionales (o sea, el Consejo de Ancianos o los señores 'principales', gendarmes del bien público) en la elección para la presidencia municipal, generó una primera importante fisura en la convención social de la comunidad.

Lo más grave es que esa ruptura, en adelante, no pudo restaurarse. Por el contrario, el ejercicio del poder político por parte de las autoridades municipales acrecentó -en los siguientes años- esa hendidura, que marcaría -hasta la fecha- la historia de disputas en el municipio.

Al respecto, don Agapito Valtierra, uno de los "señores" y en su momento integrante del sistema de autoridades autónomas del municipio, menciona que:

Cuando entró una mujer (Josefina Flores) como presidente municipal rompió muchas cosas. Ella decía que quiera o no quiera la gente las cosas se van hacer así, porque ella es la que manda. Fue muy duro su mandato, y como que tratamos de formar grupo más que nada, para ver quien se levanta para decir: no estamos contentos (Entrevista con Agapito Valtierra, Julio de 2004).

En este testimonio encontramos un elemento relevante para el análisis, pues no resulta casual que fuera una mujer la que (por primera vez) asumiera la presidencia municipal, y que justo lo anterior generara

cambios que, como dice don Agapito Valtierra, rompieron “muchas cosas” en las prácticas “tradicionales” del (que)hacer político. No es incidental que Josefina Flores se impusiera apoyada por un militar y respaldada por el gobernador del estado, pasando por encima de la máxima instancia de representación comunitaria (el Consejo Supremo Amuzgo, los señores “principales”). Así se convirtió en el punto de quiebre de las lógicas que hasta entonces delineaban la acción pública política.

Es relevante señalar que el problema no sólo nos remite a los métodos utilizados para su designación, ni a la lucha por el poder político en sí mismo, sino a las fracturas generadas entre las tradicionales formas, estructuras y ejercicios del (que)hacer político de las comunidades en la región. Tampoco resulta fortuito que fueran las mujeres (organizadas) las que presentaran la oposición más decidida, ya que al ser la presidenta una mujer se veían interpeladas en un espacio (el de lo público político) que hasta ese momento estaba cancelado para ellas.

En la medida en que su presencia en el ámbito de lo público social se vio directamente afectada (ya que fueron agredidas y agraviadas cuando se encontraban realizando labores que beneficiaban directamente a los niños y niñas de la escuela primaria de la localidad de Cozoyoapan¹⁵⁴), las líneas divisorias entre los espacios que definen el (que)hacer el no hacer “política” (es decir, la frontera de la participación social y la participación política) se fisuraron para dar pie a un proceso que, por la complejidad de la organización social en Xochistlahuaca, se articuló con cuestiones como la interseccionalidad entre la condición de género y la condición étnica y de clase.

Ante este escenario, muchos de los hombres (generalmente mayores) que ocupaban un lugar de "honorabilidad" y, por tanto, de decisión dentro de las estructuras de deliberación y acción pública política del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, tuvieron que reconocer el papel activo de las mujeres en el ámbito de la participación política, no sin dejar patente que el sistema tradicional de estatus y reputación debía quedar inquebrantado¹⁵⁵. Según doña Petrona:

algunos señores estaban de acuerdo en que las mujeres participaran, pero fue muy difícil porque en el pueblo es muy diferente. Aquí siempre el que manda es el hombre. Por el mismo golpe que estuvimos recibiendo se fue abriendo, pero también consiste en la misma persona, depende cómo vive y cómo es la persona; si tienen buena vida (reputación), o sea que la gente no hable mal de ti. Por ejemplo yo con mi esposo, la gente califica que no somos gente mala o que estemos peleando con lo demás. Entonces, ahí fue donde los señores tuvieron confianza de que fueran con nosotros las señoras (Entrevista con Petrona de Jesús Nieves, septiembre de 2004).

La movilización representó un parteaguas en la vida del municipio. A tiempo que fue el escenario de emergencia de nuevos actores sociales que se posesionaron por vez primera en la arena pública política (tal es el caso de las mujeres y los profesores bilingües), también marcó una línea fronteriza entre los antiguos mecanismo de legitimidad y acceso al poder político en la sociedad amuzga, y las nuevas y arbitrarias formas de representación que se sostienen sobre la base del autoritarismo caciquil y priísta.

La aparición de los nuevos actores sociales (que hasta la fecha forman parte del proceso de cambios y continuidades dentro del municipio amuzgo), así como la imposición de mecanismos de poder político con

¹⁵⁴ Recordemos que son las mujeres las que en los espacios de lo público social intervienen en cuestiones relativas al bienestar colectivo, como es el caso de su injerencia en el mejoramiento de las instalaciones educativas de nivel primaria.

¹⁵⁵ Un debate interesante sobre el sistema de prestigio y la condición de género lo ofrece Rita Segato en el texto: "Mandato de violación", en: *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina. 2003.

un corte claramente autoritario, deben entenderse a la luz del proyecto de desarrollo del Estado nacional, pues tal como señala Carlos Rodríguez Wallenius, en su libro: *La disputa por el desarrollo regional. Movimientos sociales y constitución de poderes locales en el oriente de la Costa Chica de Guerrero*:

(a) partir de los años cincuenta (una década después del reparto agrario cardenista) y hasta finales de los setenta, se va arraigando a la región un sistema de relaciones que algunos autores (González Casanova, 1970 y Córdoba, 1972) llaman corporativo y clientelar, el cual caracteriza la lógica de relaciones impulsadas por el Estado en sus vínculos con la sociedad. El gobierno mediante este tipo de relaciones crea las condiciones políticas, económicas y sociales para reconstruir el grupo de poder hegemónico, teniendo como núcleo a nuevas familias... que combinan la ganadería con el comercio (Rodríguez W., 2005: 86).

Recordemos también que las políticas desarrollistas dirigidas a la población indígena se cimentaron en programas públicos que atravesaron el tema educativo. Para principios de la década de los setenta se le da carácter de programa nacional al Servicio de Promotores bilingües. Con anterioridad se habían capacitado en un solo año a más de 14 mil quinientos promotores¹⁵⁶.

Así, bajo auspicio gubernamental -entre los sesenta y los setenta-, aparecieron nuevos actores indígenas que desempeñarían un papel fundamental en la vida de las comunidades rurales. En Xochistlahuaca, los jóvenes profesionistas amuzgos (fundamentalmente maestros y promotores bilingües) tuvieron un papel prioritario en la explosión del conflicto político y en las movilizaciones posteriores.

En este sentido, las políticas de desarrollo tuvieron una importante incidencia en los cambios en la dinámica social y política en Xochistlahuaca, misma que finalmente terminó por hacer aflorar un conflicto que hasta la fecha prevalece; es decir que las políticas de

desarrollo estatal profundizaron las distancias entre las formas "tradicionales" de acceso y construcción del poder local, y las "constitucionales modernas".

Veamos por qué. Las políticas de desarrollo que se implementaron a lo largo y ancho del país, durante la segunda mitad de la década de los setenta, estaban sustentadas en una concepción anclada a la idea de "la modernización, o sea, al paso gradual de una etapa tradicional a una moderna" (Elguea, 1989: 52).

A pesar de que unos años más tarde "comenzó a evidenciarse la creciente inviabilidad del proyecto de desarrollo nacional en América Latina" (Llambí, 1999: 62), en México se seguía pensando que aquellas sociedades "orientada(s) al pasado, a la agricultura y a la subsistencia, en la(s) que se observa(ba)... bajos índices de alfabetización, un cambio social mínimo o nulo, (...) elites tradicionales y un nivel mínimo de capital y tecnología" (Elguea, 1989: 52), debían arribar lo más pronto posible a la etapa de modernización a través de políticas públicas dirigidas desde el Estado que permitieran la apertura de vías de comunicación, una educación orientada a la castellanización y, por supuesto, la desaparición de los mecanismo de representación y decisión tradicionales, que significaban, desde esta perspectiva, un ancla al pasado.

No fueron pocas las estrategias que instrumentaron los gobiernos posrevolucionarios¹⁵⁷ para enfilar a las sociedades rurales-indígenas en el camino de una modernización orientada "hacia el futuro, (la) aceptación del cambio como un valor social positivo, (es decir) al éxito" (Elguea, 1989: 52).

¹⁵⁶ Véase Carlos Montemayor, 2001. *Los pueblos indios de México hoy*. Editorial Planeta. México.

¹⁵⁷ El auge del indigenismo en la década de los cincuenta es una muestra de ello.

Esta concepción de desarrollo sirvió para negar, y en algunos casos anular, la existencia de formas de representación legítimas entre los pueblos indios: sistemas de cargos, Consejo de Ancianos, Consejos Supremos, Asambleas comunitarias, y un sin fin de formas y estrategias de deliberación comunitaria que articularon por siglos la vida de las comunidades indígenas y campesinas.

Sin embargo, lo que se ha dado por llamar las políticas etnocidas, encontraron importantes nichos de resistencia que se vieron atravesados por reclamos como el derecho a la tierra, las luchas contra el poder autoritario (encarnado en caciques o terratenientes locales) o contra la impunidad y la corrupción, como en el caso de Xochistlahuaca.

Así pues, la pugna acaecida en la década de los setenta en el municipio guerrerense del oriente de la Costa Chica, tuvo como trasfondo no sólo trazar las coordenadas del resquebrajamiento del autoritarismo despótico de los gobiernos locales, sino la clara confrontación entre dos vías y concepciones de 'progreso' local que sin duda se contraponían mutuamente. De tal suerte que lo que encontramos como telón de fondo la tensión entre actores que representan diferentes proyectos de desarrollo local y regional.

En el caso concreto del municipio amuzgo de Xochistlahuaca, la resistencia indiana contra las arbitrariedades del personaje femenino que detentaba el poder constitucional, representó en este primer momento una importante ruptura entre las instituciones del Estado (representadas en el municipio a través de la presidencia municipal de instancias como INI y Coplamar, entre otras,) y los organismos que encarnaban los intereses de la población indígena (como el Consejo Supremo Amuzgo); es decir, el desafío de los indígenas amuzgos se situó en un nivel de confrontación entre instancias "modernas y

modernizadoras” e instituciones de “carácter tradicional”; entre lo local-tradicional y lo nacional-moderno.

Coincidimos con Luis Llambí cuando -retomando a Long- plantea que:
...los procesos sociales nunca son impuestos ‘externamente’ o ‘desde arriba’ por fuerzas estructurales o por las acciones internacionales de los agentes globales, sino continuamente reinterpretados, manipulados, y transformados por los agente locales... (Llambí, 1999: 64).

No obstante que no se puede perder de vista el papel de los macroprocesos y su incidencia en las microdinámicas locales, por ello es que hacemos alusión a las políticas de desarrollo impulsadas desde el Estado nacional, que inevitablemente tuvieron “beneficios y perjuicios en la política indigenista hacia la región amuzga, (lo que) produj(o) cambios en la economía, en la política y en la cultura” (Gutiérrez M. A., 2001: 63).

Por otro lado, no hay que perder de vista el ambiente político que durante los años setenta prevaleció en el estado de Guerrero, ya que después de la derrota militar de las dos guerrillas más importantes del país, aparecieron algunos grupos de izquierda que -a través del proyecto de Universidad Pueblo¹⁵⁸- promovieron la capacitación y asesoría de indígenas, campesinos y profesionistas. Y en esta tónica, tampoco podemos dejar de mencionar la difícil situación social que prevalecía en la entidad por la inminente violencia política, que se tradujo a nivel local en enfrentamientos contra actores de cambio, como los promotores educativos, entre otros.

¹⁵⁸ Según refiere Carlos Rodríguez Wallenius, “en este periodo el movimiento campesino tuvo una fuerte relación con la Universidad Autónoma de Guerrero, la cual ensayaba su proyecto de Universidad-Pueblo”, tratando de articular el quehacer de la Universidad con los movimientos sociales. “En esta línea, la preparatoria núm. 5 de Ometepec sirvió tanto de espacio organizativo como de apoyo y asesoría de los campesinos por medio de sus profesores” (Rodríguez W., 2005: 206).

Comprender los procesos de movilización política en Xochistlahuaca a la luz de los planes de desarrollo impulsados desde el Estado -así como a través de las respuestas políticas de grupos disidentes-, nos abre "la posibilidad de acercarnos al profundo rostro del México que desconocemos", (Montemayor, 2001: 111); es decir, allegarnos al mundo de lo local y de sus actores. Por eso, insistimos que no se pueden dejar de considerar los cambios en la sociedad de Xochistlahuaca a raíz de eventos locales que, sin embargo, figuran en los planes de desarrollo y modernización del Estado nacional. Tal es el caso de la apertura del camino que conecta a Xochistlahuaca con Ometepec, vía de comunicación que permitió, por ejemplo, la aparición de nuevos actores sociales que fueron claves en la protesta de fines de los años setenta: los jóvenes profesionistas.¹⁵⁹

En este sentido, vale recordar -como se ha sugerido con anterioridad- que durante la movilización registrada en 1979, la presencia de diversos agentes ('nuevos' y 'viejos') han sido esenciales para comprender los cambios y continuidades del poder político dentro del municipio. Entre los 'viejos' actores que figuraron en los momentos de más alta movilización política se encuentran: los caciques que forman parte de las oligarquías locales (y que se vincularon al prisma estatal y regional) y las autoridades tradicionales (como los 'principales' que se articulan alrededor del Consejo Supremo Amuzgo, también reconocido como Consejo de ancianos). También fue constante la presencia de nuevos actores sociales, nos referimos por ejemplo a los jóvenes profesores que a raíz de la apertura de caminos que los conectaba con otras localidades (como Ometepec) accedieron a la instrucción educativa.

¹⁵⁹ "Es necesario, por lo tanto, considerar tanto la dinámica socio-política local y nacional, como los impactos locales de otras formas de intervención del Estado", sin dejar por ello de "considerar seriamente -como sugiere Long- la perspectiva de los propios actores en la toma de decisiones, a fin de dar cuenta de los procesos que los afectan" (Liambí, 1999: 68 y 66).

El caso particular de los jóvenes amuzgos que se profesionalizaron requiere de una atención especial, pues constituyeron un actor de cambio y ruptura dentro de las sociedades rurales del oriente de la Costa Chica en Guerrero. Sin embargo, aquí sólo plantearemos algunos puntos de interés:

Primero. La aparición de estos "nuevos actores" en el ámbito regional no puede pensarse sin el impulso de las políticas gubernamentales de desarrollo que crearon las condiciones necesarias (apertura de carreteras, construcción de escuelas de educación media y superior, etc.) para que estos jóvenes accedieran a la educación y conocieran otras realidades sociales.

Segundo. La visibilidad de los jóvenes profesionistas (hombres y mujeres) se sitúa en el marco de reivindicaciones que, en el fondo, plantean la posibilidad de inclusión y adopción de derechos electivos dentro de la sociedad amuzga (es decir, la posibilidad de obtención de la condición ciudadana), ya que al retornar a sus comunidades de origen y enfrentar la exclusión en los espacios tradicionales de participación local¹⁶⁰ -que por su propia estructura (encabezada por los hombre mayores -"principales" o "señores"-, que detentaban la representación colectiva) no daba cabida al "mocerío inexperto", se vieron obligados a abrir distintas rutas para su inserción activa dentro del municipio. Fue justo en medio de este escenario que se eligió a una persona, que además de ser maestra era una mujer, como presidenta municipal.

Tercero. Tal como mencionamos anteriormente, las medidas tomadas por muchos de estos jóvenes profesionistas, la más de las veces pasó por encima de las autoridades legítimas tradicionales, además de ser apuntaladas por los poderes caciquiles cobijados por la institución municipal. Sin embargo, vale aclarar que también hubo otros jóvenes

(sobre todo maestros) que fungieron como asesores y acompañantes de la lucha contra el caciquismo y poder autoritario. Así pues, la emergencia de estos actores sociales no se restringió a uno sólo de los bandos en conflicto. Es decir, una vez que los jóvenes profesionistas aparecieron como actores de cambio se posesionaron en distintos terrenos (al igual que lo hicieron en su momento los viejos actores políticos: caciques y autoridades tradicionales) con el objeto de hacer valer sus intereses.

Quedan pues abiertas estas vetas para otro momento de esta investigación, por ahora queremos incorporar también algunas reflexiones sobre el papel que tuvieron las mujeres amuzgas en la movilización, pues consideramos que fueron otro de los actores emergentes y su participación -durante el primer momento del conflicto (pero también en los que después se registrarían)- fue en suma relevante.

Primero. Queremos resaltar que a diferencia de otros "nuevos actores políticos" que se visibilizaron en buena medida a causa de las políticas de desarrollo dirigidas hacia el medio rural, las mujeres en Xochistlahuaca aparecen en medio de este primer conflicto sin ser necesariamente sujetos prioritarios para los gobiernos municipal, estatal y federal.¹⁶¹ Y a diferencia de otros actores emergentes, fueron rápidamente madurando diversos procesos de organización que les permitirían replantear su lugar en las luchas sociales posteriores.

¹⁶⁰ Véase Miguel Ángel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 63.

¹⁶¹ Aunque no pasaría mucho tiempo para que las mujeres se tornaran en actores visibles que merecieron la atención de los gobierno tanto estatal como municipal. Con la aparición de nuevos programas gubernamentales dirigidos a las indígenas (cuyo empuje venía desde el gobierno federal), se intentó contener el descontento de ese sector social que se había tornado muy importante por la gran capacidad de reacción. No obstante, la resistencia de las mujeres en medio de un ambiente polarizado (y sin cobertura alguna durante las movillización masiva, pues son escasos los registros escritos que las mencionan), continuaría.

Segundo. El lugar que ocuparon en la movilización fue por mucho distinto al de los jóvenes profesionistas, pues no fungieron como asesoras ni como interlocutoras ante el poder constitucional, sino como incitadoras de la resistencia. Recordemos pues que las personas que construían la escuela "Francisco Sarabia" (cuando por órdenes de Josefina Flores fueron desalojadas, golpeadas y encarceladas en Ometepec) eran fundamentalmente mujeres y niños. Esto las posicionó en un lugar central dentro de la movilización pues, como mencionamos con anterioridad, habían sido agraviadas por otra mujer: la alcaldesa. Ello explica porqué, en buena medida, un sector importante de las mujeres amuzgas pugnaron por la restitución del poder tradicional, entendido este como la expresión más fiel de la voluntad popular. Aunque cabe señalar que las mujeres aparecieron también (aunque con mucha menor presencia) en los espacios de poder hegemónico, el caso más visible es el de la maestra Josefina Flores. Una muestra de ello es que la persona que ostentaba el poder político institucional en estos momentos de crisis fue una mujer, y no un hombre.

Tercero. No es casual pues que las mujeres amuzgas fueran las más importantes actoras políticas que aparecieron en escena durante este conflicto, pues como hemos mencionado, la mecha que detonó la bomba nos remite a una pugna en terrenos donde las mujeres se sentían aludidas. Y lo anterior no es una cuestión pueril puesto que la acción pública política de las mujeres indígenas en la movilización local denota que el conflicto invadió no sólo el ámbito de lo público social sino también la seguridad de lo privado-familiar, quedando rotas las frágiles fronteras entre estos espacios.

Sobre este último punto queremos anotar que la demanda educativa (que además es retomada fundamentalmente por las mujeres, dado los roles que juegan en el terreno de la unidad familiar y de la comunidad)

pasa de ser un problema de carácter **social** a uno de carácter **político**, pues la promesa de desarrollo para los más primeros pueblos de esas tierras se ve cancelada por el poder caciquil y autoritario encarnado en la representante del poder político institucional.

Es decir, un problema que se arraigó inicialmente en el ámbito de lo social toma connotaciones políticas -para las mujeres indígenas, que aparentemente no tenían cabida en ese ámbito- en el momento en que, desde las esferas del poder político institucional, se ejerce un agravio contra un sector reconocido de la sociedad amuzga¹⁶² que demanda educación para sus hijos, con lo cual confluyen ciertas exigencias: la creación de una escuela secundaria, la destitución de la alcaldesa y la restitución de los mecanismos tradicionales de elección de sus representantes.

Quizá resulte difícil sostener que a raíz de éste hecho las mujeres indígenas se configuraron *per se* como sujetos políticos, antes requeriríamos de revisar los siguientes procesos de acción y movilización de los siguientes 20 años, en los que también participarían de forma activa. Sin embargo podemos encontrar ya dibujadas una serie de demandas políticas y sociales, que sin duda posicionan a las mujeres en los terrenos de lo público político en clara articulación con lo social.

Así pues, la ecuación libertad/poder/resistencia se pondría en juego bajo variables que cada diez años reaparecen y se transforman en manos de actores sociales y políticos que se encuentran en pugna. Se eleva pues, en el fondo de la movilización amuzga del 79, el inicio de una lucha que más tarde demandaría no sólo el reconocimiento de los pobladores y pobladoras a elegir libremente a sus autoridades, sino el derecho a autogobernarse.

¹⁶² Y cuando decimos reconocido, nos referimos a que es visible en ciertos aspectos y espacios de la vida que eran tradicionalmente reservados a las mujeres.

3.3 La década de los ochenta: tiempos de aparente calma

Después de esa primera movilización que cimbró las estructuras de poder político en el municipio, las cosas parecieron tomar nuevamente los caminos del absolutismo. Ya desinflado el movimiento, el priísmo local logró recomponerse y desplegar sus tentáculos en todos y cada uno de los espacios de la vida municipal. Sin embargo, las cosas en Xochistlahuaca ya no volverían a ser igual.

Muy pronto, los tiempos electorales alcanzaron a la entidad y el maestro y economista Alejandro Cervantes Delgado sustituyó a Rubén Figueroa Figueroa en el cargo de gobernador. Así "(e)l cambio de orientación en el modelo de desarrollo y la política (era inminente) ante la posibilidad real de que las tensiones políticas entre el figueroísmo (enraizado aún en las esferas de poder político en Guerrero) y los núcleos y rurales descontentos se desarroll(aran) a niveles incontrolables" (Gutiérrez, 2001: 89).

Con el objeto de legitimar su mandato y marcar una distancia con el gobernador saliente, Cervantes Delgado impulsó políticas de desarrollo hacia el campo que, lejos de impactar en la economía de la unidad campesina familiar indígena (pues en esos momentos se vivía una de las más profundas crisis económicas a nivel nacional), desplegaron una campaña ideológica de carácter social a favor del gobernante. Las cruzadas tenían como fin incorporar a las comunidades en actividades de obras pública y electrificación, aunque también impulsó programas como "crédito a la palabra" y paraestatales "cuyos resultados no fueron los esperados, y algunas empresas al final del sexenio se encontraron en serias dificultades financieras" (José Luis Parra Mijangos, citado por Gutiérrez M. A., 2001: 90).

De igual forma, en el marco de las reformas electorales promovidas desde la federación, se suscitaron cambios políticos de gran envergadura en la entidad, pues nunca antes un partido de izquierda como el Partido Comunista pudo contender al poder municipal. Por primera vez en la historia de nuestro país se instauraría un gobierno comunista -justo en un municipio indígena-, en uno de los estados colapsados por la violencia: Guerrero.

Sin embargo, las estrategias de desarrollo implementadas por Cervantes Delgado, y el primer triunfo de la izquierda legalizada en la llamada "Montaña roja", no cambió la nomenclatura política en el estado. En municipios como Xochistlahuaca, el PRI continuaba siendo, hasta entonces, el único partido existente. Y más allá de abrir los canales para la participación democrática se profundizó la distancia entre la representación política de carácter partidista y la tradicional, pues seguía existiendo una intención popular de que la decisión de la persona que llegara a la presidencia municipal pasara por la aprobación de los "señores principales". Así,

...durante los años ochenta el PRI tenía cooptado (sic) todo (...), y la gente no creía que se podía hacer algo diferente, que fuera a formarse una organización o un partido, ya no tomar el poder, pero sí manejar mejor los recursos que viene de fuera y los que existen aquí (...) lo que sí dio aquí posiblemente es una consecuencia, en parte de un reflujo a nivel nacional que tuvo el campesinado... se vivía aquí una aparente calma donde lo único que había eran elecciones del PRI, no había organizaciones ni nada (Entrevista con Rafael N, Xochistlahuaca, agosto de 1998. Citado por Gutiérrez M. A., 2001: 101).

Este *impasse* prevaleció hasta el nuevo periodo de gobierno encabezado por Ruiz Massieu, quien desde su campaña electoral había planteado nuevos rumbos en la política estatal. Con el arribo de Massieu al gobierno del estado, los partidos de oposición (Partido Mexicano Socialista, Partido Frente Cardenista, Partido Acción Nacional, Partido

Revolucionario de los Trabajadores y Partido Auténtico de la Revolución Mexicano) logran algunos escaños en el Congreso local. Y aunque la línea del nuevo gobernador fue de apertura dirigida, acompañada de un plan sexenal que "corrigiera el modelo de desarrollo" a través de programa como el de Acción Inmediata (PAI), vale mencionar que durante su mandato hubo más asesinatos, desaparecidos y presos políticos que en el de Figueroa, su antecesor. Don Agapito recuerda que "en ese tiempo mucha gente tuvo que salir en busca de cómo seguir la lucha. Como huyendo..." (Entrevista a Agapito Valtierra, julio de 2004).

Mientras tanto, en Xochistlahuaca, las pugnas internas entre priístas desataron una crisis que alcanzaría la conducción del municipio. La disputa se desarrolló entre fracciones del priísmo local, justo en medio de la contienda electoral del periodo 1987-1989. Después de un acuerdo entre dos de los tres grupos disputantes (uno de ellos encabezado por la maestra Aceadeth Rocha) se lanzó como candidato a Alfonso López, no sin antes presenciar la inconformidad de Esaú Torres, próspero comerciantes y ganadero que encabezaba el grupo disidente, quien "antes de que se hiciera frecuente y hasta normales los cambios de 'camiseta' partidista, (...) decidió afiliarse al escuálido (...) PARM (...) Y para darle colorido opositor a la contienda el (...) PST (...) postuló a un amuzgo con escaso apoyo" (Gutiérrez M. A., 2001: 107).

Como era de esperar, Alfonso López terminó por ser el presidente del municipio constitucional de Xochistlahuaca, aunque por poco tiempo, pues al no cumplir con los compromisos (no escritos) que adquirió con quienes apoyaron su candidatura, se promovió -desde el Comité Ejecutivo Estatal del PRI- su destitución. Su lugar lo ocupó Abel Arango, como una forma de retribución a Rufino Añorve (quien había apoyado económicamente el movimiento), y Esaú Torres tomó el lugar de secretario (pero tampoco duró mucho en el puesto).

Pero no hay que perder de vista el contexto en el que se desarrollan los conflictos locales en Xochistlahuaca. Para fines de los ochenta ya se habían gestado las primeras reformas estructurales encaminadas a la apertura comercial y el rumbo de la política social tomaban nuevas vías. El Partido Revolucionario Institucional sufría una importante crisis interna a partir de la ruptura que llevaría a Cuauhtémoc Cárdenas a encabezar un frente opositor que contendió en las elecciones presidenciales de 1988, y la legitimidad de la que gozaba el régimen priísta en años anteriores se resquebrajaba en pedazos.

No podemos, por tanto, dejar de mencionar que las movilizaciones masivas que se produjeron en la región durante el año de 1988, formaron parte de la agitación popular que acontecía en el país entero por la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia de la República, la cual fue impulsada por una coalición de fuerzas opositoras.

La capacidad de movilización que se alcanzó en Xochistlahuaca no podría entenderse sin los procesos que precedieron en el tiempo a este evento. Y aún cuando se consumó el fraude para impedir que Cárdenas llegara a la silla presidencial, en el municipio guerrerense el triunfo opositor en las principales localidades, como la cabecera municipal y las comunidades de Guadalupe Victoria y Cozoyoapan, marcó un importante precedente.

En esos momentos -aunque las reformas electorales de José López Portillo habían marcado el inicio de la legalización de las organizaciones políticas de izquierda- en Xochistlahuaca no existían organizaciones independientes¹⁶³ que pudieran agrupar a los inconformes y formular salidas negociadas a los conflictos locales, así que la experiencia electoral del 88 ayudó a pensar alternativas a través de la constitución

de organización sociales opositora en el municipio. Sin embargo, éstas no se gestarían sino hasta algunos años más tarde.

Para Luis Llambí los procesos de reforma y cambio de rumbo del desarrollo nacional, generan ciertos vacíos institucionales a nivel local, ocasionados por el retiro del gobierno central de sus funciones. En este sentido, el autor plantea que:

la capacidad o no de los gobiernos subnacionales (regionales o locales) para compensar estos vacíos y responder a las demandas de los agentes sociales depende tanto de la infraestructura institucional y de la calificación de los funcionarios públicos subnacionales (el "capital social local") como de las estructuras de poder locales (Llambí, 1999: 70).

El ejercicio del poder en Xochistlahuaca no estuvo desvinculado de los cambios de ruta asumidos por el Estado mexicano desde la década de los ochenta, ni tampoco de las reformas estructurales que se encontraban en pleno auge. Por el contrario, las dinámicas locales pudieron asimilar y adaptarse a las nuevas condiciones que se imponían, garantizando así la perpetuación de la impunidad y el autoritarismo en el municipio amuzgo. En este sentido, las estructuras de poder local fueron determinantes en la profundización de los vacíos políticos.

El sistema político local, que como hemos mencionado con anterioridad mantenía ya una brecha entre el poder legal -legitimado por la estructura formal de representación a nivel nacional- y el tradicional -garante del interés popular-, no tuvo la capacidad de resolver las inminentes contradicciones que ésta ruptura significaba. Así, la forma más recurrente de evidenciar dichas antinomias en el municipio de Xochistlahuaca fueron las luchas por la destitución de alcaldes *déspotas* y *caciques*, y los propios conflictos internos entre la elites locales.

¹⁶³ Aunque la proliferación de partidos políticos era ya una realidad en la región, la incipiente apertura electoral no resolvió los históricos conflictos de carácter políticos y los rezagos sociales de las poblaciones rurales de la Costa Chica guerrerense.

Luis Llambí también se refiere al “capital social” como un ingrediente fundamental de los proceso de cambio y transformación estructural en el ámbito local. Sin embargo, no podemos perder de vista que el monopolio de la violencia y el uso de las fuerzas represivas, seguían –y siguen- a cargo de quienes detentan el poder formal. Así pues, vale reconocer la existencia de sujetos políticos hegemónicos que durante décadas han mantenido el control sobre el mundo de lo político en Xochistlahuaca, y en muchos de los casos también sobre el económico. Aunque por otro lado, encontramos también una clara emergencia de nuevos actores y sujetos que van configurando un contrapeso político, que sin embargo, no ha resquebrajado la hegemonía del poder político local, aunque la ha cimbrado en múltiples ocasiones.

Particularmente, en el estado de Guerrero, resulta difícil pensar que “las comunidades pequeñas, grupos o localidades, pueden organizarse para solucionar (completamente) sus necesidades (...) en la ausencia de un gobierno eficaz”¹⁶⁴, sin esperar a cambio una respuesta violenta contra cualquier acción que ponga en cuestión a la máxima autoridad formal. Así pues, “el alcance de los pobres para organizarse y las maneras en que ellos se organizan es interdependiente con el carácter del estado o régimen, las formas de política pública y el comportamiento de las elites gobernantes”¹⁶⁵.

Para entender, pues, los proceso de constitución del poder político en municipio como Xochistlahuaca, es necesario tener presente –como se sugiere en el Informe General del IDS- el papel de las élites locales, la capacidad de acción y negociación de los actores sociales, las formas específicas de estructuración del poder local, pero también es importante “analizar los vínculos entre las múltiples formas de

¹⁶⁴ Véase: Mick Moore y James Putzel, “*Thinking strategically about politics and poverty*”, IDS Working Paper 101.

resistencia de los agentes rurales (locales) y las políticas de reforma estructural; así como sus impactos en las localidades rurales” (Llambí, 1999: 70).

De la tipología que propone Llambí –en el documento *los retos teóricos de la sociología rural latinoamericana*- para identificar los estilos reivindicativos y formas organizativas en el marco de las actuales transformaciones, encontramos que durante el periodo que abarca los últimos años de la década de los ochenta, en Xochistlahuaca se gestó un tipo de respuesta “no conformista ... (que) sólo llega a manifestarse localmente, debido a que los agentes rurales involucrados no han sido capaces de articular demandas y reivindicaciones a través de organizaciones regionales...” (Llambí, 1999: 70). De tal suerte que - como en el caso de la movilización de 1979- la fuerza y demanda social parece desvanecerse y desaparecer en el vacío político imperante.

3.3.1 Entre rupturas y continuidades: la lucha por el poder local

Para 1988-89, cuando se preparaba el proceso de elecciones municipales en Xochistlahuaca, como hemos mencionado con anterioridad, se produjo nuevamente un conflicto entre las facciones priístas, pero a diferencia de otras ocasiones ésta vez las implicaciones de la fricción serían mayores.

Desde tiempo atrás se desarrollaba una lucha entre diferentes bandos del prístimo local que finalmente llegaría a sus límites en ese mismo año, cuando debía definirse al candidato priísta para las elecciones en turno. Uno de los cacique locales y líder del grupo priísta más poderoso, Rufino Añorve¹⁶⁶, con una serie de artimañas y mecanismo clientelistas logró

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Según refiere Irma Aguirre Pérez (2003), en el artículo que lleva por título: “Participación política y social de mujeres indígenas: El caso de una líderesa tradicional”, el señor Rufino Añorve ya había estado en el cargo de presidente municipal durante el periodo de 1974 a 1977.

acaparar el nombramiento para competir al cargo popular, no sin la oposición de otro sector del priísmo que lanzó como precandidato al ingeniero Marciano Guzmán.

En una entrevista realizada al Ingeniero Marciano Guzmán en el año 2004, nos comenta:

Yo inicié aquí (en Xochistlahuaca) en el periodo de 1978 a 1980. Cuando llegó era el periodo de Josefina (Flores), tenía como dos o tres meses que vino el gobernador, Figueroa Figueroa, y en ese periodo hubo muchas presidentas mujeres (en Guerrero): Arcelia, de tierra caliente, era mujer, por ejemplo.

Nosotros estábamos trabajando con una organización que se llamaba Confederación de Pueblos Indígenas. La oficina estaba en la calle López 23, en la Ciudad de México, pero desapareció la asociación civil y se quedaron los compañeros de Oaxaca. La asociación pertenecía al PRI y a la CNC; estaba bien controlada. Entonces vimos que tampoco era alternativa, pero sí la usamos como escudo en ese tiempo.

La lucha nuestra (en Xochistlahuaca) no se inclinó en una organización política con nombres, sino que era la lucha de los pueblos indios y mestizos, de los pobres y los ricos, así lo manejamos. Logramos muchas cosas, hubo cambios locales, ganamos tanto en la CNC, como en la Secretaría de la Mujer en la presidencia del PRI.

En el ámbito regional, la gente se inclinó en la lucha contra el cacique Rufino Añorve Dávila. De ahí, él (Añorve) se lanza como candidato, y nosotros dijimos: "si va llegar va tronar otra vez igual". Ya había asesinado a más de once personas. Y efectivamente en su periodo mató a una persona como a quince metros de la presidencia. Mató a un maestro también; era un maestro de Ometepec que escribía en un periódico, tuvo un incidente con el cacique y como a los tres meses lo mataron. (Añorve) era un hombre muy poderoso. Su sobrino estaba como subprocurador del estado, y apenas dejó de estar como Secretario General del gobierno del estado. Ahorita es Director de la Contraloría del estado. Rufino era de Ometepec, aunque vivía aquí, pero ya se murió. Él controlaba el poder de casi todo, el poder político y económico. Hay documentos que no están publicados desde el ochenta que así lo demuestran (Entrevista con Marciano Guzmán, julio de 2004).

Pese a todos los intentos por derrocar desde la precandidatura al cacique Añorve, éste se impuso. Como protesta ante la impunidad del nombrado candidato priísta, un considerable número de militantes del PRI (Partido Revolucionario Institucional) se separan del partido para

apoyar al candidato del recién formado Partido de la Revolución Democrática (PRD), el profesor bilingüe Genaro Cruz Apóstol.

En entrevista, ante una pregunta expresa sobre cómo fue elegido para asumir la candidatura por el PRD, Genaro Cruz Apóstol comenta:

En ese año en que fueron las elecciones para la presidencia (municipal) ya estaba el PRD. Yo no tenía esa idea, sino que fue la asamblea la que me aprobó. En aquellos tiempos el PRD tenía poca gente de aquí, en las elecciones parece que salían como doscientas cincuenta votaciones, pero ya cuando me lanzaron entonces subió (el número de votos). No me acuerdo bien pero parece que sacamos novecientas y tantos, ese año subió la votación por el PRD. Ahí fue donde fue creciendo más hasta la fecha.

A mí me hicieron como a las costumbres mías. Se juntaban todos los "principales", ellos se ponían a analizar. Se hizo la lista, ya de la lista se va marcando quien es el elemento mejor para gobernar, porque tiene que pasar por todas las comisiones que hay aquí, tiene que cooperar en los cargos para tener experiencia, porque para gobernar ya no es como una familia, dicen los principales que ya es una familia más amplia, entonces necesita mucha experiencia para gobernar. Así fue pues como me eligieron (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

A pesar de la activa participación de la población en las campañas y en el propio proceso de elecciones, a través de diversas astucias fraudulentas, llegado el día de las elecciones municipales, sale vencedor Rufino Añorve.

Por supuesto la reacción no se dejó esperar. La resistencia contra el cacique local inicia con la toma de las instalaciones del ayuntamiento: "priístas desplazados, ex priístas, perredistas, pero sobre todo la mayoría de la población apartidista, que esperaba un cambio en el gobierno local y beneficios reales en sus condiciones de vida, se unieron para impedir (que Rufino Añorve) asumiera la presidencia" (Gutiérrez M. A., 2001: 117).

De inmediato, y como parte de las enseñanzas y experiencias que precedían esta acción, los pobladores y pobladoras decidieron conformar un Comité de lucha y nombrar a diversos personajes (entre maestros y lugareños) como asesores-orientadores de la lucha, así como ratificar al

maestro Genaro Cruz Apóstol como autoridad legítima del pueblo, a quien se le había designado como candidato para la presidencia municipal por el PRD.

Al igual que en el pasado, el gobierno estatal envió emisarios para negociar y convencer a la población que Rufino Añorve tomará el puesto de representación, pues la comunidad había tomado las instalaciones de la presidencia municipal, ubicadas en la cabecera, para impedir su toma de protesta. Fue por intermediación del propio Figueroa Alcocer que algunos de los opositores –como Marciano Guzmán– aceptaron por permitirle al presidente electo en las urnas asumir el puesto, pero: “(a)l venir Figueroa (a Xochistlahuaca) a imponer a Rufino fue cuando la gente los golpeó, las mujeres, Aceadeth (Rocha, líder priísta) se fue sin vestido” (Gutiérrez M. A., 2001: 118).

Así lo testimonia doña Petrona de Jesús, esposa del maestro Genaro Cruz:

Quando viene (al ayuntamiento) la comisión de Chilpancingo (encabezada por) Figueroa hijo, nos dicen que Rufino se queda porque se queda. En ese momento las mujeres estábamos muy enojadas. El lugar que estaba lleno, las que siempre estábamos enfrente éramos las mujeres, pues los hombres estaban fuera. Así que cuando se terminó la negociación les dimos su calentada. Las mujeres le pegaron, les rompimos la ropa. Figueroa se fue sin camisa. Aceadeth también se fue con su ropa así (desgarrada). Rufino decía que “nada más porque soy tonto que quiero quedar de presidente, yo -dice- tengo mucho dinero”. Entonces le dijimos: “sí, pues tiene mucho dinero pero quiere más”. Pero ya después cuando tomó el ayuntamiento nos golpeo feo, aunque no dejamos así nada más. Nosotros seguimos luchando. Rufino subió al ayuntamiento pero no lo dejamos trabajar tranquilo. Se hizo mucho trabajo comunitario. Pero fueron duros los golpes (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

Las mujeres asumieron el lugar de resguardo de la presidencia municipal y se encargaron de “echar” al gobernador y su séquito, a quienes les desconocieron toda autoridad. Como dijimos anteriormente,

no es casual que hayan sido ellas quienes se radicalizaran en la lucha.

Tal como señala a continuación doña Petrona:

El mismo gobierno fue el que nos enseñó a luchar, y poco a poquito fuimos aprendiendo. Yo les decía a las señoras: ya no hay que dejarnos de la gente que vienen a hacer lo que quieren; cuando viene la gente del gobierno buscan ponerle el mantel más bonito y darle la mejor comida, pero un día que tengamos más problema vamos a ir más mujeres allá (a Chilpancingo) y van a ver cómo nos tratan. Y sí, allí fueron aprendiendo (las mujeres) cuando luchamos después que se (im)puso Rufino y empezó a golpearnos. Íbamos para allá (a Chilpancingo). Y le decía yo a la gente, a las señoras, ya ven nosotros aquí venimos a pasar frío, hambre; quién nos va a venir a decir ¿quieren comer?, ¿quieren tomar agua?, ¿quieren ir al baño? Pero el gobierno así quiere y vean cómo nos trata, ¿rápido nos atiende?, no, les digo. Pero ustedes cuando van a allá (a Xochistlahuaca) les dan agua fresca y hasta su collar de flores les ponen. Yo sí, mucho califico, y no sé por qué pero no estoy de acuerdo con lo que hace la gente del gobierno. No sé leer pero salgo y veo cómo tratan a la gente (Entrevista con Petrona de Jesús Cruz, septiembre de 2004).

A pesar de la intervención del gobierno del estado, la gente no abandonó la alcaldía y sólo a través del uso de las fuerzas policíacas pudieron desalojarlas del recinto para que tomara el cargo Añorve. Tomada la presidencia, y ya en su cargo, Rufino Añorve inició la ofensiva contra hombres y mujeres que figuraron en la resistencia.

La represión llegó a tal grado que algunos dirigentes iniciaron una huelga de hambre en Chilpancingo para exigir el cumplimiento de ciertos acuerdos tomados y la libertad de varios presos políticos. Según refiere el ingeniero Marciano Mónico:

Durante el mandato de Añorve las cosas estuvieron muy difíciles. Nosotros tuvimos que salir como refugiados. Aquí estaba Ángel Gutiérrez y nos dijo: está bloqueado todo, el teléfono, los caminos; estaban los judiciales, no sé qué número de agentes del estado...

En una ocasión llevaba más de ciento cincuenta compañeros en las camionetas y nos encuentra gobernación, estaban bloqueando todo. Llegamos donde está la gasolinera en Ometepepec, allí estaba la gente, pero no se veía. De ahí me fui al INI y no estaban. Me siguió (la judicial), era como una de la mañana, y no pudo encontrar a la gente. En ese tiempo se

tuvieron muchas broncas acá (en la región)... (Entrevista con Marciano Guzmán, julio de 2004).

Rufino Añorve terminó su mandato entre la impunidad y la represión, y heredó a uno de sus parientes, Esaú Torres, el poder municipal, prolongando así la historia de arbitrariedad y corrupción en Xochistlahuaca. Al terminar el mandato de Esaú Torres (1993-1996), impusieron como candidato priísta para el proceso de elección de presidente municipal que se avecinaba a Marciano Mónico López, un indio ladinizado muy cercano a Añorve, el cual toma posesión en el año de 1996.

3.3.2 La otra cara de la moneda

Desde la perspectiva de Carlos Rodríguez Wallenius, el proceso de elecciones de presidentes municipales, en el año de 1989, generan un importante movimiento en la región Oriental de la Costa Chica, debido al fraude electoral impulsado y apoyado desde el gobierno estatal, encabezado por José Francisco Ruiz Massieu. Para Wallenius:

El movimiento postelectoral, entre diciembre de 1989 y marzo de 1990, enfrentó la violencia e intolerancia gubernamental, por un lado, y un organizado movimiento cívico por la defensa del voto que fue encabezado por el naciente Partido de la Revolución Democrática (PRD). El movimiento postelectoral se extendió a 24 municipios donde la población tomó los palacios municipales y se formaron Consejos Populares, una especie de gobiernos municipales paralelos. En la región fueron tomadas las presidencias municipales de Ometepec, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca e Igualapa, en las que este movimiento cívico se apoyó de forma importante en las localidades donde las comisarías municipales pertenecían a la oposición o estaban divididas (Rodríguez, 2005: 209).

Sin duda, el proceso electoral de 1989 en Xochistlahuaca representó un momento en que la opción partidista parecía viable, pues con el naciente Partido de la Revolución Democrática se articulaban

nuevamente los mecanismos "tradicionales" de designación, toma de decisión y deliberación.

Así, frente a un nuevo agravio -pues la imposición de Rufino Añorve nuevamente se pasó por alto la ya deteriorada autoridad de los "principales" para denominar al candidato-, los ancianos y señores (principales) convocaron a la participación electoral (mediante el recién creado PRD), con Genaro Cruz Apóstol a la cabeza - quien se vio obligado, sin estar convencido del todo, a aceptar esta responsabilidad que depositaron en sus manos-, y es que tal como lo narra su esposa:

A los principales, las autoridades ya no los toma en cuenta, pero en esos momentos se organizaron, ahí fue cuando lo propusieron a él (Genaro Apóstol), ya que no se presentó, vino todo el grupo a traerlo, que se fuera para allá por que el pueblo lo había elegido, "que él fuera, y como él se negaba que no tenía esa idea él de llegar a un puesto", que si se trataba de apoyo lo iba a dar, pero no de esa forma, pero el pueblo se opuso, dijo que no, que no se podía negar porque es del pueblo, aquí vive (Entrevista a Petrona de Jesús Nieves, Xochistlahuaca, 16 de mayo de 1999. Citado por Gutiérrez M. A., 2001: 125).

Una vez asumido el mandato popular, como candidato para las elecciones municipales, el maestro Genaro Cruz se dio a la tarea de recorrer la región con el objeto de recoger las demandas más sentidas de la población indígena, y el resultado se compiló en un documento que fungió como plataforma electoral y que enumeraba los puntos donde debía concentrarse la acción institucional, estos son: producción, salud, educación, justicia, organización cultura y religión.¹⁶⁷

Hago un alto aquí porque este momento representa un importante parteaguas en la historia organizativa del pueblo *Nanncue Ñomndaa*. Después de casi dos décadas de movilización constante, por primera vez se plasmaba -frente a las instancias de poder formal- un proyecto de desarrollo pensado en el marco de la existencia de dos niveles de

representación: el tradicional y el constitucional-moderno. La sola posibilidad de hacer confluír ambas autoridades, y además estructurar claras líneas de acción política desde y para la población amuzga, mixteca y nahua del municipio, fue sin duda algo significativo: pues "aquí se nos presenta el caso de una oposición política que ve, hasta ahora, como única posibilidad de realizar sus aspiraciones de gobierno autónomo, participando en el proceso electoral" (Gutiérrez M. A., 2001: 126).

Miguel Ángel Gutiérrez plantea que el documento que resultó del recorrido que el maestro Genaro realizó por las comunidades, y que luego retomaría como plataforma política para su proyección electoral, destaca los valores comunitarios y la urgente necesidad de revalorizar a las autoridades tradicionales y al Consejo Supremo Amuzgo, así como promover acciones educativas y culturales que incorporen a los jóvenes, hombres y mujeres. Por obvias razones considera que la plataforma política del maestro Genaro Cruz Apóstol se "asemeja(...) a un proyecto de municipio autónomo¹⁶⁸, en el marco de una sociedad que paulatinamente ha sido avasallada, aunque no totalmente, por valores que históricamente les era ajenos", además de haber soportado "sucesivos gobiernos impuestos o que no respondían a las expectativas de un mejoramiento real de las condiciones de vida de la mayor parte de la etnia" (Gutiérrez M. A., 2001: 126).

Así pues, la ruta de movilizaciones masivas –que inició en 1979-terminaría por configurar una propuesta de desarrollo local, que si bien

¹⁶⁷ Véase Miguel Ángel Gutiérrez, *op. cit.*

¹⁶⁸ Según lo registrado por Carlos Montemayor en el libro *Los pueblos indios de México hoy*, "el concepto de autonomía apareció (en el escenario nacional e internacional justamente) a finales de la década de los ochenta como una bandera de la lucha en varios pueblos indios del continente y tuvo su primera formulación en el Primer encuentro continental de Quito, Ecuador, en 1990. Margarito Xib Ruiz y Araceli Burguete plantearon en 1992, antes del levantamiento del EZLN, que el tipo de estado nación como el mexicano era etnocrático y que las luchas indígenas debían modificarlo" (Montemayor, 2001: 132).

cristalizaba las aspiraciones y perspectiva de las comunidades indígenas, también exponía las fuertes contradicciones entre los procesos locales y el poder político construido en el marco de un Estado-nación que de facto excluía toda forma de representación que no se apegara a la legalidad moderna¹⁶⁹. Y, sin embargo, la opción de hacer posible un desarrollo apegado a los intereses y necesidades de la población amuzga, hallaba por primera vez posibilidades en el sistema político formal a través de la participación en la contienda electoral.

Se abrían las puertas para pasar a un segundo momento en las tipologías planteadas por Llambí; es decir, a respuestas que canalizaran las reivindicaciones populares hacia el gobierno local¹⁷⁰. Sin embargo, la suerte que corrió el maestro Genaro Cruz en la contienda fue desalentadora. Como era de esperar, las elecciones estuvieron plagadas de irregularidades. El candidato priísta contó con los recursos necesarios para comprar el voto de los lugareños, y una vez más el candidato priísta, Marciano Mónico, llegó a la presidencia municipal en medio del descontento popular. Sin embargo, no fue sino hasta que tomó posesión de su cargo como presidente municipal que ese descontento se encauzaría organizativamente.

Las consecuencias de las prácticas corruptas y desleales fue fatal, pues se canceló por completo la posibilidad de gestar cambios de fondo desde la vía institucional (y legal), y con ello se ocasionó un sentimiento de agravio exacerbado entre la población, ya que de facto anulaba un derecho político básico: la libertad para elegir a los gobernantes. Las cosas no se quedarían allí. La acumulación de corruptelas, agresiones y

¹⁶⁹ Al respecto, vale decir que aunque todo Estado -y particularmente el mexicano- se compone por un pluralismo cultural, se ha privilegiado la idea de una identidad nacional como la única realmente legítima, abriendo así campo a la exclusión y la falta de reconocimiento de otro tipo de identidades como la étnica.

¹⁷⁰ Véase Luis Llambí, 1999. "Los retos teóricos de la sociología rural latinoamericana". En *Cuadernos Agrario. Globalización y sociedades rurales*, núm. 17-18. México. P. 70.

abusos por parte de la autoridad constitucional,¹⁷¹ generó respuestas inmediatas.

Vale mencionar que al llegar Mónico López al poder municipal olvidó parte de los compromisos adquiridos con los hombres más poderosos del municipio-como es el caso de la familia Añorve- asumiendo también una actitud déspota contra la población indígena. Esta situación abono el sentimiento de agravio entre los lugareños, mismo que se profundizó debido a que en múltiples ocasiones el presidente, en estado de ebriedad, amenazaba y maltrataba a los y las lugareñas que se presentaban ante la autoridad.

Por primera vez en muchos años, los militantes y representantes de diversos partidos (PRI, PAN, PRD y PT), conducidos por algunos regidores y por un Comité de Lucha del Pueblo, se lanzan coordinadamente a la movilización masiva exigiendo la destitución de Marciano Mónico López.¹⁷² Se tomaron nuevamente las instalaciones del ayuntamiento y se mantuvo un plantón permanente hasta que las autoridades estatales se dispusieran a negociar la suspensión del presidente en turno. Y aunque el gobierno del estado mandó emisarios de rango medio, la población exigía la presencia del gobernador Ángel Aguirre Rivero, quien se presentó al lugar, pero no para afrontar la grave situación que vivía Xochistlahuaca sino para presenciar una reunión con militantes de su partido (PRI) y hacer entrega de despensas. Durante esa visita, los disidentes aprovecharon para encarar a la autoridad estatal, hecho que ocasionó una fuerte confrontación con las mujeres que se interpusieron en el camino para impedir la huida de Ángel Aguirre.

Tal como señala Miguel Ángel Gutiérrez:

¹⁷¹ Véase Miguel Ángel Gutiérrez, *op. cit.*

¹⁷² Véase Semanario *el Sur*, 12 de febrero de 1998, citado por Miguel Ángel Gutiérrez, *op. cit.*

Debido a la crisis provocada por Marciano Mónico y con el proceso electoral en puerta, el PRI puso en juego un mecanismo político a la manera de *ajedrez* que le permitiera asegurara una 'transición pacífica' y el triunfo municipal. Sacrificó la pieza que estorbaba para proyectar a su reina y poner en jaque a sus enemigos internos y externos (Gutiérrez, 2001: 140).

Así fue que bajo presión de la dirigencia estatal del Partido Revolucionario Institucional se obligó a Mónico López a firmar su renuncia, colocando a un gobierno interino (con un personaje menor a la cabeza) que durante los meses de proselitismo electoral figuraría como un poder ornamental. Mientras tanto, la candidata afro-indígena a la presidencia municipal por el PRI, Aceadeth Rocha¹⁷³, comenzaba a entretejer a nivel estatal los arreglos necesarios para desplazar al grupo de Añorve y Josefina Flores, y quedar en completa ventaja al interior de su partido.

Las elecciones municipales de 1999 tendrán características muy particulares tanto por el perfil de los principales actores como por el modelo en que contendieron o participaron los mismos. Mientras Aceadeth desarrollaba una campaña de promesas, refrescos y clientelismos, que en su momento fueron denunciados por los opositores, la incipiente *sociedad civil*, autodenominada Alianza Plural (que precedería al Frente Cívico de Xochistlahuaca) (...), realizó, sin recursos, una propaganda verbal cuyo objetivo era colocar por delante los valores étnicos y la reivindicación de un poder tradicional sustentado en la autoridad de los 'principales' (Gutiérrez, 2001: 141).

¹⁷³ Aceadeth Rocha Ramírez, antes de obtener la presidencia municipal de Xochistlahuaca, tuvo una importante trayectoria dentro del priísmo estatal. Más que ser una líder local, apegada a su terruño natal, se constituye como una pieza del priísmo estatal, ya que fue: Jefa del Depto. de análisis de la Dirección General del Colegio de Bachilleres; Delegada de la Región amuzga en la Procuraduría Social de la Montaña; Delegada de la Costa Chica ante la Secretaría de la Mujer del gobierno del estado; Subdirectora del Registro Civil en el Ayuntamiento de Acapulco; Directora del SIMAZA (actualmente CAPACH) en el municipio de Chilpancingo; Sub procuradora General de la Procuraduría Social de la Montaña y asuntos indígenas; Secretaria particular de la Lic. Beatriz Paredes Rangel; Presidenta de la Comisión Nacional para la integración de los Pueblos Indígenas; Diputada Suplente (y posteriormente titular) de la LII legislatura local; Diputada propietaria de la LV legislatura local; Presidenta del municipio de Xochistlahuaca de 1999 a 2000. Véase: www.conggro.gob.mx; actualmente ocupa por segunda ocasión el cargo de presidenta municipal de Xochistlahuaca.

3.4. La década de los noventa: la llegada de Aceadeth Rocha Ramírez

La llegada de Aceadeth Rocha a Xochistlahuaca ocurre en un período en el que se venía saliendo del cacicazgo instalado por Rufino Añorve Dávila -que provocó un sinnúmero de problemas sociales en la región-, y del arribo al poder de Marciano Mónico -quien a pesar de ser gente humilde y líder natural- también desató fuertes disputas por su abuso de poder, pues según refieren algunos pobladores incluso llegó al uso de las armas.

Aceadeth Rocha regresa a la región en 1990, y a juzgar de algunos lugareños, fue enviada para dividir a los maestros, pues (entre sus múltiples cargos y trabajos) también fue profesora. Se sabe que Aceadeth, también conocida como Chade, se fue bastante joven de Xochistlahuaca, y que realmente vivía en Chilpancingo. Cuando regresa al municipio, contaba con el apoyo de personajes políticos prominentes como el Secretario de Gobierno del Estado, Sánchez Salazar, y de Maricela Ruiz Massieu, quien desde el inicio de su carrera política le dio mucho impulso.

La percepción vertida en los testimonios que recuperamos a través de diversas entrevistas, es que su regreso tuvo que ver con sus aspiraciones a la presidencia municipal, para lo cual se valió de triquiñuelas que buscaron fracturar internamente al PRI local -entre otros objetivos-, y así generar las condiciones para su posicionamiento.

Dentro de los testimonios se asegura que para su lanzamiento como candidata se valió de una serie de engaños que le permitieron acomodar las piezas del juego a su conveniencia, pues tradicionalmente los "principales" designaban al candidato y posteriormente se formalizaba en los marcos de la legalidad electoral, aunque -como se refiere en este capítulo- existe el antecedente que Josefina Flores, quien en 1979 fue impuesta como presidenta municipal por un militar de Cruz Grande, ya

había fracturado las formas tradicionales de elección de los candidatos a la presidencia municipal.

Una de las vías utilizadas por Aceadeth Rocha para alcanzar sus objetivos fue apoyar la destitución de Marciano Mónico como presidente municipal. Si bien dicha destitución era producto del reclamo social, debido a sus excesos y abusos, ella se aprovechó de la situación y de que el PRI local tenía conflictos internos para posicionarse políticamente en la estructura partidaria, pues mientras unos seguían apoyando a Marciano Mónico porque así convenía a sus intereses, otros realmente consideraban que debía ser destituido debido a sus desatinos.

Lo cierto es que parte del descontento de mucha gente hacia el presidente era porque (como borracho) no resolvía las demandas de la población; sin embargo, para algunos de nuestros informantes quien realmente promovió su destitución fue Aceadeth Rocha. Según refiere en una entrevista Martha Sánchez Néstor, originaria de Xochistlahuaca e integrante de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas (CGMI), al contar con el apoyo desde Chilpancingo, convence a Marciano Mónico que se presente ante el entonces Secretario de Gobierno del Estado, Sánchez Salazar, y en ese momento lo obligan a renunciar, nombrando como presidente interino a Felipe Marcial.

Esas y otras maniobras colocan a Aceadeth como candidata, pues al llevar a Chilpancingo el paquete de registro del candidato que había sido designado por los "principales", ésta arguye que fue rechazado (ya que el gobernador había decidido designarla a ella) y aprovechando el momento, con las firmas que se tenían, registró su nombre a la candidatura de la presidencia municipal.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Información obtenida de la entrevista realizada a profesor Genaro Cruz Apostol, en junio de 2004.

En un primer momento, la forma como Aceadeth registró su candidatura generó asombro/confusión, también porque en ese momento ninguna mujer figuraba en el escenario de la designación; o sea, en la lista de candidatos que el Consejo de Ancianos había esgrimido. Derivado de lo ocurrido, la gente se quedó con la percepción de que el proceso estuvo plagado de irregularidades, pero como ya estaba registrada la candidatura no se podía hacer nada.

Los factores que influyeron en la postulación de Aceadeth Rocha lo marcaron como un proceso manipulado e inducido, pues por medio de ardidés se logra la destitución del presidente municipal, para después imponer (a través del tradicional "dedazo") la designación de la futura presidenta.

En varias de las entrevistas realizadas se plantea que eso convulsionó de manera interna al PRI local y que devino en la conformación de dos corrientes, una que se agrupó en torno al PRI "democrático", que apoyaba al profesor Gregorio de Jesús, un viejo militante de este partido. Y la otra, que apoyaba a Aceadeth Rocha, quien supuestamente ganó en la designación de candidato interno, aunque los testimonios plantean que en realidad hubo asignación desde arriba. En estas condiciones políticas (favorecidas por la estructura del poder del gobierno estatal y municipal), Aceadeth prepara su campaña.

Otro de los elementos que ayudó a la candidata, conocida como Chade, fue que en esos momentos el PRD -partido que integraba a la oposición- también tenía conflictos internos. El PAN¹⁷⁵ casi no tenía presencia en el municipio. Es así que quienes reamente se disputaron la representación popular fueron el PRD y el PRI.

Aceadeth empieza su campaña desde Chilpancingo y la continúa de manera fuerte en Xochistlahuaca con visitas domiciliarias, para hacer

crear que es un proceso construido desde abajo. Daniel Sánchez Néstor, impulsor e integrante del Consejo de la Nación Amuzga (Ne' Cwii Ñ'oom), señala que:

Fue en 1999, cuando se presenta el proceso de selección para la candidatura del PRI que, Aceadeth llega a la región con todo el respaldo de Beatriz Paredes Rangel, lo que permite que se aplique la misma fórmula de la vieja tradición priísta, ("el dedazo"), lo cual provoca un desmembramiento en el PRI local, ya que los viejos priístas no estaban de acuerdo en que Aceadeth llegara y los gobernara. En la desbandada, muchos de ellos se suman a la campaña del PRD, en octubre de 1999 (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, junio de 2010).

Daniel menciona que en ese momento sólo observaban el proceso porque:

(Nosotros) no hemos comulgado con ese tipo de prácticas. Y como movimiento social de alguna forma nos alegró que se desarticularan ellos, se veía que estaban muy sólidos. Ese proceso se da y nos mantuvimos a la expectativa, "vamos a ver que va pasar con Aceadeth Rocha", decíamos.

Ella llega acá y despierta el interés de mucha gente (priísta), de que puede cambiar la situación de pobreza y marginación que hay en el municipio porque trae la vara alta. Otros, creían que si estaban agarrados de personas como Beatriz Paredes Rangel (iban a mejorar), además no se le conocía mucho aquí en la región, entonces se podía ganar la elección.

Luego, la fórmula de oposición del PRD, la encabezó Severiano de Jesús Santiago, él había pedido licencia como diputado local para venir a competir acá, había sido diputado por el PT. Entonces compite contra Aceadeth, y muchos perredistas se molestan por este acuerdo de allá arriba de los dirigentes del PRD y se dice que no votaron por esta propuesta de Severiano.

Hay otros que afirman que algunos votaron incluso por Aceadeth, por el descontento que había ahí. Estamos hablando de que esto fue en octubre, cuando llega diciembre toma protesta Aceadeth. El primero de diciembre de 1999 y el día 8 ó 9 viene a respaldarla Ernesto Zedillo, vino aquí, hizo una visita en Xochistlahuaca (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, junio de 2010).

Un aspecto a destacar es el relativo a los conflictos que se fueron generando entre priístas, los cuales provocaron no sólo rupturas al interior de la estructura partidista. Martha Sánchez Néstor nos señala

¹⁷⁵ El Partido Acción Nacional es la organización política de la derecha católica moderada.

que los conflictos familiares en algunos casos van apareciendo, y en otros, se van profundizando por las filiaciones políticas:

Ella (Aceadeth), ya manejaba el municipio desde seis meses antes de que vinieran las nuevas elecciones. El señor Felipe Marcial queda como presidente interino pero prácticamente Aceadeth empezaba apoderarse de todas las decisiones del municipio. Y esas cosas en Xochistlahuaca, de un tiempo a la fecha, dividen a las familias si tienes familiares en el PRI y en otros de este lado (PDR, Consejo 500 años, Consejo de la Nación Amuzga). Por ejemplo, en el caso de David (Asesor del municipio autónomo) su hermano está en el PAN; de Arturo Marcial quien es miembro del Consejo de la Nación Amuzga (Ne' Cwii Ñ'oom) y su papá fue el presidente interino (Felipe Marcial), por lo que hubo una presión muy fuerte para que alinearan a su hijo (Arturo), quien ya estaba con nosotros en el trabajo sobre derechos indígenas y en las organizaciones, un trabajo que se desarrolló cercano al PRD (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

En ese tiempo, había un trabajo articulado con el PRD y las organizaciones. Cuando entra Felipe Marcial como presidente municipal interino, prácticamente Aceadeth estaba preparando su llegada como candidata, y dispuso de bastantes recursos que fueron distribuidos bajo su control. El PRD en ese momento no pudo generar una oposición real debido a su escasa presencia y a la falta de recursos para contrarrestar la avasallante práctica priísta de otorgamiento de prebendas económicas.

En la contienda interna del PRD por la candidatura, se enfrentan el profesor Raúl Nieves, viejo militante del PRD, y Severiano de Jesús, quien después formara parte del Frente Cívico. En la elección interna gana este último, y así se convierte en el contendiente político de Aceadeth Rocha.

La campaña electoral se torna bastante compleja pues la gente del PRI "democrático" apoyó con todo la candidatura del perredista Severiano de Jesús, lo que colocó al PRD, ante una situación bastante alentadora ante la posibilidades de ganar el municipio.

Sin embargo, la restricción en el manejo de recursos económicos puso al PRD en condiciones desventajosas, ya que la campaña que pudo desarrollar fue bastante limitada, frente a un PRI que avasallaba a través de prebendas, dádivas y compra de votos.

Martha Sánchez Néstor comenta que:

El PRI le entró con todo, regaló refrigeradores. No sé cuánto dinero le metió. Tenía promotores jóvenes del voto con visita domiciliaria, que hacían reuniones. Esa forma citadina de hacer campaña aquí no se acostumbraba. Entonces, la elección la gana Aceadeth por una diferencia de cerca de cuatro mil votos arriba del PRD. Fue sobretodo la comunidad de "Guadalupe Victoria", quien definió la votación a favor de ella. Evidentemente hubo también rasuramiento de padrón y de todo (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Con la llegada de Aceadeth Rocha al municipio se inaugura una nueva forma de hacer política en la región. Los nuevos mecanismo desarrollados por el PRI local se asemejaban a las lógicas que a nivel nacional implementaba el partido de Estado. Las políticas clientelares y corporativistas que el PRI nacional había probado ampliamente por años se hacían patentes en los territorios occidentales de la Costa Chica de Guerrero.

Para algunos pobladores, la llegada de Aceadeth al poder no tuvo buenos augurios. Daniel Sánchez Néstor recuerda las primeras acciones de Chade son:

...pintar todo el pueblo, llenar el Zócalo de rosas, de plantas de ornato y de la noche a la mañana se transforma Xochistlahuaca, cambia. Todo el escenario que montan trata de esconder la pobreza en que vivíamos desde entonces. Yo inmediatamente me percaté que no iba a cumplir desde luego la expectativa que había despertado en alguna gente.

Nosotros en ningún momento confiamos en Aceadeth, nosotros siempre sabíamos que ella venía a saquear el municipio y con esa primera acción prendimos los focos rojos, porque era capaz de pintarle el rostro al pueblo, como si su pueblo fuera un payaso y realmente era muy ofensivo. Aquí en la casa se dio una discusión fuerte porque mi mamá estaba autorizando que se pintara esta casa y nosotros con Martha nos opusimos y le argumentamos por qué y qué significado tenía eso que ella viniera a rayar una casa

simplemente porque quería quedar bien con el presidente (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, junio de 2010).

Por supuesto, la llegada de Aceadeth a la presidencia municipal generó un amplio descontento que provocaría, después de un proceso de coordinación y de trabajo entre la gente, otro proceso de movilización de gran envergadura, pues se crea de forma paralela al poder constitucional (sostenido desde la presidencia municipal) un municipio autónomo construido por, desde y para el pueblo.

El encono contra Aceadeth creció ampliamente en el municipio. En su campaña se había dirigido a las comunidades con aparente respeto, lo que en un primer momento le ganó la simpatía de la gente. Además, siempre ensalzó su origen indígena y trató familiarmente a la gente, sin embargo, una vez que llegó a la presidencia cambió, por lo que la gente se sintió engañada.

Los relatos sitúan a Arturo Marcial, Martha Sánchez y Daniel Sánchez, como los incitadores de ese proceso, junto a otros compañeros y compañeras de las comunidades que se encontraban indignadísimos. Ese movimiento -más tarde- creció hasta obligar a la presidenta municipal a dimitir. Martha Sánchez Néstor en su relato recrea el momento y asegura que:

Sí les pegó fuerte que una mujer llegara al poder quieras o no, porque hay unos videos que nosotros tenemos grabados donde las propias señoras decían: "ya ni Marciano Mónico hizo eso, y mira que era un borracho". Las mujeres podían perdonar que el presidente fuera un borracho, que no estuviera atendiendo las necesidades del pueblo, pero no que alguien viniera a imponerles quién iba ser el comisario y a pasar por alto la decisión de la comunidad (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Muy probablemente, lo que señala Martha Sánchez haya sido uno de los motivos por los cuales las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca se sintieron convocadas masivamente para oponer una fuerte resistencia a

Aceadeth Rocha, pues fue precisamente otra mujer quien encarnó el más férreo autoritarismo mediante acciones que antepusieron intereses personales por encima del "bien común". Y por supuesto, las mujeres eso no lo podían permitir.

3.4.1 La toma de posesión y el ejercicio del poder de la nueva presidenta municipal

Con la toma de posesión de Aceadeth Rocha Ramírez como presidenta municipal (en ese mismo año) nuevamente se garantiza la impunidad y el autoritarismo priístas. Una de las primeras acciones de la alcaldesa fue desconocer "a los comisarios electos por usos y costumbres a través de lo que han denominado *planilla rotativa*" (Oceja y Piñón, 2001: 23), en las localidades de Cozoyoapan, Arroyo Guacamaya, Renacimiento, Arroyo Pájaro y Crucero del camino, imponiendo en los cargos populares en algunas comunidades a gente allegada a su persona, y creando comisarías paralelas en otras.

Daniel Sánchez recuerda que en enero del año 2000 se da el cambio de autoridades comunitarias:

...entonces nosotros que estábamos formalizando ya el Consejo de la Nación Amuzgo (Ne' Cwii Ñ'oom), nos estábamos constituyendo legamente aunque ya existíamos. En los recorridos que estábamos haciendo por las comunidades nos percatamos que la gente se estaba doliendo de que no estaban respetando las asambleas generales para el nombramiento de delegados o comisarios municipales, sino que estaban aplicando la ley orgánica, o más bien el criterio de Aceadeth de nombrar amigos o incondicionales como autoridades (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, junio de 2010).

En una entrevista colectiva realizada a diversas integrantes de la cooperativa de producción de artesanías textiles: "Flor de la tierra amuzga", Aída comenta que el conflicto explota a raíz de que:

Hubo una elección de delegado comunitario en la Ciénega, allí (contendió) el partido del PRI y el PRD, de hecho ganó el PRD pero como acá (en el PRI)

era gente de Aceadeth, y como ellos tienen el poder, así que subieron a su gente. Allí fue donde empezó el problema pues la gente de la Ciénega no estuvo de acuerdo. Como en ese entonces la gente de allá de la Ciénega no sabía cómo hacerle, se preguntaban quién les iba a apoyar para entrarle de lleno a ese problema. Entonces ya el compañero Daniel, Arturo y Martha fue donde intervinieron, apoyaron más que nada para resolver este problema. Ya de últimos se quedó el compañero del PRD, porque hicieron la marcha y en plantón, como ocho o quince días estuvieron en el zócalo (de la cabecera municipal) (Entrevista colectiva, junio de 2004).

Una de las primeras movilizaciones contra el gobierno de Aceadeth Rocha se realizó entre el 18 y 20 de enero del año 2000, cuando las comunidades afectadas por el desconocimiento de los delegados comunitarios -con el apoyo de tres asesores: Arturo Marcial, Martha Sánchez Néstor y su hermano Daniel-, organizan una marcha de protesta que llegaría hasta la cabecera municipal. Al respecto Daniel Sánchez Néstor señala que:

El día 18 de enero del 2000 nos pusimos en plantón, llamamos a los regidores, les dijimos que estábamos ahí porque no había sido atendida nuestra solicitud de audiencia y queríamos una audiencia para tratar esos dos casos concretos (el de la Cumbre de San José y la Ciénega). Sirvieron de mediadores los regidores, fueron y ella los ignoró, les dijo que ahí podíamos quedarnos, que no había ningún problema, que no iría. Entonces, recuerdo muy bien que la gente propone que hay que bloquear la carretera, la gente que de alguna manera estábamos como responsables cuidando la vía, el camino, el sendero que debía seguir esa lucha, pues dudábamos un poco si era efectivo cerrar la carretera o no, pero cuando ella se cerró, nosotros no tuvimos otra opción más que sumarnos a ese movimiento. Se hace el bloque el día 20 de enero, bloqueamos la carretera que va de Xochistlahuaca a Ometepepec en un punto donde se le conoce como la curva del mango. Entonces hace acto de presencia y la policía e intenta reprimirnos. Hay un video de esto, la gente se sienta, entonces los policías empiezan a empujarlos, a cargarlos, a sacarlos de la carretera. Y empezó a enumerar todas las agresiones que se venían dando en esos días, al magisterio y a otros sectores. Y salimos muy mal a partir de esa fecha, pero ganamos ese movimiento. Pero había otras comunidades que también tenían el mismo problema que no querían reconocer a sus representantes elegidos en asambleas (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, junio de 2010).

Tal como menciona Daniel Sánchez, el día 18 la marcha sale de la comunidad Cumbre de San José, bajo la exigencia de restituir a Fausto Rosario como delegado, quien había sido desconocido por Aceadeth Rocha –que empezaba a ser conocida como la *Loba de Xochistlahuaca*–, pese a que en dos ocasiones había ganado el cargo bajo métodos conocidos como “usos y costumbres”.

El contingente de gente que encabezó esta marcha se dirigió ese mismo día a otra de las comunidades donde la alcaldesa Aceadeth –bajo el argumento de que la ley orgánica del municipio le otorgaba el poder de nombrar a los delegados comunitarios– también había destituido al personaje elegido por la asamblea comunitaria: Odilón Gómez.

Al llegar la marcha a la Ciénega se le une un numeroso contingente que enarbola la misma demanda: restitución de su delegado Odilón. En esta comunidad, una cámara de video casera captó en imagen la presencia de un importante número de mujeres, y en voz de una indígena amuzga se testimonia lo siguiente:

Nos engañaron por una despensa y unos frijoles. Por eso es que estamos paradas aquí, porque no nos gusta esto. No estaríamos paradas aquí si estuviéramos bien en nuestro pueblo. Las personas que hablan muy dulce son las personas que no van a cumplir¹⁷⁶. Nosotras no causaríamos estos problemas si ella (Aceadeth) nos hubiera cumplido. ¿Qué está haciendo esa mujer? No está bueno que se mande a la mujer para el próximo periodo (de gobierno). Nosotras las mujeres vamos a decir algo y lo vamos a hacer, así como nosotras que estamos haciendo algo bueno (Video de los sucesos, 18-20 de enero de 2000).

En esta misma intervención (capturada por la cámara) se hace una comparación entre Aceadeth Rocha y Josefina Flores; y es que entre las mujeres amuzgas hay un profundo sentimiento de agravio que se cristaliza en estos dos personajes femeninos que formaron parte del

¹⁷⁶ En el presente testimonio cuando se habla “de las personas que hablan muy dulce” se refieren a Aceadeth, quien durante su campaña electoral para elegirse como alcaldesa utilizó un lenguaje de cercanía “y cariño a su pueblo”. Sin embargo, este discurso no duraría mucho.

poder despótico local. Pero más allá de esto, lo relevante es que nuevamente las mujeres indígenas aparecen como actores de la movilización.

Después de su paso por Piedra Pesada, y otras localidades, la gente que venía acompañando la marcha se establece en plantón permanente frente al palacio municipal, y exige una mesa de negociación con la alcaldesa para que se les regresen los sellos a los delegados electos por sus pueblos.

Ante la falta de atención por la autoridad municipal –que en esos momentos se encontraba en la feria del pueblo–, el 20 de enero los inconformes deciden cerrar la carretera que lleva a Ometepec. Es hasta ese momento que Aceadeth cede a la demanda de negociar y se presenta al paso carretero.

Bajo la presión de los y las manifestantes, se inician allí mismo (debajo de un árbol) las negociaciones, justo a un costado del plantón que mantuvo cerrado el camino. Como resultado de dicha acción, al día siguiente en las oficinas de Aceadeth se recuperaron los sellos y se restituyeron a los delegados comunitarios de las dos localidades: Cumbres de San José y la Ciénega. Pero las cosas no pararían allí, el proceso de movilización tuvo alcances mayores.

En la memoria histórica se encuentran sucesos que la gente tiene aún muy presente. Una de las mujeres que participó en ese movimiento recuerda que la lucha fue difícil pues hubo un enfrentamiento fuerte; rememora el 20 de enero que fue cuando se tomó la carretera porque un dirigente les habló fuerte y les cuestionó si estaban dispuestos a entrarle al bloqueo.

La estrategia era bloquear la carretera desde “abajo”, pero toda la gente de Xochistlahuaca estaba desvelada por el baile que se realizó justo el día anterior, además de que había temor de la represión por

parte de Aceadeth que tenía a su disposición a policías del estado. Se pensaba que podría haber un resultado desfavorable, pero Arturo Marcial les señaló que si no estaban dispuestas a participar, de todos modos ellos irían. Ante esa posición, alguna gente recuerda que decidieron intervenir a pesar de no estar muy convencidos.

No se tenía certeza de los resultados a los que llegarían, ni qué pasaría después de haber tomado esa decisión. Martha Sánchez recuerda que:

Finalmente llegamos (a la carretera) con la gente, nos instalamos, hombres y mujeres. Lógicamente los agarramos dormidos, pero cuando ellos se enteran nos empiezan a rodear (con equipo de radio), porque tenían control hasta de las comunidades lejanas, inmediatamente se le reportaba todo lo que estuviera pasando.

Entonces se bloquea esa parte y; sí, inmediatamente llegan por los dos lados, de uno llega la policía municipal con el comandante que estaba al frente, que era de Chilpancingo; y ella (Aceadeth) llega del otro lado, porque ella venía de su rancho con su hijo y su sobrino. Llegó en una actitud muy prepotente, enojadísima. No podía creer que eso estuviera pasando en el contexto de la visita de mucha gente de municipios cercanos y del periódico (pues en ese momento se estaba realizando una de las fiestas más importantes del municipio).

(Aceadeth) llegó ordenando que quitáramos eso, rompió algunas pancartas, y bueno, en ese momento la policía quiso levantar a las señoras pero la reacción de todos nosotros fue sentarnos en el pavimento. Fue un momento de tensión muy fuerte, y de discusión hasta personal, por ejemplo ella (Aceadeth) me agarró del brazo, y por otro lado a Daniel lo agarró Armando (el primo de Aceadeth), retándolo a golpes. Fue una situación muy difícil. De inicio Aceadeth nos dijo que no quería hablar nada con nosotros, repetía: *voy hablar con las comunidades pero con ustedes nada*. Así en un rollo muy canijo. La gente le dijo: *ellos nos están apoyando*. Finalmente ella propone que nos vayamos a Xochis para negociar allá en la cabecera, entonces se hace toda una confusión. No teníamos la experiencia necesaria y yo le dije a Arturo (Marcial) si se van con ella va hacer lo que quiera llegando allá y nos va mandar por un tubo. No, le digo, nosotros los esperamos aquí y en todo caso que se vaya una comisión con ustedes a negociar.

Cuando ella se da cuenta que nadie la sigue comienza a regresar super enojada. Y debajo de un mango (que se encuentra al pie de la carretera) fue donde negociamos. Allí se hizo el diálogo y la negociación con Aceadeth, allí se sentó ella en la tierra muy enojada. Y la gente fue la que decidió no irse y negociar allí. Entonces se acuerda que al otro día ella (Aceadeth) entregaría los sellos a cada comunidad, pero sobretodo responde muy

contundente contra nosotros de que "el derecho indígena ella se lo pasaba por donde quería y aquí había una ley, la del municipio libre y soberano y que ella tenía la facultad de nombrar al delegado".

Y bueno, se negocia ahí que al otro día, a las siete de la mañana, nos estaba entregando los sellos, todavía ahí, con reconocimientos constitucionales. Y se firma el acuerdo y nos levantamos de ese bloqueo. Pero Aceadeth decía: *que vayan nada más ustedes dos* (a recoger lo sellos). No pues, si la comunidad ya bajó va la comunidad otra vez, nada de que van dos (Entrevista con Martha Sánchez Néstor, septiembre de 2004).

Estos y otros hechos se encuentran en la memoria colectiva de los y las pobladoras. Un evento importante que denota los mecanismos y las lógicas de ejercicio del poder que prevalecen en el municipio, es el que recuerda Martha Sánchez en el momento de la negociación:

Aceadeth manda a traer a Daniel para adentro (de su oficina) y yo le digo no, tú no entras sólo, porque finalmente luego podía decir muchas cosas de Daniel: que se vendió, que lo compró; le propongo que entre con Arturo (Marcial). Y sí, entra Arturo con él y después me mandan a traer a mí, hubo una discusión muy fuerte. Ella por supuesto es de la gente que cree que si ayuda a tu tío "X" con un crédito, tú le tienes que rendir pleitesía, y bueno aquí las familias muy diversificadas y hasta confrontadas. Y bueno, allí Aceadeth se tira fuerte contra nosotros, nos dice que no puede creer que le hagamos esto, que ella no quería ser presidenta y que si lo era fue por la gente la había aclamado, que ella por el contrario estaba pensando ser diputada y que quiere trabajar en paz, que además cómo era posible que le hiciéramos esto si su mamá fue amiga de mi mamá, si ayudó a una tía -que por cierto ya murió- con despensa, y que éramos unos mal agradecidos. A Arturo se le fue con el rollo de su papá, y le reclama muchas cosas chillando. A mí me reclamó una cosa totalmente falsa, que yo le había mentado la madre a su hermana en el bloqueo, entonces dijo: *mi madre está muerta y jamás te lo voy a perdonar Martha, nunca digas que yo soy tu amiga*. Yo sólo le dije que en primera nunca le menté la madre, si quieres creerlo bien y si no pues ni modo, en segunda, no busco ser tu amiga, tu y yo tenemos coincidencia, que somos mujeres y que somos de aquí, y que queremos trabajar con las mujeres, pero yo no sólo quiero repartirles despensas, es más lo que nosotros queremos no es repartirles despensas sino mostrarles sus derechos. Fue un show, y nosotros fuimos muy contundentes.

Por eso lo que me ha convencido de Arturo, por ejemplo, a pesar de que su papá sea priísta y que haya jugado un rol, es que tienen mucha decisión y que finalmente forma parte de una generación tabú que tampoco fue muy bien aceptada por muchos del PRI "democrático", de decir que estos jóvenes quizá fueron a estudiar y se vuelven con el rollo del derecho indígena, etc. Pero en esa ocasión Arturo le dijo a Aceadeth: *mira mi papá es una cosa y a mí me interesa trabajar con otra perspectiva y coincido mucho con Martha y*

Daniel. Y te avisamos que siempre que las comunidades nos soliciten ahí vamos a estar, de una vez te decimos que vamos buscar que el municipio pueda trabajar por otra visión que se pueda tener y aquí vamos a seguir, y seguro vamos a estar en contacto (Entrevista con Martha Sánchez Néstor, septiembre de 2004).

La persistencia de un poder local tiránico -encarnado en la persona de la ex-alcaldesa- motivó muchas acciones de protesta que serían el motor de iniciativas que llevaron a la constitución, primero, del Consejo de la Nación Amuzga ó Ne' Cwii Ñ'oom,¹⁷⁷ -organización que fue fundamental en la definición de la resistencia- y, posteriormente, del Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca¹⁷⁸ (constituido legalmente el 4 de enero de 2001) y el Frente Guerrerense contra la Corrupción y la Impunidad (FGCI), instancias donde algunas mujeres tuvieron, en diferentes niveles, papeles fundamentales.

Un ejemplo de ello lo representa la propia de Marta Sánchez Néstor, originaria de Xochistlahuaca, quien de jovencita salió de su comunidad natal para trabajar y estudiar una carrera técnica. Durante su posterior estancia en Chilpancingo, capital del estado, se vinculó con el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena (CG500ARI), donde fungió primero como secretaria y luego como promotora y organizadora de las mujeres dentro de la organización. Desde un recorrido por su propia experiencia personal Martha menciona, en el libro "Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas", que:

Mi responsabilidad en la organización [CG500ARI] era impulsar actividades a partir de la comisión de mujeres a nivel estatal. Sin embargo, la necesidad de fortalecer los procesos comunitarios de mi región, me llevó a impulsar, junto a dos compañeros de Xochistlahuaca, la creación del Consejo de la Nación Amuzga: Ne' cuy ñ'oom', A.C. En este Consejo existe también una

¹⁷⁷ El Consejo de la Nación Amuzga se constituyó bajo el auspicio de algunos integrantes del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena [CG500ARI], como Martha y Daniel Sánchez Néstor.

¹⁷⁸ Véase Sandra Oceja y Juan Piñón Ávila, 2001. *La guerra de papeles. Xochistlahuaca, Guerrero, octubre 1999-julio 2001*. Documento inédito. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

comisión de mujeres, la cual participa también en el Consejo Guerrerense, en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas [CNMI], Asamblea Indígena Plural por la Autonomía y ocasionalmente en las sesiones del Congreso Nacional Indígena. Esta participación ha permitido llevar experiencia comunitaria a otros niveles y aprender formas de organización que empiezan a abrir posibilidades de ejecutar proyectos de desarrollo, sobre todo porque casi todas las compañeras son artesanas (Bonfil P., 2003: 306).

Vale señalar que justo en este periodo aparece una nueva generación de mujeres líderes que se nutren de la experiencia estatal, nacional y continental del movimiento indio. Martha, como otras tantas compañeras, forma parte de una generación de jóvenes mujeres que encarnan liderazgos indígenas tanto en sus comunidades de origen como en otros espacios que trascienden el ámbito local. Ellas tuvieron acceso a procesos de capacitación y acción que configuraron una plataforma para "el surgimiento de voces y liderazgos que hoy alcanzan incluso proyección internacional, reclamando el ejercicio de la palabra, la decisión, y el control de sus bienes comunes desde la perspectiva de las mujeres" (Bonfil, 2005:173).

Así, en las movilizaciones que se desarrollaron en Xochistlahuaca - entre los últimos años de la década de los 90s y los primeros años del siglo XXI-, además de estar presentes mujeres de una generación anterior, como doña Petrona (que además siguen fungiendo como protagonistas activas de la lucha), se incorporan a la escena pública un puñado de jóvenes mujeres de origen amuzgo que tendrían un rol fundamental en la protesta socio-política y en la articulación de instancias contra-hegemónicas al poder priísta local.

Sin embargo no podemos dejar de mencionar que el proceso abierto por la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el primero de enero de 1994 en el sureño estado de Chiapas, prefiguró las condiciones para que se fortaleciera el reclamo y la defensa de los

derechos políticos de los pueblos y comunidades indígenas de México. En este sentido:

El proceso de movilización inaugurado por el zapatismo (en 1994) posibilitó la confluencia de una amplia gama de organizaciones nacionales, estatales, regionales y locales, en torno a un conjunto de demandas que se expresaron en los Diálogos de San Andrés, realizados en el estado de Chiapas durante el gobierno de Zedillo (Ochoa, *et al*, 2006: 218).

La participación de algunas de las jóvenes mujeres indígenas del municipio de Xochistlahuaca, tanto en los Diálogos de San Andrés Larráinzar o Sackam'chen de los Pobres (en calidad de representantes de sus pueblos y/u organizaciones), como en muchos otros espacios¹⁷⁹ que se abrieron a la luz del explosivo momento movilizador del movimiento indígena a nivel nacional -en la segunda mitad de la década de los noventa- fue fundamental para la formación política de esta generación de luchadoras sociales que se proyectaron en las movilizaciones locales, como en el caso de Xochis.¹⁸⁰

Los procesos previamente señalados tendrían impacto no sólo en Xochistlahuaca, pues a nivel estatal y nacional, experiencias asociadas a la CONAMI y la CGMI, "les permitió (a las mujeres) generar (...) intercambios que las posicionaron frente al otro/a (léase Estado, sociedad nacional, estatal o local) con claras reivindicaciones de carácter político y cultural..." (Ochoa, 2010: 156).

Sin duda, "(e)n el momento en que las mujeres indígenas guerrerenses se posicionaran en el horizonte de lucha(s) con claras reivindicaciones éticas y de género, se fortalece su carácter se actoras

¹⁷⁹ Por ejemplo, el nacimiento de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en 1997, CONAMI; el primer Encuentro Estatal de Mujeres Indígenas de Guerrero, realizado en 1998; las diferentes sesiones del Congreso nacional Indígena, CNI; y los Encuentros nacionales de Mujeres Indígenas, cuya Segunda sesión se realizó en Chilpancingo, Guerrero, en el año 2000; creación de la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, CGMI; entre 2003 y 2004, entre otros.

¹⁸⁰ Sobre las experiencias organizativas de las mujeres indígenas en Guerrero durante el auge del movimiento indígena en México, véase: Karina Ochoa, 2010. "Sembrando desafíos.

políticas y sociales en los ámbitos nacional(,) estatal" y local (Ochoa, 2010:156).

Siguiendo con la crónica de los hechos sobre el municipio de Xochistlahuaca, Guerrero, hay que decir que Aceadeth Rocha no terminó su mandato y la pérdida de brújula en el escenario político del municipio se profundizó desde entonces. A la *Loba de Xochistlahuaca* se le obligó a solicitar una licencia indefinida de su cargo. En noviembre de 2002 se estableció un gobierno autónomo -mediante el nombramiento de una dirección tradicional- que hasta la fecha mantiene su sede en las instalaciones del palacio municipal, mientras el ayuntamiento constitucional despacha -desde entonces- en una sede alterna.

El período que vivió Xochistlahuaca en el efímero mandato de Aceadeth Rocha fue significativo, no sólo por la afrenta que vivieron las comunidades por el desconocimiento de la voluntad popular por parte de la alcaldesa, sino también por la confrontación que hubo entre Aceadeth y los compañeros y compañeras que se pusieron al frente del movimiento de resistencia contra el despotismo de la ex alcaldesa.

Esta historia de agravios y descontento ha marcado, desde hace más de treinta años, la vida del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca. Sin embargo, a diferencia de otros momentos, 1999-2000 dejarían huella en los principales actores de este eterno conflicto, para quienes los aprendizajes de los últimos años no han sido pocos.

El importante lugar que ocuparon las mujeres indígenas en la configuración de la movilización popular del municipio no podría entenderse sin las experiencias vividas, sin las lecciones aprendidas, pero sobre todo, sin el sentimiento de agravio y exclusión del que se sintieron parte.

Experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero", en Martha Sánchez, *et al* (Coords), INIFEM/UAM-X, México. Pp. 131-164.

En este sentido, el desafío que abrazaron y apropiaron esas mujeres tendría resultados. Tal como señala Paloma Bonfil en su artículo: "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo?, en las diversas experiencias de lucha "las mujeres han tenido que superar obstáculos sociales para insertarse al ámbito público y resignificar los espacios 'privados' que les han sido asignados y que, al hacerse visibles y explícitos en el ámbito comunitario, se han politizado" (Bonfil, 2005:172). Pero hay que decir que, en el caso de Xochistlahuaca, la resignificación del espacio público (no sólo como un espacio de acción social sino también política) representó la posibilidad de que las indígenas amuzgas se perfilaran y posicionaran como sujetos con capacidad de acción, decisión y deliberación dentro de sus comunidades, es decir, como sujetos politizados; y por supuesto que el resto de la comunidad las reconociera como interlocutoras válidas desde esta nueva posición.

Al respecto es importante resaltar también lo que se expresa en algunas de las entrevistas realizadas, con relación a las valoraciones sobre el papel de las mujeres en la movilización del 99-2000. Por un lado, encontramos que la gente de las comunidades que habían sido agraviadas por el despojo político -vivido durante el gobierno de Aceadeth Rocha-, estaban muy contentas por haber "ganado la batalla". En las crónicas se visibiliza claramente la acción de las mujeres en la movilización, al reconocer que habían participado de forma masiva. Al mismo tiempo se señala la presencia de personas como Martha Sánchez en el proceso de negociaciones. En este punto hay que decir que el trabajo que la compañera Martha ha venido realizando con las mujeres del municipio, a través de la Cooperativa "Flor de la tierra amuzga" y a nivel estatal desde la CGMI, ha tenido un importante impacto en las comunidades de la región.

Sin embargo es importante señalar que las apreciaciones que hace “la gente” remiten también al reconocimiento de las mujeres como un sujeto colectivo. Es decir, si bien reconocen el papel de figuras individuales, como la de Martha Sánchez, no centralizan la acción de las mujeres en la actuación de personas específicas, por el contrario, enuncian ambas como acciones no excluyentes.

Por otro lado están las calificaciones que los propios priístas hacen de la actuación y desempeño de Aceadeth Rocha. En una de las entrevistas realizadas -durante el trabajo en campo- se hace hincapié en el significado que tuvo la dimisión de Aceadeth Rocha para la gente que en su momento la apoyó; allí se señala que los priístas que ocupaban cargos municipales se encontraban enojados y expresaban que Aceadeth “era una ‘pendeja’ (sic), que cómo se había dejado intimidar por esas dos comunidades, y la calificaron de políticamente inmadura y de no haber podido salir avante del asunto”.¹⁸¹

Nos parece relevante esta apreciación, dado que se emite un juicio respecto a una mujer (la ex alcaldesa de Xochistlahuaca) que ocupó un puesto de representación en el ámbito de lo político institucional, y esto no es menor, pues en dicha valoración lo que se exhibe es justamente una evaluación donde a Rocha no se le reconoce como sujeto con cualidades incluidas en el espectro de lo político. Es decir, la principal crítica que se le hace a Chade tiene que ver con su incapacidad para conducirse políticamente.

A diferencia de la valoración que se tiene sobre “las mujeres” de la comunidad que participaron en la protesta y la resistencia, a Chade se le evalúa desde una dimensión particular (personal) e individualizada.

Si bien en este momento no abordaremos de forma más puntual el tema, nos parece necesario señalar que como telón de fondo -de las

respectivas evaluaciones- se expresan dos éticas políticas que, sin duda, se traducen en maneras específicas de entender el quehacer político. O sea, en por lo menos dos formas de concebir el ejercicio del poder político dentro de comunidades, que -por su propia historia- lo significan y configuran desde referentes étnicos y geopolíticos específicos.

Finalmente, vale decir que la opción de la autonomía en el municipio de Xochistlahuaca sólo maduró cuando se vio clausurada la vía de la negociación y de acceso al poder local por los canales institucionales, es decir, cuando la legalidad del poder municipal instituido por vía del Estado-nacional resultó insostenible. Así pues, el trinomio weberiano mando-obediencia-legitimidad,¹⁸² quedó completamente fracturado.

En el próximo apartado abordaremos con mayor detalle algunos de los hechos y elementos que influyen en la ruptura que daría pie a la creación al municipio autónomo de Xochistlahuaca, el cual funciona de forma paralela, y en abierta confrontación, a la instancia de representación estatal en lo local: el municipio constitucional.

3.5 Los otros frentes de poder de Aceadeth Rocha vs el camino hacia un nuevo proceso autonómico

En el libro: *La disputa por el desarrollo regional*, Carlos Andrés Rodríguez Wallenius plantea que Aceadeth Rocha, una vez afianzada en el gobierno municipal y con apoyo interno y externo, empieza a intervenir en dos áreas importantes en las relaciones de poder del municipio: la dinámica interna del magisterio y en la vida de las comunidades. En el primer caso, lo hace a partir su intervención en la supervisión escolar, y en el segundo, mediante el nombramiento de comisarios y delegados municipales.

¹⁸¹ Por los contenidos de la entrevista se obvia la referencia.

¹⁸² Véase Karina Ochoa, 2005, *op cit.*

El interés de Aceadeth de controlar la supervisión escolar tiene que ver con que, desde ese cargo, se controlan las plazas de los profesores y los recursos que se le otorgan a las escuelas.

En la supervisión de la zona, Aceadeth contaba con dos aliados, Aída de Jesús Silva, militante del PRI, y Bartolomé Cruz, simpatizante del PRD. Sin embargo, cuando asume la presidencia municipal intenta desplazar a Bartolomé y colocar a su hermano, lo que generó una fuerte inconformidad entre el magisterio, que finalmente desconoció tal imposición.

Genaro Cruz Apóstol, uno de los participantes activos de este y de anteriores movimientos, recuerda que:

En el 2000 también se da un conflicto de escuelas del sistema bilingüe, ya que "Chade" dividió a los maestros, porque quería que su hermano fuera supervisor para una zona.

En el magisterio de aquí los conocemos bien que su hermano es muy pesado para trabajar, o sea, no le gusta trabajar. Entonces por eso no tenía esa garantía de llegar a ser supervisor, sino que estaba propuesta otra persona, y es ahí donde se dividió la gente. Varios maestros se fueron con ella y la mayoría se fue al otro lado, ahí donde se dividieron. Entonces por su fuerza que tenía ella debido a su relación con la autoridad estatal, pues empezó a fundar sus propias escuelas. Entonces cada comunidad tenía dos escuelas, que son paralelas. Se contrataba gente como maestros municipales y los otros eran federales. La comunidad se prestaba unos y otros de dividir los alumnos (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

La gente recuerda que, una vez más, esta disputa dividió a las comunidades, pues varias escuelas quedaron bajo la influencia del grupo de Chade, pero la mayoría cerraron filas y se mantuvieron en el movimiento. Se tiene presente que Aceadeth decidió mandar construir otras escuelas, lo que hizo posible que utilizara este espacio para intentar controlar a los maestros y mediatizar a los disidentes.

Martha Sánchez menciona en una de las entrevistas que Aceadeth Rocha también:

...arremete contra todos los maestros que son disidentes de su política, entonces una escuela que juega un rol bastante importante, pues se juega el

porvenir de está cabecera. En ese tiempo al profesor Bartolomé López Guzmán lo estaban proponiendo para supervisor. Entonces empieza arremeter contra esa y otras escuelas, por ejemplo, les quitaba las becas que eran para los alumnos. Ella dice que no, pero nosotros sabemos que sí, que sólo bastaba levantar el teléfono y decirle a los de la SEP: 'van para acá las becas que tiene tal escuela' y se hacía lo que se tenía que hacer y todas las becas se fueron hacia ese lado.

Por ejemplo, metió las manos en la cuestión de educación cuando los maestros iban a proponer supervisores, iban a crearse varias supervisiones escolares, entonces había la posibilidad de que la gente propusiera a los más destacados, pero ella propuso a gente incondicional de ella y entonces agredió al sector educativo.

También desde el primer momento que llega ella empezó a politizar todos los programas sociales, a ver cómo politiza una obra pública (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

De igual forma, Martha señala como fue la respuesta de la gente frente a las arbitrariedades de Aceadeth:

Ella (Aceadeth) sabía que de este lado de las comunidades había perdido ya el poder y el control, y de aquel lado sabía que tenía el control. Aceadeth se estaba aprovechando de esa división, fomentando a la gente que la apoyaba. Entonces esa marcha fue muy importante, ahí se veía a gente que nunca creímos que podría salir, gritar, agarrar el micrófono o una manta, y ahí todos coincidimos, pues no podíamos potenciar las diferencias. Yo creo que fue como un paso decisivo, pero lógicamente se acrecentaron los hechos de violación de los derechos humanos, y empieza haber desalojos. Por ejemplo en las comunidades, yo me acuerdo mucho de Renacimiento, donde los compañeros, también ya divididos, toman la delegación municipal y la gente de Aceadeth se posiciona de un lado del terreno con el apoyo de la policía del estado, para desalojar a los compañeros que estaban en contra de ella. Esa ocasión estuvimos allá nosotros y había un desalojo violento... Y ahí mismo en el Renacimiento los maestros que estaban a favor de Aceadeth desalojaron a machetazos a los maestros que estaban en contra. Y bueno, se sentían empoderados porque esa comunidad la respaldaba (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Es significativo considerar que todavía estaba "vivo" el conflicto con los maestros cuando Aceadeth se inmiscuye en el proceso de elección de los comisarios municipales, hecho que ya fue descrito anteriormente.

En uno de los testimonios recogidos se señala que otro de los espacios explorados por Aceadeth para extender sus tentáculos de poder fue el

de la iglesia católica (a través del cura), logrando así cierta incidencia con los catequistas, quienes tenían reconocimiento por parte de los pobladores en las comunidades.

Según refiere Daniel Sánchez, Aceadeth Rocha:

...empezó a agredir ahí, a través de la iglesia católica. Ella entra en un acuerdo con el sacerdote de aquí y crean una casa para estudiantes, como si fuera un albergue escolar, y desde ese tiempo se dice que lo está apoyando con dispensa. Los catequistas que empiezan a participar en el movimiento opositor, comienzan como a recibir líneas de forma indirecta, insinuaciones del sacerdote de no meterse en estos asuntos que no son de Dios. Entonces ellos tenían un grupo que se llamaba *defensores de la fe* y nosotros dijimos que eran los defensores de la fe y de la violencia porque trataban de que no se supieran todos los actos de violencia y de violación de derechos que estaba provocando el gobierno en turno. Como todo, en el 2000 ella (Aceadeth) se dedicó a golpear a todos (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

De igual forma, Martha refiere que:

... la iglesia jugó un papel muy leal hacia Aceadeth. En la iglesia hubo fuertes broncas y los que estaban en contra de Aceadeth comenzaron a pedir la destitución del cura, que lleva muchos años aquí y es de Estados Unidos. La otra parte lo defendió hasta la muerte. Y bueno esto afectó a muchos niños porque los niveles de antagonismo llegaron demasiado lejos. Aceadeth lógicamente empieza a reprimir fundamentalmente a las mujeres porque estaban en (el programa de) OPORTUNIDADES y comienza a sacar del programa a muchísimas mujeres que estaba en contra de ella. Los recursos municipales los destinaba sólo a los lugares donde ella sabe que tiene el control y el peso político, que le reditúan mucho; y los compañeros (que se opusieron a Aceadeth) han aguantado mucho pero por eso sus necesidades ahora son muy sentidas y muy urgentes porque finalmente una comunidad está teniendo necesidades (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Otro de los sectores que sufre la intervención despótica de la *Loba de Xochistlahuaca* es el de los transportistas, pues con sus influencias la presidenta municipal consigue placas de taxis para las personas que le son afines. Con ello, logra instalar un sitio de taxis llamado "Florencio Salazar Adame". Con el control de este grupo, empieza a competir con

los transportistas que desde hacía años venían trabajando en el municipio, logrando intervenir en todo el transporte local.

Ella con sus buenas, entre comillas, relaciones crea un sitio de taxis que presta el servicio de aquí a Ometepec y le ponen por nombre Florencio Salazar Adame a ese sitio, porque el secretario general era el que le estaba ayudando, le da la concesión a José Luis Rocha Ramírez que es su hermano, a Manuel Ramírez Castañeda, me parece... (Entrevista con Daniel Sánchez, julio de 2010).

Este nuevo conflicto provocado por Aceadeth Rocha desde su espacio de poder, genera nuevamente la confrontación entre gente de la comunidad. En un testimonio, Martha Sánchez Néstor menciona que:

...los compañeros más democráticos, más viejos en el volante, cuando pone ese (nuevo) sitio empiezan a detonarse el conflicto, a tal grado que la gente empieza a dividirse al interior de las familias, pero además gente que estaba en contra del cacicazgo de Aceadeth no viajaba en los taxis, y al revés, la gente que estaba a favor de ella no viajaba en las combis. Había una división de ese nivel, y además las escuelas, según sus afinidades políticas, divididas. Y las comunidades llegan al grado de que los papás de alumnos que estaban en contra de Aceadeth no dejaban que sus hijos fueran a recibir clase porque el maestro era afín a Aceadeth, y al revés. Entonces se imaginan la convulsión que empieza a haber en el municipio y lógicamente todo esto da origen al Frente Cívico (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Por otro lado, el conflicto generado por Aceadeth Rocha al designar a los comisarios municipales de diversas comunidades, pasando por alto la voluntad de los habitantes, provocó que algunos pobladores y pobladoras concluyeran que había que retomar la vieja tradición y obligar a las autoridades tradicionales que volvieran a gobernar al municipio. Muchas personas pensaban que esa podía ser la salida al conflicto, sobre todo porque ya empezaba a reflejarse el desgaste que el plantón les había provocado. Otro factor que se empezó a tomar en cuenta fue el hecho de que el gobierno estatal podía hacer uso de las fuerzas policiacas y represivas para desalojar a la gente, ya que

“legalmente” Aceadeth Rocha había ganado las elecciones y por eso se le había nombrado autoridad. Pero, según refiere Daniel Sánchez:

Para el primero de mayo del 2000, (Aceadeth) ya había golpeado a mucha gente y ese día se da el primer movimiento que es el antecedente más tangible del Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca, ahí nos encontramos todos, fuimos todos. Fue un desfile del primero de mayo y salimos de la escuela el Provenir y recorrimos las principales calles, fue un acto de protesta masivo, enorme, grande y terminó con un acto político en la plaza central de Xochis (Entrevista con Daniel Sánchez, julio de 2010).

En esta misma tesitura, Martha Sánchez señala que:

...uno de los detonantes fuertes fue el primero de mayo de 2001 cuando marchamos. Había una dirigencia reconocida y ampliada, sabíamos que había ahí mismo una diversidad; por ejemplo nunca imaginamos que íbamos a dialogar dentro del Frente Cívico con gente del PRI, que ahora era una corriente democrática, pero que en su momento se tenían distanciamientos fuertes, y ni modo ahí estábamos frente a este cacicazgo de Aceadeth (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

El conjunto de sucesos que fueron ampliando y profundizando el descontento, posibilitó que se abriera un nuevo frente de lucha, es así que –como señala Martha Sánchez- surge el Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (FCIX), formado el 4 de enero de 2001 por 20 comunidades en resistencia -contra las imposiciones de autoridades comunitarias, el desvío de recursos por parte de Aceadeth Rocha (para su rancho “Las Tortolitas”)-, maestros vinculados a la CETEG, así como personajes de diversos partidos (regidores del PRD, PAN, PRT y un ex diputado del PT), ex priístas y activistas de diversas organizaciones sociales (Rodríguez, 2005).

Las primeras reuniones se realizaron en la escuela “El Provenir”. Martha Sánchez, integrante y fundadora del Consejo de la Nación Amuzga, Ne’ Cwii N’oom, recuerda:

El espacio abierto por el Frente Cívico, yo creo que ha sido uno de los más plurales y diversos aquí en Xochis, donde se invitaba a gentes de partidos políticos, artesanas, de organizaciones, a los profes democráticos, incluso a

los panistas, que en ese momento estaban surgiendo fuerte, y lógicamente a los maestros. Estas reuniones dan origen a la creación del Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Carlos Andrés Rodríguez, en su citado libro, menciona que Xochistlahuaca no terminaba de resolver los conflictos que habían sido provocados por el abuso de poder de Aceadeth Rocha, cuando el recién conformado FCIX es reprimido por la policía y grupos de choque el 8 de enero de 2001. Frente a estos hechos de violencia, el Frente decide centrarse en la demanda de revocación de mandato de Aceadeth Rocha Ramírez.

3.5.1 La toma del palacio municipal y su desalojo violento

Iniciado el año 2001 comienza otro proceso de movilización y resistencia de gran envergadura, pues los sectores opositores a Aceadeth Rocha deciden tomar el palacio municipal, obligando a la nueva presidenta municipal a despachar en su casa. En un intento por recuperar ese espacio, Aceadeth Rocha contrató gente para que (por la vía de actos intimidatorios y uso de la violencia) desalojara el palacio municipal.

Según refiere Daniel Sánchez, había tal desvío de recursos de obra pública, agresiones y un enorme acumulo de injusticia, que:

...el 1º de enero de 2001 compañeros de diversos sectores toman el ayuntamiento y esa es la historia que más se conoce. Cuando se toma el ayuntamiento, no lo toma el Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca /pues todavía no se había creado), sino lo toman diversos sectores inconformes que van y dicen: 'Qué pasó aquí el gobierno del estado está solapando estas arbitrariedades, el gobierno federal sabe de esto, etc.' (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

Por su parte, Martha Sánchez explica los hechos:

Bueno, los compañeros de esta expresión social que ya se identificaba toman el ayuntamiento en enero de 2001. Después de que se toma el inmueble, viene el desalojo fuerte por parte de la gente de Aceadeth, por

eso en mayo del 2001 se hace una marcha bastante enérgica, y ahí es donde le nace a Aceadeth el (epíteto) de *la loba de Xochistlahuaca*, porque aquí ya había corrido sangre (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

El profesor Genaro Cruz Apóstol en entrevista, nos relata que durante el enfrentamiento que se desató cuando la gente de Chade intentó recuperar las instalaciones de la presidencia municipal: "varias personas salieron heridas porque aquellos vinieron armados y la gente no estaba en el momento (en la alcaldía), entonces es ahí donde se organizó el pueblo y se forma el Frente Cívico, y el comité para seguir luchando" (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, en junio de 2010).

La brutal represión y la violencia dirigida contra la población que repudiaba a Aceadeth, provocó un sentido de unión que lleva a la organización de un frente común que solicita se revoque el mandato de Aceadeth Rocha. El nombre que tomaría la organización es el de Frente Cívico de Xochistlahuaca, el cual aglutinó a diversos sectores que se encontraban inconformes.

Para Martha Sánchez es claro que:

Ella (Aceadeth) mandó a desalojar ese plantón con su gente: jóvenes, maestros, etc. Llegaron como a las cinco. Arturo Marcial llegó y me dijo: 'que desalojaron brutalmente a las siete de la mañana'. Se desalojó el ayuntamiento con piedras, varillas; fueron con todo, no había miramiento si eran mujeres si eran hombre. Ahí es donde pierde el ojo dos Silverio, hay heridos... Yo creo que lo más fuerte que se sufre es el desalojo del 9 de enero. Esa fue una agresión contundente que detona el problema más allá de la región y del estado... Este hecho trasciende a Televisa. Viene *la Jornada* y le hace una entrevista a Aceadeth, y en ella dice que aquí no pasa nada, que es un conflicto entre PRI y PRD, pero además que los están en este conflicto contra ella son perredistas resentidos (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Los resultados de la toma del palacio municipal por parte de los seguidores de Chade fueron desastrosos. Hubo decenas de heridos y un locatario perdió un ojo. Daniel señala que:

Esa noche cuando toman aquí (el palacio municipal), ellos (los seguidores de Chade) van a las comunidades donde tienen simpatizantes y traen a gente de Guadalupe Victoria, del Llano del Carmen, Arroyo Nuevo, Plan de los Muertos, entre otros pueblos. Vienen y arremeten contra la gente que estaba ahí. A Pedradas, varillazos, de todo... (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

El desalojo violento del palacio municipal congregó no sólo a los pobladores directamente afectados. Dado los conflictos que Aceadeth había protagonizado con diferentes sectores de la sociedad local, campesinos (hombres y mujeres), maestros, transportistas, y hasta algunos comerciantes (que habían sufrido competencia desleal de Aceadeth), diversos actores se sintieron convocados y "a partir de ese momento la gente se reúne en la Escuela 'El Porvenir' que se convirtió en el cuartel del movimiento opositor. Aquí la gran ventaja que hubo es que los maestros y maestras de esa institución estaban, en su gran mayoría de acuerdo con el movimiento" (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010). Cientos de pobladores se reunieron en la Escuela primaria y acuerdan tomar una serie de acciones para parar la represión. Daniel recuerda que:

Primero vienen los diputados en una comisión a Xochistlahuaca para investigar supuestamente los hechos. Vinieron gente de la fracción del PRI, PRD, PT y no recuerdo que otro partido. Cuando vinieron acá había 6000 almas manifestándose ahí, estaba impresionante la concentración... El PRD se sentía como amarrado y quería negociar Xochis por Ayutla. Decían: allá dejamos pasar esa arbitrariedad y también ustedes dejen pasar esta arbitrariedad de Ayutla. Nosotros constituimos el Frente en una reunión que tuvimos ahí en el palacio municipal donde dijimos que había que darle nombre y apellido a ese asunto, pero eso fue después del 9 de enero. A raíz de la propuesta de varios compañeros nace el Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

Ante la clara intención de los diputados por dejar pasar el agravio, los integrantes del FCIX deciden hacer diversas movilizaciones en Chilpancingo. Los inconformes se trasladaron a la capital del estado para

realizar algunas manifestaciones y exigir que se revocara el mandato de Aceadeth Rocha Ramírez y buscaron audiencias en el Congreso del estado, pero no hubo respuestas a su demanda.

El coordinador del Congreso, que en ese entonces era alguien de nombre Héctor Presa Patrón, hacía sus mejores esfuerzos por convencernos que teníamos que regresar, pero el movimiento fue capaz de trasladar a mucha gente allá en Chilpancingo. No tengo el dato, pero pudo haber sido un millar de gentes que se movieron para allá. Tampoco recuerdo cuántas semanas estuvimos por allá porque se cruzó con la marcha del color de la tierra y nosotros estábamos cubriendo como movimiento varios frentes (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

Vale decir que, aunque el conflicto en Xochistlahuaca era muy tenso, los integrantes del FCIX consideraron que no podían perder los vínculos ya establecidos con el movimiento indígena nacional, que en ese momento se había sumado a "La marcha del color de la tierra" (convocada por los zapatista y el Congreso Nacional Indígenas, CNI), por lo que una comisión se fue a la Ciudad de México para participar en la marcha nacional. De tal suerte que en ese momento eran diversos frentes los que estaban abiertos. Según refiere Daniel Sánchez Néstor:

En ese inter del 9 de enero, ellos (la gente de Aceadeth) retoman unos días el palacio y saquean todo, se llevan todo, computadoras, todo lo que encuentran y cuando el movimiento regresa a Xochistlahuaca, vuelve a tomar el movimiento el palacio, porque hablamos con el gobernador, con todos los que teníamos que hablar, el poder legislativo, hablamos con todos y todavía no le daban una salida al asunto. Nosotros regresamos acá, y ellos todavía no respondían a la solicitud de revocación de mandato. Cuando regresamos acá nosotros, digamos que hicimos manifestaciones más firmes; allá nos manifestamos en el Congreso, en el Palacio, en la autopista. Acá nosotros hicimos varias concentraciones y era un asunto hasta de disputar los espacios físicos. Si había realizar tal cuestión para celebrar algo aquí en Xochis, pues como este espacio es nuestro y nosotros lo hacíamos. Entonces empezamos a empujar fuerte, con fuerza pues. Ese un movimiento de fuerza física, y nos mandan a los granaderos de Chilpancingo y a un comandante a que ponga un destacamento aquí. Entonces nosotros allá, ellos acá y los otros en medio, los policías (Entrevista con Daniel Sánchez Néstor, julio de 2010).

El FCIX utiliza diversas formas de presión para posicionar la demanda de revocación de mandato de Aceadeth, pero desde el poder central en Chilpancingo se acuerda una salida política al conflicto. Finalmente, por presiones desde arriba, Aceadeth pide licencia por dos meses. No obstante, un cabildo dominado por la alcaldesa, designa a Isauro Marcial como presidente municipal, desplazando a quien por ley debía sucederla: a Héctor Torres López. Mientras tanto el FICX se coordina con otros movimientos y forma el Frente Guerrerense Contra la Corrupción y la Impunidad (FGCCI).

El 11 de abril de 2011, el Congreso del estado le otorga la licencia definitiva a Aceadeth, designado como relevo a María Magdalena Guillén, amiga de la recién destituida ex presidenta. Esta nueva "afrenta" vuelve a encender los ánimos de las comunidades integrantes del FICX, y se toma nuevamente el palacio municipal, instalando un plantón permanente.

Al nombrar a Magdalena Guillén como presidenta sustituta, se crean diferencias internas en FCIX. Así lo narra Martha Sánchez:

En esa ocasión la diferencia era porque nosotros creíamos que debía haber un diálogo abierto con toda la gente porque los problemas eran gravísimos y que no creíamos que María Magdalena fuera a solucionarlos, porque en el fondo sabíamos que la que estaba detentando el poder era Aceadeth. O sea, lo que más que habíamos logrado era la licencia indefinida de Aceadeth, y finalmente fue muy fuerte para ella que pidiéramos la destitución pero no la pudimos lograr. En síntesis, nosotros no coincidíamos con otros compañeros y compañeras (del FCIX). Nosotros decíamos que tenía que ser un diálogo dentro de un mecanismo en el que vinieran representantes del Congreso del estado, viniera gente del gobierno del estado y se firmaran acuerdos para resarcir, en lo posible, los daños, y además que se fueran tendiendo proyectos de desarrollo real en el caso de a educación y etc., y que implicara un municipio real del municipio. Pero ellos creyeron que nosotros teníamos interés de protagonismo, y entonces empezó a haber diferencias. Yo la verdad me retiré muy calladamente pero la salida de Daniel fue muy polémica porque además él decía que todo mundo le había apostado a esto y que todo mundo se había arriesgado, por lo que creía que había que tomar la mejor decisión, de tal manera que no se dividiera el movimiento, y que haya justicia, por ejemplo, para Silverio (quien perdió el ojo en desalojo).

Finalmente, aceptan el diálogo con María Magdalena aquí en el auditorio (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

La nueva alcaldesa, Magdalena Guillén, sabedora de que su capital político era casi nulo, decide tender puentes y alianzas con algunos integrantes destacados del FCIX. A decir de Martha:

La verdad que es una mujer que no tenía ni el peso político ni la capacidad para resolver los problemas, porque le correspondía ya a otro nivel. Entonces se marcha por toda la cabecera con algunos dirigentes del Frente Cívico a lado de ella, de la mano. Y nosotros dijimos en ese momento 'se vienen momentos muy cabrones' porque el gobierno del estado tiene el termómetro y sabe que ha logrado una división, pero además sabe que la gente está decepcionada y desgastada (Entrevista con Martha Sánchez, septiembre de 2004).

Dado que el palacio municipal fue retomado por la disidencia, la recién nombrada presidenta municipal se ve obligada a despachar en una casa particular, propiedad de Aceadeth Rocha. Meses después también renuncia y es sustituida por un ex priísta: Aquiles Polanco. Como señala una compañera integrante del Consejo de la Nación Amuzga (Ne' Cwii N'oom): "Tres pinches presidentes pasaron durante ese periodo".

Tal como se explicita en el recorrido que realizamos hasta ahora, las luchas emprendidas por las comunidades que integran el municipio de Xochistlahuaca empiezan a partir de demandas reivindicativas como el reconocimiento de sus autoridades comunitarias, para después pasar al plano de lo político institucional, como lo fue la demanda de destitución de Aceadeth y sus tres sustitutos, hasta llegar a una de las reivindicaciones que confronta al poder hegemónico regional: la propuesta de constitución del Municipio Autónomo de Suljaa'. Así, el 18 de abril se conforma el Consejo Municipal Autónomo con representantes de 32 comunidades que constituyen una estructura paralela a la oficial.

Para el año 2002, el FCIX ya se encontraba bastante desdibujado, y tanto el Consejo Municipal Autónomo como otras organizaciones locales,

entre las que se encuentra el Consejo de la Nación Amuzga (Ne' Cwii N'oom), comienzan a asumir el protagonismo de las nuevas movilizaciones.

Hasta la fecha, el Consejo Municipal Autónomo ha podido mantener continuidad debido a que se ha vinculado con representantes comunitarios, activistas de diversas organizaciones, movimientos regionales y organizaciones del estado.

Desde la perspectiva de Carlos Rodríguez Wallenius, debe reconocerse que a partir de este movimiento -en donde confluyen diversos actores, principalmente indígenas-, se han venido construyendo espacios de poder local, que en coordinación con otros grupos, como son los maestros o los partidos políticos, han podido generar formas alternativas de poder político (Rodríguez, 2005).

Las lecturas que se pueden hacer sobre los hechos narrados son múltiples, pero lo cierto es que no se sabe todavía cuál es el futuro inmediato del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, pues el Estado nacional -contraído y debilitado en su papel de mediador-, se ha negado a reconocer a los pueblos indios de México como sujetos colectivos de derecho; profundizando los conflicto que -como en el municipio de Xochistlahuaca- se viven desde hace varias décadas.

3.6 Razones de Estado: el arribo a la ¿democracia?

Si bien las narraciones del siglo XVI sobre la condición indiana y los posteriores planteamientos sobre poder político y el Estado que formularon los teóricos del contrato, tienen referentes históricos muy distintos a lo que configuran el mundo que habitamos hoy, también es cierto que los Estados modernos son teóricamente herederos del pensamiento colonial y -por correspondencia también- de los principios contractuales del liberalismo. En este sentido, el impacto que tuvo la

narrativa que feminiza a los indios -y los propios procesos históricos que terminaron por equiparar y tratar a las poblaciones dominadas como mujeres, y a las mujeres como indios-, es crucial tanto en la configuración del Estado moderno como en el modelo de la democracia liberal.

La historia colonial inscrita en el carácter "ideal" del Estado nacional mexicano marca una beta que se ve atravesada por el agravio, el despotismo, el uso de la violencia, los procesos de racialización y la negación de los pueblos indios mediante mecanismos de neofeminización, que se traducen en la inaccesibilidad de las poblaciones indias a la condición de "sujetos" con capacidades políticas para la autodeterminación. Por ello, la demanda de *autonomía* ha cobrado importante relevancia entre los pueblos amerindios, en los últimos 30 años.

Sin duda, la conformación del Estado-Nación como manifestación de la modernidad, trajo consigo profundas transformaciones para los pueblos originarios de Nuestramérica, ya que éste representó la posibilidad de instaurar modelos nacionalistas sustentados en un sistema de derecho homogéneo, acotado a la noción de "ciudadanía" que remite a la idea de "individuo"/mestizo/hablante de la lengua dominante (en este caso, el castellano).

En México, el Estado-Nación fue concebido bajo la sombra de un orden jurídico que promovió la "igualdad" como sinónimo de homogeneidad, a partir de la universalización de la ciudadanía y la imposición de una sola cultura nacional.¹⁸³

Jaime Eduardo Ortiz Leroux, en su texto ya citado, afirma que el Estado-Nación -desde la perspectiva de la modernidad- ha posibilitado la

¹⁸³ Veáse: Enrique Florescano, 1997. *Estado, Etnia y Nación. Ensayo sobre las identidades políticas en México*. Nuevo Siglo Aguilar. México

instrumentación de un modelo de democracia liberal concebido desde varias lógicas (una de ellas, como concepto normativo), en cuyos principios se encuentra inserto el deber de la obediencia, y donde la democracia se establece como un mecanismo de subordinación al poder del Estado, asumido como garante del bien común que, a la vez, posibilita la homogeneidad e identidad interna (Ortiz, 20011).

Nuestro autor señala que la democracia liberal ha puesto por encima de todo su principio normativo -como medio sustancial para salvaguardar al sistema capitalista de los vaivenes de las luchas democráticas radicales que no han podido generar transformaciones sociales-, lo que ha servido de justificación al Estado *para apropiarse de la totalidad de lo político*.

El principio liberal que sostiene el proyecto democrático de los Estados nacionales, ha reafirmado "el sentido del bien común desde la oposición de lo privado a lo público, de lo jurídico a lo moral, del individuo al ciudadano". Es así que la democracia ha sido concebida como un principio de reconocimiento del sistema, siempre separada de su plataforma social, que -sin embargo- ha servido como una ficción que justifica la supuesta "igualdad" de los individuos y abre las posibilidades políticas para elegir a las élites que "administrarán y gestionarán la razón del Estado" (Ortiz, 2011: 136).

Así, lo *jurídico* se ha constituido como un mecanismo tecnológico que posibilita que el ejercicio del poder político se centralice en manos de quien controla el poder gubernativo y los procesos de sometimiento. Este andamiaje de la democracia liberal, plantea Ortiz Leroux, ha llevado a que:

La identidad democrática de los regímenes contemporáneos se sosten(ga) sobre la base de la exclusión del conjunto de experiencias y realidades políticas que no están dentro de la noción del bien común que, como orden político, define el principio interno. Fuera de la razón democrática han

quedado las experiencias singulares, los conflictos y las contradicciones, las posiciones del sujeto que origina derechos particulares, las diferentes formas de concebir la comunidad política, los bienes morales y culturales que no tengan cabida en la definición constitucional (Ortiz, 2011: 139).

Derivado de esta visión -sobre la que descansa la democracia liberal normativa y que fue imponiéndose en la lógica de los Estados Nacionales-, los pueblos indígenas quedaron fuera del proyecto nacional, toda vez que el intento asimilacionista tuvo como propósito transformarlos en "ciudadanos mexicanos", poseedores de derechos subjetivos que supuestamente los colocaba en una posición de "igualdad" frente a los no indígenas. De ahí que cobra sentido que en la constitución del Estado mexicano se hayan excluido las experiencias y las diferentes formas de concebir la comunidad política y los bienes morales y culturales de los pueblos indígenas, entre ellos el del pueblo *Nanncue Ñomndaa*.

En el caso particular de Xochistlahuaca debemos subrayar que, en algunos momentos históricos, las formas de elección-deliberación comunitarias se han opuesto y confrontado con la lógica de la "democracia" liberal normativa que el Estado mexicano fue imponiendo a partir de las últimas décadas siglo XX. Es importante destacar que algunas de estas formas de elección-deliberación comunitaria estuvieron presentes en la experiencia precolombina (cuando poseían un vasto territorio que abarcaba desde la Costa hasta la Montaña, territorio en el que mantuvieron su reproducción material y cultural como pueblo), pero sobre todo en el periodo colonial.

Entre la época de la Colonia y la Revolución mexicana, el territorio amuzgo se vio modificado como espacio socio-cultural desde sus formas internas de organización y relación comunitaria, y aunque algunas de ellas prevalecieron, como es el caso del *sistema de cargos* comunitarios,

no se libraron de adecuaciones provocadas sobre todo por factores externos.

En la historia más reciente, el territorio socio-cultural de Xochistlahuaca se vio dividido por las diversas disputas que se tuvieron con otras comunidades, así como por las diversas migraciones e invasiones, lo cual generó rencillas con otros pueblos -como el de Cozoyoapan- que durarían varias décadas y marcaría una relación de exclusión e inequidad sobre éste último.

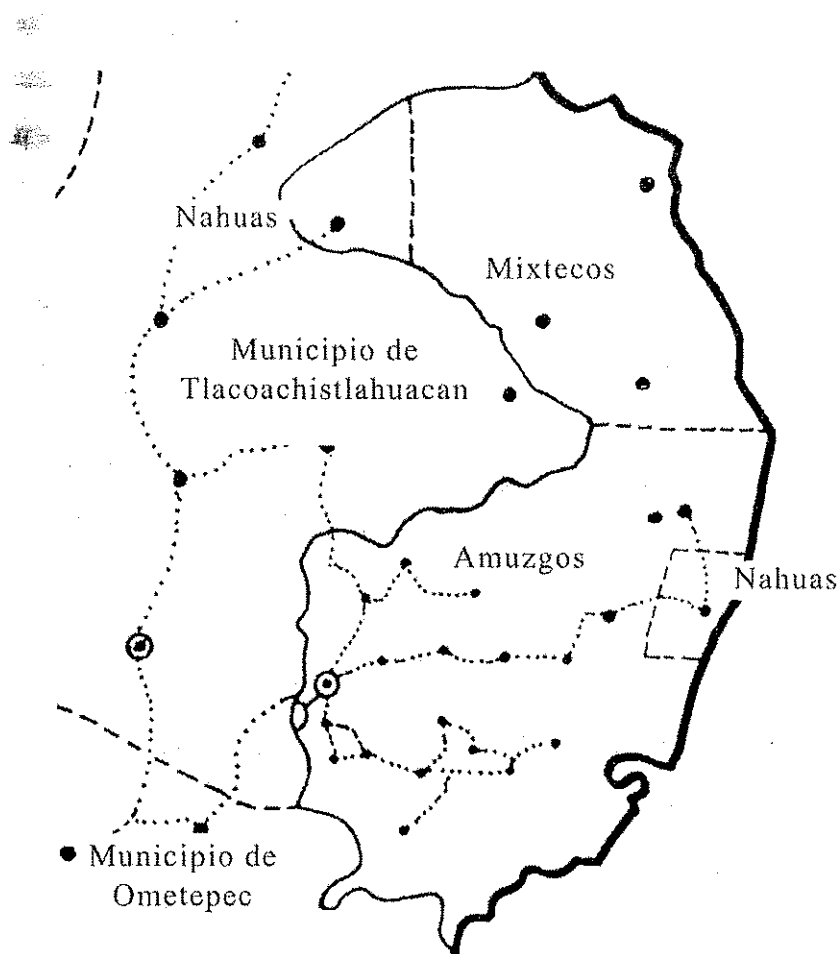
La lucha por la defensa de su territorio y el restablecimiento del mismo, abarcará un período amplio de la historia del pueblo de Xochistlahuaca. En los años 20 del siglo pasado se produjo una importante lucha por la restitución de sus tierras; en 1933 logran la dotación ejidal; y en 1934 recobraron la titularidad de cabecera municipal que habían perdido -un par de años antes- por decisiones administrativas (reducción de número de habitantes, entre otras cosas) (Gutiérrez, M. A, 2001).

Las formas de posesión de la tierra, así como factores asociados a las diferencias intra e interétnica -originada por los procesos de racialización y el correspondiente ejercicio del poder político y económico-, fueron generando un particular procesos de estratificación social dentro del municipio amuzgo y los poblados vecinos, que más tarde tendría como resultado la conformación de grupos de poder oligárquicos mestizos (como los comerciantes y ganaderos) que fueron imponiéndose dentro del escenario social y político de Xochistlahuaca, gracias a la generación fuertes vínculos con el poder público local y estatal que emanaba del ejercicio clientelar priísta (partido único en el poder).

La conformación pluriétnica de la zona oriente de la Costa Chica (en donde se encuentra incrustado el municipio de Xochistlahuaca), conforma un mosaico cultural de aspectos compartidos como pueblos

indígenas, pero también de polarizaciones y disputas que tienen su origen en las diferencias étnicas y de carácter político, económico y social, mismas que se fueron expresando de diversas formas; por ejemplo, en el tipo de estratificaciones basadas en condiciones raciales, socio-económicas, religiosas, de género y preferencia partidista entre otras.

Mapa de áreas étnicas del municipio de Xochistlahuaca



Fuente: Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel. "Désptas y caciques". UAG. México. 2001.

Esta pluriétnicidad, si bien es cierto generó claras diferenciaciones entre los pobladores amuzgos, nahuas y mixtecos, también multiplicó las experiencias tanto de los individuos como de los grupos que habitan este territorio (mismas que se han ido configurando a la luz de diversas lógicas y formas de relacionarse interior y exteriormente). Aun cuando estas diferenciaciones jerarquizadas prevalecen, ello no ha sido impedimento para que permanezca uno de los elementos que comparten: ser sujetos de disputa con los grupos oligárquicos mestizos y querer modificar los procesos que originan la acumulación de riqueza y de reproducción social que los mantiene en la explotación y la pobreza (Rodríguez, 2005: 71).

La construcción identitaria de cada "grupo étnico" está influida por las formas tradicionales de organización que le son propias. En Xochistlahuaca, la cohesión comunitaria como pueblo indígena está fincada en mecanismos de ejercicio de autoridad reconocidos como "tradicional", en las formas de organización social para la producción y en las múltiples relaciones de carácter familiar y colectivo, sostenidas todas bajo normas jurídicas propias emanadas de un derecho consuetudinario.

Este derecho consuetudinario sostuvo (y sostiene, todavía) la organización político-social del pueblo *Nanncue Ñomndaa*. Por ejemplo, la organización comunitaria se sustenta en las dinámicas que organizan los espacios de deliberación colectiva, como la Asamblea comunitaria y el "Consejo de Ancianos"¹⁸⁴, donde -con base en todo un código de reglas emanadas de sus "tradiciones" y "costumbres"- se discuten diversas problemáticas, tareas, y cuestiones de interés común; se plantean directrices de la acción colectiva; se emiten recomendaciones,

observaciones y hasta sanciones. Pero esta lógica comunitaria se ha modificado en la medida en que se han establecido mecanismos de articulación con las estructuras del poder político institucional; aunque hay que decir que estos espacios de acción/deliberación comunitaria siguen existiendo pese a la instauración de mecanismos político-institucionales que emanan de las estructuras estatales del poder.

De ahí que se torne importante traer a colación lo que al inicio de este apartado se planteó, con relación a la dimensión normativa del Estado liberal, pues las formas de instauración tanto de las lógicas gubernamentales como de las diversas instancias e instituciones que le dan sentido, van tomando cauces de manera diferenciada en el espacio local, expresándose de acuerdo a las específicas tensiones y articulaciones entre los procesos y los sujetos comunitarios.

Un ejemplo de ello se puede observar cuando en la Costa Chica se impulsa la política agraria durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. El reparto de tierras significó el pivote para crear las condiciones políticas y económicas que reconfiguraría el poder político en la región, en el cual se incorporan los grandes ganaderos que también invirtieron en el comercio, y que fueron posicionándose con gran influencia en los gobiernos municipales, las comisarías ejidales y el aparato político del PRI (Rodríguez, 2005).

De esta manera, a partir de los cincuenta y hasta finales de los sesenta, se van generando las condiciones para instaurar un sistema de relaciones clientelares y corporativas, que le permitió al Estado imponer las lógicas del poder hegemónico y modificar sustancialmente el sistema comunitario -que hasta ese entonces había sido el eje de participación y de definición de la vida del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca.

¹⁸⁴ Esta es una tribuna de consensos donde los varones mayores, que después de hacer un largo recorrido dentro del *sistema de cargos* acceden para deliberación colectiva: el "Consejo de

Esas transformaciones en la vida comunitaria Agapito Valtierra las recuerda perfectamente. En una de las entrevistas que se le realizó, menciona que:

Para antes del cincuenta creo -porque yo nací en el cuarenta y cuatro-, como que ya era un poquito diferentes las cosas a como era antes. Acá se fue perdiendo todo desde que aparecieron esos famosos que les dice partidos. Con los partidos se armaron los grupos (políticos), y empezó eso de que "yo pertenezco a ese partido"... (Entrevista con Agapito Valtierra, Julio de 2004).

Don Agapito comenta que, si bien es cierto el PRI ya existía desde mucho tiempo atrás, el Oriente de la Costa Chica "era una región apartada de la *civilización*". Pero -señala- que poco a poco "fueron organizando de forma distinta la gente, se metió dinero; y a base de eso se jaló mucha gente y se formó pues políticamente" (Entrevista con Agapito Valtierra, Julio de 2004).

También recuerda que en la región:

No conocíamos la autoridad como se tiene ahorita. Nosotros lo hacíamos de forma tradicional. Se reunían los 'principales' y empezaban a platicar, hablarse de todo para elegir algunas personas que (tuviera) experiencia, gente que no ha permitido nada de delito. Eso para elegirlo como dirigente, como consejero o presidente. Pero como le acabo de decir, vino el tiempo en que no era necesario que la gente coopere, se reúna. Ya vinieron las personas que quieren hacer lo que se le antoja, y pues con el dinero hacían esto. Entonces se rompió toda la tradición (Entrevista con Agapito Valtierra, Julio de 2004).

En el testimonio se sintetiza con toda claridad lo que hemos querido exponer en líneas anteriores, es decir, que el sistema gubernativo e institucional impulsado por el Estado-nacional, impactó considerablemente en las dinámicas de toma de decisión comunitaria; aunque vale señalar que la estructura tradicional de *cargos* siguió

Ancianos", integrado por los "principales". Es una especie de Senado de los pueblos.

corriendo de manera paralela a la estructura institucional (municipal y agraria) que se impuso a la luz de la normativa estatal.

De esta manera se fue fortaleciendo una lógica de *bilateralidad* que permitió a las comunidades sortear las tensiones y dificultades que se presentaba antes la doble estructura de representación; es decir, esta *bilateralidad* posibilitó la configuración de mecanismos y dinámicas que permitieron a las autoridades tradicionales (reconocidas por la comunidad) establecer una doble interlocución, por un lado, con la propia comunidad que les daba legitimidad y, por otro, con los representantes institucionales avalados, más bien, por la normativa estatal.

3.6.1 Entre lo comunitario y el poder político estatal

No está de más decir que la sucesión de las autoridades conforme a "los usos y costumbres" -que durante décadas articuló la vida social y política de Xochistlahuaca- también se vio modificada a finales de la década de los sesentas y principios de los setentas, cuando su estructura comunitaria -atravesada por las formas de elección-deliberación comunitarias sustentada en el sistema de cargos-, se ven trastocadas por la presencia e imposiciones del poder político estatal.

Sin embargo, como señalamos previamente, también se tendieron puentes que permitieron el reconocimiento moral y hasta político de las autoridades comunitarias o "tradicionales", aunque es igualmente cierto que los puestos de representación política institucional (municipal y agraria) la mayoría de las veces los ocupaban personajes que gozaban de privilegios económicos y raciales, es decir, las élites mestizas locales que acapararon los espacios de control de los recursos y de la interlocuciones con el aparato estatal.

Por ejemplo, una de las iniciativas asumidas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) fue la formación de los Consejos Supremos Indígenas, como una "forma de dar representatividad" a las comunidades indígenas (Gutiérrez, M. A., 2001: 63). Estos consejos fueron organizándose a partir de las condiciones y especificidades que cada pueblo tenía.

Los recién conformados "Consejos Supremos"¹⁸⁵ estaban integrados por los "principales" (generalmente hombres mayores que había transitado por diversos cargos comunitarios), quienes también participaban en las decisiones del gobierno municipal, como en las definiciones de las obras de carácter social y en cuestiones religiosas. Los "principales" representaban una fuerza moral con prestigio que, generalmente, tenían una gran capacidad de convocatoria y de resolución de conflictos internos (Gutiérrez, M. A., 2001); sin embargo, poco a poco se vieron vulneradas sus atribuciones por estar en medio de dinámicas que sobrepasaba su capacidad electiva y mediadora.

Las propias formas de elección de la representación institucional (de la que pudieron ser parte los pueblos más por esta lógica de *bilateralidad* -a la que hicimos referencia- que por su imputable condición de "ciudadanía"), posibilitó que los partidos políticos fueran desplazando el consenso colectivo y comunitario a través de la "elección" de un individuo por medio del voto, que poco a poco fue corporativizándose a merced de las prácticas que trajeron consigo los partidos políticos, y que no estaban presentes en los procesos electivos comunitarios.

Miguel Ángel Gutiérrez Ávila menciona que fueron los grupos de poder económico y político, que se insertaron en el PRI, quienes socavaron la influencia de los "principales" y fueron imponiendo

¹⁸⁵ En realidad los "Consejos Supremos" era lo que con anterioridad se conocía como "Consejo de Ancianos".

prácticas ajenas al sistema tradicional, ya que los mestizos que entraban a la pelea por la presidencia municipal, no prestaban servicio comunitario ni daban cooperación.

Otro factor que vino a incidir en el panorama regional fue la reforma política de 1977, pues nuevos actores emergieron en el escenario estatal: los "nuevos" partidos políticos, como el PAN, PPS, PARM, PST, PDM, PCM; pero también organizaciones apartidistas como el MLR (Movimiento de Lucha Revolucionaria) y resurge el movimiento democrático magisterial (Gutiérrez, M. A., 2001).

Pero, como señalamos en apartados anteriores, ese en este mismo año se da un suceso fractura definitivamente la lógica de *bilateralidad* que se había instalado en el municipio desde décadas atrás: la imposición de Josefina Flores como presidenta municipal. Uno de los motivos por los cuales representa un momento de quiebre tiene que ver, precisamente, con el hecho de que haya sido elegida a una mujer como presidenta sin pasar por la autorización del "Consejo de ancianos", y que dicha imposición fuera ejecutada por un militar. A partir de esto se comienza a desarticular la forma en la que la política estatal -y sus instituciones- se enlazaban con las instancias tradicionales y los mecanismos de toma de decisión comunitaria.

Este evento desquebraja, sin duda, la frágil articulación entre la dimensión de lo comunitario y de lo institucional. Es decir, lo anterior polariza y posiciona a las dos formas de elección y deliberación -ahora en franco enfrentamiento-: la estatal-institucional y la comunitaria, que hasta antes de la década de los setenta se habían relacionado -no sin dilemas y conflictos- mediante ciertos mecanismos que incluían y reconocían como voz autorizada a figuras destacadas de la comunidad (que eran avaladas como actores socio-políticos legítimos), tal es el caso de los "principales", varones mayores que después de hacer un largo

recorrido dentro del *sistema de cargos* accedían a la máxima tribuna de consenso y deliberación colectiva: el "Consejo de Ancianos".

Y es que, hasta esos momentos, se recurría a la observancia de las prácticas cotidianas de quien era promovido para ciertos cargos, por lo cual podían contar con el permiso de los "principales" para transitar al espacio político-institucional. Por ello, la estructura de cargos comunitarios había corrido de manera paralela a la estructura institucional (municipal y agraria) que se impuso a la luz de la normativa establecida por el Estado-nacional.

3.6.2 De la resistencia a la autonomía

El año de 1979 representa un parteaguas para los procesos de resistencia, movilización y participación de la población indígena amuzga de Xochistlahuaca y, particularmente, de las mujeres. No es casual que hasta dos años después de que Josefina Flores haya tomado posición del cargo de presidenta iniciaran los conflictos que llevarían a una de las más importantes movilizaciones en la Costa –Montaña. El hecho de que haya sido maestra le valió el respaldo de un sector importante del magisterio local que consideró que por ser educadora atendería sus demandas. Este apoyo le ayudó a parar, por un par de años, el descontento que había provocado su imposición; sin embargo, como se explicita en apartados anteriores, esto no fue suficiente para sostenerla en el poder pues debido a sus excesos sería destituida.

Sin duda, con la imposición de la profesora Josefina Flores se comienza a desarticular la forma en la que la política estatal y sus instituciones se enlazaban con las instancias tradicionales y los mecanismos de toma de decisión comunitaria. Consideramos que es por una doble vía que se afecta esta *bilateralidad* a la que hacemos referencia previamente:

La primera nos remite a un problema de carácter central dentro de la comunidad: ¿quién debía elegir o ratificar a la persona que asumiría el cargo de representación institucional de la comunidad? El hecho de que no fuera la instancia legítima (o sea, reconocida y avalada comunitariamente) quien fungiera como filtro para decidir y elegir a la persona que representaría a la colectividad en los espacios políticos institucionales, impacta directamente sobre el hecho de reconocer, o no, a la comunidad como un interlocutor político colectivo válido.¹⁸⁶

La segunda tiene que ver con que haya sido una mujer joven e instruida en el magisterio la que eligiera el General de Cruz Grande para asumir el cargo institucional de presidenta municipal, pues además de ser mujer no cumplía con ninguno de los cargos que eran pre-requisitos indispensables para ocupar cargos de representación (como por ejemplo, ser parte de alguna de las instancias colectivas de organización, decisión y deliberación comunitaria inscritas en la dimensión socio-política).

Lo que hasta entonces había prevalecido era un sistema -ruta- que tenía un orden y un tiempo en el tránsito de cargos para llegar a ser parte de las estructuras de representación comunitaria o institucional. Primero se debía asumir un cargo en alguna comisión, ser de los comités de las escuelas, o bien, miembro del comisariado, es decir, haber ocupado un puesto de servicio público comunitario. Es ahí donde se analizaban las acciones y se evaluaban las buenas conductas y el trabajo del que fuera postulado para adquirir algún puesto de representación.

Por ejemplo, don Genaro Cruz Apóstol recuerda que él estuvo participando desde un comité de secundaria, de bachilleres, de escuelas

¹⁸⁶ Aquí cobra sentido lo mencionado anteriormente por Ortiz Leroux en relación a que "la razón democrática" no considera las diferentes formas de concebir la comunidad política, los bienes morales y culturales. De esa visión es que se genera un divorcio entre el ámbito institucional estatal y el comunitario tradicional pues la obediencia que se exige frente al poder del estado no siempre encuentra eco, sino por el contrario resistencias que perfilan rutas autonómicas que son

primarias, hasta llegar a ser comisariado. En la entrevista que le hicimos precisa que actualmente ser Presidente del Comisariado Ejidal "es un puesto de los más grandes", pero que es en las pequeñas comisiones en donde se va evaluando si se puede ser merecedor de lugares como el de comisariado en la *Casa grande* (llamada así porque remite a todo el ejido) o en el Ayuntamiento. No pasa así con el puesto de comisario en los pueblos, ya que sólo corresponde a una comunidad y no al conjunto de las comunidades que conforman el municipio.

Con la llegada de Josefina Flores se desdibuja la validez y el ordenamiento de las rutas trazadas para acceder a espacios político-institucionales, pues ya no resultaba necesario recorrer ciertos cargos para llegar a ser representante comunitario, incluso, ya no era indispensable ser un adulto-mayor-varón para tener esta distinción, ni pasar por la anuencia de los más honorables de la comunidad, los "principales", para acceder a cargos de representación político formal.

Vale señalar que hasta entonces ninguna mujer había accedido a dicho cargo, pero tampoco era común que participaran de los espacios y cargos para la acción "política" (registrados como tal en la comunidad); esto no significa que las mujeres no intervinieran e incidieran directamente en los espacios prioritarios de la vida socio-política de sus pueblos, sino que no necesariamente eran reconocidas en dichos espacios como sujetos productores de acción política, aunque sí lo fueran en la acción social.

Hasta antes de la década de los setenta, las mujeres habían estado excluidas de los cargos tradicionales, pese a que se habían venido flexibilizando las condiciones para acceder a ellos. Y aunque habían sido parte fundamental de la vida de sus pueblos, haciendo parte de diversas

impulsadas de manera diferenciada, en donde las mujeres han tenido que ponerse a la cabeza en diferentes batallas.

comisiones, cooperativas, colectivos e instancias prioritarias para el sostenimiento de las colectividades (tanto familiares como comunitarias), no se les veía como "aptas" para la representación comunitaria o institucional.

Por otra parte, a pesar de la importante contribución que desde el ámbito productivo realizan las mujeres (por ejemplo, en el proceso de producción agrícola, o del procesamiento de la panela-piloncillo -en donde existe una sobreexplotación de su trabajo-, o bien cuando impulsan innovaciones a los procesos productivos como una posibilidad de obtener mayores ingresos que van a sumarse a los exiguos ingresos familiares), las mujeres quedan bastante invisibles en ciertos espacios de actuación colectiva. Recordemos también que los trabajos de artesanía textil que realiza un porcentaje importante de mujeres amuzgas se traduce en ingresos económicos primordiales para la subsistencia familiar y hasta comunitaria; sin embargo, no siempre se valoran las contribuciones de la población femenina indígena, y cuando llega a hacerse se les ubica como aportes de carácter exclusivamente cultural o social, despolitizando la capacidad creadora (desde el "poder hacer") de las mujeres.

Volviendo al caso de Josefina Flores, tenemos que mencionar que es un hecho paradigmático, no sólo porque fue impuesta por un personaje ajeno a la comunidad (rompiendo así las lógicas de *bilateralidad* comunitaria), sino porque -siendo la primera presidenta municipal mujer- cometió demasiados excesos de carácter represivo, lo que desde el imaginario social son conductas atribuibles a los hombres y ajenas a las prácticas tradicionales comunitarias; por lo que no resulta gratuito que fueran principalmente las mujeres quienes de inicio promovieran su destitución por abuso de autoridad, represión y despotismo.

Cuando Josefina Flores llegó a la presidencia municipal prometió gobernar con mano dura y lo cumplió, pues no reparó en encarcelar - incluso- a niños y mujeres, y en cerrar escuelas, lo que le valió el repudio de una buena parte de la población, por lo que a fines de junio de 1979 se promovió su destitución (Gutiérrez, M. A, 2001).

Como sabemos, este capítulo de la historia de Xochistlahuaca -en el que Josefina Flores es uno de las actrices principales- llega a su fin cuando por la presión popular se decide destituir a la presidenta municipal. Sin embargo, el legado que deja la imposición-destitución de la alcaldesa son las renovadas prácticas despóticas donde el servicio comunitario deja de ser el interés esencial del mayor cargo de representación institucional a nivel municipal se convierte en un medio de lucro personal¹⁸⁷ y de ejercicio del poder violento y represivo.

Pero, en la otra cara de la moneda, encontramos una experiencia que no sólo nutre la experiencia organizativa y vital de los y las pobladoras de Xochistlahuaca sino que marca la nueva relación de las mujeres con el mundo social y político del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, misma que configurará -desde nuestro punto de vista- uno de los proyectos alternativos futuros, nos referimos a la opción de la autonomía que cobra cauces después de la cruenta experiencia de la década de los noventa.

En este sentido, no queremos dejar de señalar que este proceso de movilización, en el que participaron de forma activa y contundente las mujeres amuzgas:

- a) Las visibiliza en el espacio social (en el que siempre han figurado como "actrices" fundamentales) desde amplias posibilidades de intervención en la arena socio-política; es decir, desde los espacios

¹⁸⁷ Para Miguel Ángel Gutiérrez, el manejo de los recursos asignados al municipio por la federación, se convierten en el botín a conseguir y las formas de acción política se ven modificadas por la intermediación de los partidos políticos (2001: 91).

de lo social que tradicionalmente han sido asignados y ocupados por las mujeres indígenas, se producen acciones reconocidas como "políticas" que dota de nuevos significados no sólo a los espacios públicos históricamente ocupados, habitados y tatuados por el vivir/hacer de las amuzgas sino también su propia autodefinición como integrantes de la comunidad.

- b) Resignifica el espacio público para convertirlo no sólo en un espacio de acción social sino de acción "política para las mujeres", lo anterior representó la posibilidad de que las indígenas amuzgas se perfilaran y posicionaran como "sujetos" con capacidad de acción, decisión y deliberación dentro de sus comunidades, es decir, como *sujetos politizados*.

En este sentido, la protesta expresa un acto de politización de su propio "quehacer" en los ámbitos de lo social -en los que comúnmente tienen presencia-, e imprimen un nuevo carácter a la de actuación que posibilita también un ejercicio (auto)asignación de los lugares desde donde ejercen la protesta. Por supuesto, lo anterior permite que el resto de la comunidad las reconozca como interlocutoras válidas desde su nueva posición/acción.

3.6.3 Después de la destitución: la preponderancia de lo electoral sobre lo comunitario

Después de la destitución de Josefina Flores se rearticulan las dinámicas que dejaría la impronta del mandato de la maestra. El PRI logra crear las condiciones para su recomposición interna y continuar siendo el "amo y señor" de los espacios políticos formales y electorales en la región. No obstante, en algún momento, este partido se vio obligado a negociar con los diferentes grupos incrustados en su interior, así como con los líderes

de la comunidad cuestiones relativas a la representación institucional; tal fue el caso de Eligio Cruz (quien fuera el candidato avalado por el pueblo para sustituir a Josefina Flores). Esta negociación abrió la puerta para que los dirigentes comunitarios amuzgos consideraran que existía la posibilidad de recuperar sus formas comunitarias de elección, pero esto fue falaz ya que Eligio Cruz, una vez en el poder, se alió con los caciques locales.

Uno de los hechos relevantes en este periodo es que las mujeres nuevamente tuvieron una importante participación en el caso de la lucha por la libertad de los presos encarcelados por órdenes de la alcaldesa, como fue el caso de Humberto de Jesús, militante de Línea de Masas; y cuando negociaron directamente con el gobernador Alejandro Cervantes la candidatura de Eligio Cruz para presidente municipal, bajo las siglas del PRI, lograron que el candidato del pueblo fuera respetado. Lo que da cuenta que la acción/movilización de las mujeres amuzgas, apegada a la voluntad del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de remontar sobre las dinámicas comunitarias en la toma de decisión y que durante tanto tiempo les había permitido reproducir sus relaciones como pueblo.

Después de este episodio, transcurrieron dos trienios más donde la recomposición de las fuerzas al interior del PRI, junto con las negociaciones internas, permitieron la imposición de candidatos que no pasaron más por el proceso tradicional de anuencia de los "principales", por lo que éstos último dejaron de tener injerencia en la elección, manejo y vigilancia de los procesos políticos formales; aunque siguieron siendo una figura que conservaba prestigio y autoridad dentro de la comunidad, por lo que eran utilizados (por su poder de convocatoria) para atraer al pueblo a los actos políticos-electorales (Gutiérrez, M. A., 2001).

El PRI, como partido en el poder, abrió el "juego" para que se consolidara una clase política que emergió a la sombra de la colusión y la corrupción. Esta clara vinculación entre la nueva clase política local-regional y el aparato del partido, les permitía mantener el control económico y político de la región.

Entre la segunda mitad de la década de los ochenta y la primera mitad de los noventa, la lógica partidista-electoral acapara el espacio público político y desplaza, temporalmente, a todo el engranaje comunitario que había pervivido como un mecanismo de relación-organización político-social que había mantenido con cierta cohesión al pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca.

Caciques como Rufino Añorve juegan un papel fundamental en el impulso y establecimiento de esta lógica, pues a través de un conjunto de alianzas con comerciantes y campesinos; de relaciones de compadrazgo con "los principales"; de vínculos pre-establecidos con las autoridades y funcionarios estatales; y con el despliegue de actos de represión, es que se ve "favorecido" para obtener más poder cuando ocupa la presidencia municipal, conjugándose así una "simbiosis" entre el poder económico y el poder político, donde uno se apoya del otro.

Así, el papel del cacique se torna importante en cuanto a que una buena parte de sus diversos recursos (económicos, materiales y humanos) los pone a disposición de los partidos políticos e instancias del poder estatal o local, que pueden favorecer sus intereses (Gutiérrez, 2001: 114-115).

Sin duda, los caciques (mestizos, en su mayoría, o personajes de origen indígena pero ladinizados) se convierten una pieza clave en los procesos político-electorales, pues lograron insertarse en los aparatos burocráticos a partir del manejo de los códigos y símbolos de la población amuzga, los cuales les permitían situarse en posiciones desde

donde podían incidir en la voluntad de los votantes (ya sea por la vía del convencimiento, la coacción, la generación del miedo o por la compra de voluntades).

Los procesos de elección constitucional -por medio del voto- desplazaron, casi por completo, los mecanismos de elección-deliberación comunitaria. Recordemos que en este escenario -acaparado por la cuestión partidaria/electoral-, el profesor Genaro Cruz Apóstol es nombrado por la Asamblea comunitaria para incursionar en el proceso electoral como candidato de un partido de oposición. Con la "derrota" del profesor bilingüe queda cancelada la posibilidad de acceder a los espacios de representación formal por la vía legal y normativa.

Las prácticas de corrupción e impunidad de los líderes priístas permearon -de alguna manera- las estructuras comunitarias, y mediante prebendas, amenazas o represión fueron minando la resistencia colectiva; aunque -vale decir- que prevaleció de forma soterrada el espíritu contestatario que distingue al pueblo *Nanncue Ñomndaa*.

De esta manera, las lógicas y dinámicas institucionales, partidarias y electorales, garantizaban que el poder político formal permaneciera en manos de las élites locales, que se encargaban de gestionar y administrar tanto las interlocuciones con los representantes del aparato Estado a nivel estatal y federal, como la gobernabilidad del municipio.

Lo anterior impidió -por un largo tiempo- que el pueblo *Nanncue Ñomndaa*, en su calidad de actor/agente colectivo, pudiera tener injerencia en los procesos de elección de sus autoridades municipales. Sin duda, el desarrollo de los procesos de carácter partidario-electoral -

viciados desde el origen- provocó una serie de fracturas en el tejido socio-político de Xochistlahuaca.¹⁸⁸

Sin embargo, tal como comenta don Agapito Valtierra:

Ya desde el ochenta empezamos a despertar para regresar a nuestro sitio. Pero retomar lo perdido ha sido un trabajo muy pesado. Buscamos juntarnos, platicar cómo hacemos y qué hacemos. La situación ya es muy diferente; los gobiernos ya son muy otros, asentados, "ordenados" y muy duros. Nos preguntábamos ¿qué podemos hacer? Y esto no se puede arreglar con un grupo de pocos interesados, de la noche a la mañana. Tuvimos que batallar, porque hay mucho disgusto, mucho inconforme (Entrevista con Agapito Valtierra, Julio de 2004).

Por supuesto, durante este período, a las mujeres se les vio como botín político de los partidos. Además, desde que las amuzgas se visibilizaron -para los gobiernos local y estatal- como un "sector" importante de la disidencia (dada su masiva participación en las movilizaciones contra el nuevo poder despótico), se empezaron implementar programas públicos de "apoyo" a las mujeres, mismos que fungieron como estrategia para dividir las, disuadirlas y desmovilizarlas.

En el marco de la reconfiguración del poder político que se estaba generando a nivel federal -no olvidemos que en este periodo quien gobierna el país es Carlos Salinas de Gortari-, se comenzaron a replantear las estrategias de control que oscilaron entre la represión y la cooptación. Los programas públicos fueron utilizados como base de las nuevas formas de vinculación con aquellas poblaciones a las que el partido de estado (PRI) decía representar.

El municipio de Xochistlahuaca no estuvo exento de los cambios de timón a nivel nacional, y en la medida en que se extendía la brecha entre las demandas sociales y las imposibilidades de los gobiernos para

¹⁸⁸ Por ejemplo, don Genaro Cruz Apóstol comenta que se sabe que "Cozoyoapan es gente de Chade, mientras que en Xochistlahuaca siempre hay más resistencia" (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

resolver dichos reclamos, se profundizaron también los mecanismos de represión y, en contraparte, se extendieron los recursos que a través de los programas sociales y de desarrollo (previamente descentralizados) llegaron directo a las manos de quienes se mantenían cooptados los circuitos del gobierno municipal. Con esos recursos se compraban votos -que perpetuaron las redes clientelares- y voluntades para intentar evitar todo tipo de protestas.

Doña Petrona, en una entrevista que le realizó Migue Ángel Gutiérrez, menciona que durante las movilizaciones de finales de la década de los noventa:

(Los gobiernos) enviaron mujeres, de la Secretaría de la Mujer, de Chilpancingo, para que vinieran a platicar con las mujeres que estaban en el platón, les vinieron a ofrecer qué es lo que necesitaba con la intención de desbaratar al movimiento. Y ahí fue donde la gente se empezó a dispersar. Empezaron a formar grupos de mujeres. Algunas de nosotras más que nada estuvieron en contra. ¿Cómo es posible qué tanto tiempo hay necesidad, que cómo en ese momento se les ocurre, ahora sí hay mucho para darles? Ofrecían créditos para formar panaderías, criar pollos, marranos, artesanías. Cuando me di cuenta que estaba haciendo eso, pues dije que no se podía violar lo que se estaba haciendo aquí, que era muy tarde para que vinieran a ofrecer, y que debajo del agua no podían hacer nada, que para eso había gente; y que además los Orientadores no estaban, muchas de nosotras no sabíamos, era un grupo muy pequeño que había aceptado, entonces lo que hicimos fue romper los papeles. Se anuló (Entrevista Petrona De Jesús Nieves, realizada por Miguel Ángel Gutiérrez, Xochistlahuaca, 18 de mayo de 199).

Sin duda, entre la segunda mitad de la década de los ochenta y la primera de los noventa se re-estructura la organización estatal y, en consecuencia, las agendas políticas del Estado y sus instituciones. La descentralización de los programas sociales y de desarrollo posibilitó – como hemos dicho- que llegaran importantes recursos económicos a los gobiernos municipales que -aunque etiquetados- fueron manipulados por los funcionarios y representantes electos.

La introducción de programas públicos específicos para la población femenina, se convierte así en una de las estrategias fundamentales para controlar a las mujeres. Por otra parte, en este periodo, las mujeres indígenas comienzan a figurar como *sujetos de interés público* para el Estado y sus representaciones regionales y locales, pero de ninguna manera se les llega a reconocer como *sujetos de derecho público*.

Si bien en este capítulo nos hemos propuesto -deliberadamente- centrar la exposición en la recuperación de los hechos asociados a las diversas movilizaciones contra el poder despótico en Xochistlahuaca y el lugar que dentro de éstas han tenido las mujeres -escudriñando sobre algunos tópicos de interés-, para finalizar nos parece pertinente hacer tres consideración que llegado a este punto demos explicitar.

Primero. Hay que decir que después de todas las experiencias vividas en la resistencia por detener o contener los embates desplegados por quienes sustentan el poder despótico institucional, se han venido minado, transformado y agrietado -de alguna manera- las formas de organización tradicional, por lo que ha sido complicado restaurar o -por el contrario- impedir algunas prácticas de participación políticas que se han venido arraigando entre la población.

El voto, el registro y la filiación a los partidos políticos fueron -y siguen siendo- prácticas que se articulan, chocan, tensan, con la lógica de reconocimiento y sostén asociadas a las dinámicas de representación/decisión comunitarias que se expresan en los sistemas de autoridad tradicional. Por ejemplo, para el profesor Genaro es:

...muy difícil de decir que vamos a vivir como antes, ya no vamos a votar, ya no vamos a registrarnos, eso es la idea que tienen algunos. Entonces es ahí donde nos dividimos...

Muy fácil decir a la gente que ya no vayan a votar, que ya no se registren con un partido. Ya esa mentalidad la tenemos muy fuerte, entonces a la gente no la podemos obligar, no podemos pelear con ellos porque son libres, ellos saben si quieren ir con un partido: PRD,

PAN o el PRI, es su problema. No podemos obligarlos que ya no vayan porque (también) son ciudadanos.

Ellos son los que vienen al palacio cuando hay reunión, ellos son ejidatarios y van a la Casa agraria, ellos son los que van al partido, entonces no podemos pelear con esas cosas. (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, julio de 2010)“

Segundo. Otro elemento a considerar es que aún cuando el movimiento entró en reflujo, la figura de “autoridades tradicionales” y los sistemas de representación pervivieron en medio de los cambios (aunque no con la fuerza que en otros momentos habían tenido). La creación del Municipio Autónomo de Suljaa’ representa un crisol en la ruta por la consolidación de un proyecto de pueblo, municipio, más justo y representativo de las poblaciones indígenas.

Las formas de trabajo que impulsaron las autoridades tradicionales - en el marco del nuevo proyecto/ejercicio autonómico- eran diversas y contaron con diferentes mecanismos para mantener informada a la gente sobre sus actividades, acciones y decisiones. De esta manera, como señala Don Genaro, se trabajó durante tres años:

Éramos cinco nosotros que estuvimos asesorando a los “señores”, o sea a la autoridad tradicional, porque había una autoridad educativa y otra de la salud, también otra de trabajo electivos, de seguridad también; no me acuerdo cuáles más, pero son como cinco carteras.

Nosotros éramos cinco personas asesorando a dos “señores”.

Por ejemplo, a mí me tocó de labor material. Te toca ver las casas, los edificios del pueblo, cómo los vas arreglar ahorita que ya empezó a llover si les falta techo, qué es lo que hace falta ahí.

Entonces asesorando a los “señores”, se convoca a la reunión ya para pedir la mano de la gente para ayudar. También sobre la educación, se visitaba las comunidades o la escuela, y se preguntaba cuántos alumnos tiene, si hace falta un maestro, a dónde vamos a solicitar ese maestro. En la salud, por igual, qué necesita tener médico, medicamento y todo eso.

Entonces cada uno de nosotros se encargaba de una comisión y eso de asesorar a los “señores”. Durante tres años estuvimos trabajando más o menos bien no en totalidad, pero por lo menos sí sabían los

señores qué hacer. Persona que se dedica a educación, esa es su comisión. La persona que le toca la cartera de la salud, también sabía qué tenía que hacer; pero tenían había sus sesiones también para informar (Entrevista con Genaro Cruz Apóstol, junio de 2010).

Sin embargo, también hay que decirlo, las estructuras tradicionales del poder comunitario no siempre pudieron generar propuestas de desarrollo viables que se tradujeran en acciones de impacto local o regional. La gente al principio había participado, pues sentía a la nueva estructura de representación colectiva como suya, pero la complejidad y la larga duración de la lucha -sin obtener los resultados esperados- había provocado que la población se desgastara y se desdibujara su permanente presencia en el proceso. Este es un dilema que no está resultado -hoy por hoy- en el municipio surita de Xochistlahuaca.

Tercero. La acción y participación de las mujeres en los diversos momentos/procesos que configuran la historia de lucha por su reconocimiento como pueblo *Nanncue Ñomdaa*, la defensa de sus derechos colectivos y al ejercicio de la autodeterminación (autonomía) de las comunidades situadas en Xochistlahuaca, es fundamental para la construcción del proyecto político autonómico que se estableció en la región en los primeros años de la década del 2000. Pues, sin duda, éste se ve sustentado en esas "otras" formas de entender el poder que las mujeres aterrizan en ejercicios políticos reales, desde horizontes que *no suponen constreñir al "otro"*. Y en ese constante "hacer", articulado a la protesta, se reclaman como sujetos políticos indígenas y femeninos. Sobre este último punto trabajaremos en el próximo capítulo.

Capítulo IV

Las arenas de disputa de los múltiples públicos

*Hablar de política sin hablar de vida cotidiana
es como hablar con un cadáver en la boca*

Frase de una manta del Colectivo *La Guillotina*, 1983.

Si bien en el anterior capítulo hemos intentado reconstruir los elementos relacionales entre la historia de las movilizaciones del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, los mecanismos de constitución y permanencia del poder político estatal, y las formas de subversión del mismo por parte de la población amuzga, en el presente apartado nos interesa ubicar los terrenos donde se posiciona la acción política de las mujeres amuzgas, reconociendo las tendencias y las otras lógicas en las que se engloban también las dinámicas de protesta contra el poder político despótico institucional.

Consideramos que para realizar esta tarea es preciso reconocer algunas inferencias que cruzan de manera fundamental esta investigación. Una de ellas nos remite a un problema en el que, hoy por hoy, están envueltas las Ciencias Sociales, nos referimos a los tipos de categorización que crean separaciones y distanciamientos abismales entre diversos ámbitos y/o dimensiones de la "realidad"; en este caso, representadas en las diferencias entre las dimensiones de lo *social* y lo

político, lo cual -a nuestro parecer- expresa no sólo confusiones y falta de claridad respecto a la complejidad y multiplicidad de los procesos que se viven en las sociedades rurales, sino un ocultamiento premeditado de otras narrativas que podrían reconocer la acción política de las mujeres indígenas desde lugares distintos a los que -con estas separaciones tajantes- orientan los debates de las Ciencias Sociales modernas y nomotéticas.¹⁸⁹

Evidenciar que se han establecido arbitrarias separaciones o distinciones (oposiciones) entre diversas dimensiones de nuestra realidad, nos lleva también a preguntarnos si los marcos conceptuales y -sobre todo- los parámetros de análisis explicativos que usan los científicos sociales no replican, por un lado, visiones que nos obligan a leer desde el legado etnocéntrico (europeo y estadounidense) las realidades rurales de nuestros países (a decir, desde la dicotomía *sociedades modernas vs sociedades arcaicas*), lo cual impide reconocer la particularidad histórico-cultural de los pueblos indios desde la específica dimensión geopolítica de las llamadas periferias -de las que somos parte-; y por otro, si esas categorías que dicotomizan y perpetúan ideologías -que no son para nada objetivas ni neutrales, por el contrario, se sostienen sobre la base de la matriz saber/poder-, posibilitan que ciertos grupos de poder justifiquen su lugar de dominación sobre poblaciones, colectivos, grupos e individuos, considerados inferiores, desiguales y/o subalternos, a decir, "sujetos" (individuales o colectivos) que nuevamente son cifrados desde la lógica de la feminización del "otro/a".

¹⁸⁹ Ciencias que, como sugiere Boaventura De Sousa Santos, mantienen el monopolio de la distinción entre la verdad y la falsedad. Véase: "Los desafíos de las ciencias sociales hoy", en: *Pensando el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina. 2009. Pp. 101-120.

Cabe entonces preguntarse si lo que prevalece en las Ciencias Sociales ¿no es, a caso, la continuación (o las secuelas) de los postulados que del siglo XVI -en adelante- justificaron la feminización de los indios y la indianización de las mujeres? ¿Estamos entonces ante renovados ejercicios discursivos (con evidentes directrices pragmáticas) que neo-feminizan a lo indo y a poblaciones históricamente subalternizadas?

También vale decir que, desde hace algunos años, académicos como Boaventura De Saousa Santos plantean que:

Los problemas teóricos que enfrentamos son los siguientes: cada vez resulta más claro que las teorías, los conceptos y las categorías que usamos en las ciencias sociales fueron elaborados y desarrollados entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX en cuatro o cinco países: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia. Entonces, las teorías sociales, las categorías y los conceptos que utilizamos fueron hechos sobre la base de la experiencia de esos países. Todos los que estudiamos en esos países nos dimos cuenta, cuando regresamos a los nuestros, que las categorías no se adecuan bien a nuestra realidad. El concepto de familia nuclear, el de burocracia, de Estado de bienestar no se dan del mismo modo en nuestra realidad. Por eso quizá podríamos pensar que necesitamos otros conceptos (De Sousa, 2009: 101).

Sin embargo, tal parece que todavía resulta necesario aludir a construcciones categoriales o teoréticas que se enmarcan dentro del legado occidental, sobre todo cuando se trata -como en este caso- de una tesis doctoral que se inscribe dentro de un programa universitario que exige ciertas convenciones y cánones de los que resulta casi imposible desembarazarse. Y como diría Martin Jay: "A pesar de toda la culpa que nos produce apelar a nombres célebres como un modo de legitimar lo que decimos, aún nos resulta virtualmente imposible prescindir de los nombres" (Jay, 2003: 314).

Si bien en este trabajo existe una clara apuesta por: a) formular una *otra* mirada para que el "hacer/vivir" de las mujeres amuzgas pueda ser

entendido desde "otros" lenguajes *políticos*; y b) visibilizar "otras" arenas que expresan dichos lenguajes y lógicas de la población amuzga; nuestra postura no pretende caer en esencialismos que desmeriten los aporte críticos de diversas teorías de origen europeo o estadounidense, simplemente queremos develar las cimentaciones jerárquicas y geopolíticas que atraviesa la "construcción del conocimiento", para que desde ahí podamos traer a cuenta (relacionando y fertilizando recíprocamente) nuevos conocimientos que se acerquen realmente a las "sujetas" de interés (que son a la vez sujetas sujetadas –a la estructura y superestructura- pero también sujetas protagónicas en su comunidades), y así se les reconozca desde los particulares lugares donde se configuran como *sujetos políticos femeninos indígenas*, bajo la especificidad de lo que significa tener piel morena y hablar lengua otomangue, lugar donde cobra sentido su grito de: *¡Nunca más un México -y un mundo- sin nosotras!!*

A manera de síntesis, con Rita Segato consideramos que:

La dificultad aquí sugerida es semejante a lo que surge como uno de los posibles corolarios de la lectura del ensayo "Identity in Mashpee" de James Clifford (1988), o de su artículo-reseña "On Orientalism" sobre el libro homónimo de Edward Said: si categorías substancializadoras –como *raza, tribu, etnia* y hasta *cultura*– tienen su génesis en un contexto de poder desigual y son instrumentalizadas por un grupo para oprimir a otro, si sus moldes son impresos sobre sujetos sociales para demarcar fronteras de diferencias, y así orientar discriminaciones, ¿cómo es posible que sólo por medio y a través de estas mismas categorías podamos contestar y revertir el fenómeno de la dominación?, ¿cómo es posible que los oprimidos, para defender sus intereses, tengan que caer siempre en la trampa de las categorías que el opresor generó para, justamente, transformarlos en un "otro"?, ¿será que estamos inexorablemente condenados al paradigma esencialista, a las identidades substantivas, que ora nos oprimen, ora prometen liberarnos? ¿Habrà liberación posible por esta vía? ¿Será que no existe alternativa? (Segato, 2007: 152).

En este trabajo apelamos al reconocimiento del quehacer político de las mujeres amuzgas, no por la vía de un acercamiento a los parámetros

(restringidos) que ofrece la noción de "actor social" o el constructo ciudadanía, sino desde la problematización misma de estas nociones a la luz de las apuestas epistémicas, políticas e históricas que llevaron a ciertas poblaciones e individuos, particularmente los indios y las mujeres, a *no* figurar como sujetos con capacidad de decisión, autodeterminación y autogobierno.

En buena medida este es el motivo por el cual se hace un recorrido por los discursos teológicos del siglo XVI, así como por los planteamientos de algunos pensadores liberales, pues sus postulados son derivativos y dan sentido al proyecto político y epistémico de la primera y segunda modernidad, respectivamente. Pero también son el punto de partida para realizar la revalorización de una de las nociones centrales que aquí utilizamos: la de sujeto político.

Retomar los postulados de los teólogos dominicos del siglo XVI y de los primeros teóricos modernos de la soberanía política, nos permitió revelar las lógicas y los esquemas que operan tanto en la discursividad y los criterios normativos de la ficción política de occidente, como en las estructuras jerárquicas que atraviesan las particulares posiciones de sexo-género, raza, etnia, clase, etc.

Sin embargo hay que decir que no ha sido fácil articular el debate de los primeros dos capítulos que componen este estudio con los apartados que hacen referencia a la experiencia situada de las mujeres amuzgas y del pueblo del que son parte, pues para tender los puentes se tornaba necesario hacer una revisión puntual de su historia (por lo menos a partir del periodo colonial), lo cual resultó prácticamente imposible por dos motivos:

- 1) existen lagunas importantes en las narrativas históricas del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca¹⁹⁰, producto -en buena medida- del proceso de conquista y colonización que impidió a los pueblos sometidos (poblaciones campesinas generalmente destinadas a ser "iletradas") que mantuvieran un registro -más allá de la memoria- de su historia, cosmovisión, ciencias, artes, resistencias, etc.
- 2) las propias dinámicas y los criterios de la investigación "académica" imponen (por tiempo y forma) establecer una delimitación temporal. Así que hemos tenido que plantear un rango de análisis temporal específico, a riesgo de dejar abiertos abismos insalvables.

Vale señalar que, pese a lo antes mencionado, fue en la cercanía y el acompañamiento de diversos procesos que se gestaron -en los últimos seis años-, tanto en la región de la Costa Chica como de la Montaña, que pudimos salvar e identificar algunas cuestiones que nos permiten atar ciertos cabos sueltos; sin embargo, hay que decirlo, son muchos más los elementos que quedan abiertos y desabrochados. Así, el trabajo de campo¹⁹¹ resultó fundamental, pues fue el lugar en donde se revelaron -ante nuestros ojos- problemáticas, encrucijadas y disyuntivas que nos obligan a ser poco concluyentes en este trabajo.

Por ejemplo, en la actividad de acompañamiento se tornó evidente que ciertas categorías de análisis (ampliamente socorridas en los trabajos de los científicos sociales y especialistas en la región) quedaban

¹⁹⁰ En este punto es preciso decir -que durante la primera etapa de la investigación- se hizo una búsqueda en el Archivo General de la Nación y los documentos encontrados fueron escasos. Además, la falta de experiencia en la búsqueda de archivos históricos limitó dicho ejercicio.

¹⁹¹ Cuando hablamos de *trabajo de campo* nos referimos más al proceso de acompañamiento que se realizó entre 2004 y 2011, que a un procedimiento previamente planeado a partir de una metodología específica.

fracturadas en el momento mismo en que se veían reflejadas en las experiencias, expectativas, historias, vivencias y realidades del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, evidenciando que muchas prácticas, mecanismos y dispositivos del hacer/pensar de las comunidades se escapaban de la furtiva mirada y racionalidad investigativa.

Recuerdo que en uno de los talleres realizado con mujeres amuzgas de la cabecera municipal y de algunas poblaciones vecinas, en febrero del 2006 cuyo objetivo era sistematizar la experiencia de participación de las mujeres a lo largo de las últimas tres décadas-, una de las primeras categorías que se nos fracturó fue la de ciudadanía.

Dentro de la metodología del taller estaba considerado, en un primer momento, realizar un ejercicio donde las participantes pudieran trabajar con las definiciones de algunas nociones centrales, como: *sistematización, participación y ciudadanía*. En esa ocasión, las participantes tradujeron a su lengua, el amuzgo, las dos primeras palabras. Una cosa que nos sorprendió es que en el ejercicio de "traducción" había también un ejercicio de "complementación" de dichas nociones, es decir, cuando se tradujeron al amuzgo se añadieron elementos relevantes que ampliaron la connotación de estas, en su acepción "original".

Al llegar a la categoría de ciudadanía nos topamos con que las compañeras no terminaban de re-conocer "que era eso de la ciudadanía". Por más que las facilitadoras del taller intentamos explicar el significado del concepto, recurriendo a ejemplos, definiciones, etc., había una inconveniencia que en ese momento (no fuimos capaces de leer y) nos impedía identificar los motivos por los cuales la noción de *ciudadanía* no era asible para las mujeres amuzgas.

Después de un largo y álgido debate –el cual se dio en amuzgo, para luego (quizá por cortesía) sintetizarlo a las facilitadores que no

hablábamos la lengua-, las participantes llegaron al acuerdo/conclusión de que esa palabra no se podía traducir a su lengua y que no existía ninguna otra que hiciera alusión a eso que nosotras llamamos "ciudadanía".

Fue hasta unos años después, en 2008, cuando haciendo parte del grupo de docentes de la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR),¹⁹² en la sede de Xochistlahuaca, pude entender, por un lado, por qué las mujeres amuzgas concluyeron -tres años atrás- que la noción de ciudadanía no podía traducirse desde sus parámetros no sólo lingüísticos sino ético-políticos; y por otro, que recurrir a dicha noción como el centro mismo de esta investigación nos mantendría internadas en los confines de una falsa disyuntiva.

En una sesión de trabajo con jóvenes amuzgos (hombres y mujeres) de Guerrero y Oaxaca, que cursaban el segundo módulo del Tronco común¹⁹³ de su formación profesional, surge nuevamente una reflexión que marcaría la ruta de los desplazamientos que tiempo atrás se habían producido.

¹⁹² "La Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur es el resultado del trabajo que las comunidades de los pueblos originarios del estado de Guerrero, México, emprendieron hace más de una década para dotarse de una educación a nivel superior que respondiera a su contexto y necesidades propias. De los vínculos establecidos entre académicos, movimientos sociales indígenas y afroamericanos, profesionistas, líderes sociales de las regiones y autoridades tradicionales de las comunidades, se desprendió un itinerario con el objetivo de crear una universidad pública pensada por y para los cinco pueblos originarios del estado de Guerrero: Me`phaa (tlapanecos), Nu savi (mixtecos), Na`mncue No`mndaa (amuzgos), Naua (nahuas) y afroamericanos. Fue durante el primer semestre del año 2007 que, a pesar de estar contemplada en el Plan de Gobierno del sexenio de Zeferino Torreblanca, el gobierno estatal, traicionando a los pueblos, optó por la instalación de otro proyecto y abandonó su responsabilidad con la UNISUR. Ante esta situación, los pueblos que siempre han obtenido el reconocimiento de sus derechos a través de largas luchas, decidieron impulsar con sus propios recursos el proyecto que era de ellos. Fue así que, aunque inaugurada formalmente el 9 de agosto de 2007, la UNISUR abrió sus aulas el 12 de octubre de ese año en tres sedes, de sus ahora cuatro: Cuajinicuilapa: Costa Chica. Zona afroamericana. Xochistlahuaca: Costa-Montaña. Zona amuzga. Santa Cruz del Rincón: Costa-Montaña. Zona tlapaneca y mixteca. Al año siguiente se abrieron cursos en la sede Xalitla: Norte Alto Balsas. Zona nahua" (<http://www.unisur.org.mx/index.html>, 1 de octubre de 2011).

¹⁹³ Primer año de su formación profesional a nivel Licenciatura.

Como parte de la propuesta formativa de la UNISUR, en el módulo II, los estudiantes debían trabajar en tres niveles de análisis (las cuales formaban parte la apuesta metodológica del programa formativo de este proyecto de educación autonómica), nos referimos a las dimensiones que aluden al *sujeto*, al *contexto* y al *proyecto*.

Desde el primer módulo (con base en el debate sobre la idea de *sujeto sujetado* y *sujeto protagónico*, que se abordó a raíz de una conferencia impartida por Gabriel Medina Carrasco, en ese momento también integrante del equipo docente) habíamos venido trabajando con temáticas asociadas a la configuración de los sujetos indígenas-campesinos-amuzgos, y a la idea de *comunidad*.

En una de las dinámicas de reflexión grupal, los estudiantes realizaron un ejercicio de análisis situado, y discutieron la noción de "sujeto" considerando la dimensión contextual y los proyectos que han estado en juego en la propia configuración de la comunidad amuzga en diversas épocas.

Como resultado de los trabajos, una de las jóvenes originarias de Xochistlahuaca, Heide Martínez Fidel, -siendo vocera de su equipo- en plenaria explicó a qué se referían con la idea de "sujeto" y luego lo tradujo al español, refiriendo que "sujeto es *la persona o personas (campesinas) que se hacen en la comunidad y que, a su vez, hacen a la comunidad y a la Asamblea*".

Con esta traducción/definición comprendimos que la dicotomía individuo/comunidad resultaba ser una falsa disyuntiva, pues hay una suerte de (*¿complementariedad?*) o alimentación recíproca entre el individuo y la comunidad. En este sentido, la noción de ciudadanía (que alude a una condición estrictamente individual del "sujeto de derecho"), no podía tener traducción al amuzgo, justo porque desvincula y antagoniza dos dimensiones que las mujeres indígenas que participaron

en el taller de 2006 no podían disociar: la individual y la colectiva; siendo esferas que –pese al intento de separarlas- se encuentran en mutua articulación que cobra sentido a la luz de los procesos y los recursos históricamente construido por la comunidad indígena del Oriente de la Costa Chica.

Esto nos obligó a buscar otros marcos referenciales (que, incluso, ponen en cuestión la noción de ciudadanía), así como recurrir a las propias interacciones político-sociales de la población del municipio amuzgo de Xochistlahuaca para entender –de un modo más profundo- las formas de participación política de las mujeres indígenas. Pero no sólo eso, hubo que forjar una mirada desinhibida que se arriesgara a abandonar viejos “límites” para ver las porosidades y filtraciones que traspasan las líneas fronterizas de las construcciones dicotómicas, pues como dice Carole Pateman: “(e)l significado del “individuo” permanecerá intacto en la medida en que las dicotomías (...) entre natural/civil, privado/público, mujer/individuo –y sexo/género- permanezcan también intactas” (Pateman, 1995: 308).

A raíz de algunos hechos, como los antes narrados, el proyecto de investigación tuvo que ser reformulado y hasta abandonado por largo tiempo para que pudiera madurarse. Inicialmente se había planteado reconocer y analizar los procesos de *participación política* de las mujeres amuzgas, retomando el concepto de *ciudadanía de género* que Shamin y Sever nos ofrecían, pero los descalabros que nos llevamos al asomar la nariz por tierras sureñas nos forzó a echar atrás esta apuesta.

Por supuesto, una de las rutas comunes para encontrar certezas (a la que recurrimos, con frecuencia, los estudiantes de posgrado) fue realizar una búsqueda de los trabajos escritos (tesis, libros y publicaciones) sobre el lugar de interés, Xochistlahuaca; pero conforme se exploraba la literatura existente también se profundizaron las dudas y las angustias.

En los múltiples estudios que revisamos sobre la organización colectiva de la población de Xochistlahuaca, Guerrero, o de las mujeres amuzgas, a las compañeras indígenas se les asigna el lugar de *sujetos sociales o económicos* emergentes, con lo cual se tiende a mirarlas sólo en el papel de (re)productoras de la sociabilidad comunitaria o, mejor aún, como un grupo de interés que no define una serie de demandas políticas sino que negocia con otros grupos de interés, que sí son reconocidos como políticos.

Así que otra de las preguntas que deambuló como fantasma, mientras se fue fraguando esta investigación, era: ¿por qué en los diversos estudios no se les reconoce a las mujeres amuzgas como sujetos políticos, aunque sí se les atribuya la condición de actoras sociales, recurriendo a referentes explicativos que no emanan o refieren a la propia experiencia históricamente significativa del pueblo *Nanncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca?

Creemos que uno de los problemas presentes en los trabajos que se han realizado sobre las movilizaciones del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, es que se tiende a "cercar" (acorrallar) la acción/participación de las mujeres indígenas al lugar exclusivo de "lo social", sin reconocer que lo social implica también una dimensión/acción profundamente política, lo cual –desde nuestro particular punto de vista- tiende a despolitizar el lugar de intervención de las mujeres.

En buena parte de las investigaciones antropológicas y sociológicas hay una suerte de separación entre la noción de sujeto social (con capacidad, incluso, de movilización) y de sujeto político (que puede presentar y representar alternativas). Esto se debe, en gran medida, a que no se reconoce que en lo colectivo-cooperativo y lo "social" se han encarnado formas de quehacer político, con frecuencia radical, que

fractura las lógicas binarias y normativas del poder político emanado de la apuesta moderna liberal.

Consideramos que la masiva participación de las mujeres en las movilizaciones que se desarrollaron a partir de 1979, ha tendido a la politización del espacio público-social, constituyendo un referente fundamental en los posteriores procesos autonómicos que se desarrollaron en la región.

Es por ello que en este trabajo sostenemos que las mujeres indígenas amuzgas se han constituido como sujetos políticos (no sólo sociales), en la medida en que han apelado a formas específicas de quehacer/vivir que, por un lado, politizan el espacio social, colectivo y comunitario; y, por otro, evidencian la multidireccionalidad de las prácticas socio-políticas que se ponen en juego cuando se enfrentan a los terrenos del dominio despótico institucional.

A continuación, pondremos al descubierto algunas de los planteamientos que nos llevan a esta conclusión.

4.1 ¿Espejos rotos o confusiones teóricas?

Otra mirada para entender la participación política de las mujeres amuzgas

De todos los aspectos que hemos abordado con anterioridad, en este apartado queremos ahondar sobre aquellos elementos que nos permitan entender los complejos procesos de participación y acción política de las mujeres amuzgas, lo cual exige -quizá- abandonar construcciones fijas e inamovibles para abrir otras posibilidades y enfoques.

Sabemos que entre las feministas occidentales el debate sobre la subordinación de las mujeres se ha enmarcado en el problema de la distinción entre la esfera pública y la privada:

Esta línea reflexiva se ha convertido en uno de los nodos centrales en las aportaciones del feminismo contemporáneo, en la medida que permite ubicar en la disociación entre la esfera de la necesidad (ámbito privado/doméstico) y la esfera de la razón (ámbito público), la línea divisoria entre los espacios de la subordinación y la libertad. En este sentido, mientras lo privado/doméstico es el espacio que se asigna a las mujeres (porque representa el reino de la necesidad, a decir, de la reproducción), el de la razón (o sea, de la producción) es asociado al espacio público ocupado por los hombres (Ochoa, 2005: 162).

Pero, tal como sostuvimos en el trabajo que lleva por título: *Buscando la tierra llegamos. Territorio, espacio, múltiples públicos y participación política de las mujeres en el municipio de Calakmul, Campeche*, para diversa teóricas feministas (particularmente las estadounidenses¹⁹⁴), la dicotomía público/privado corresponde más que a la realidad concreta a una construcción ideológica y valorativa.

Si bien, la división del ámbito público y privado explica parcialmente la condición de desigualdad de las mujeres frente a los varones (la cual terminan por asignar a las mujeres espacios y roles que han quedado fuera de la dimensión de lo "político"), también es cierto que –como señalamos en el apartado anterior– constriñe la mirada a viejos límites que no arroja luces sobre los sistemas de desigualdad y jerarquización que se ven atravesados por los procesos de feminización, racialización y colonialidad que –como explicamos en el primer capítulo– configuraron las realidades de Nuestramérica.

En este sentido, sostenemos que leer los procesos de participación, acción y deliberación política de las mujeres amuzgas –exclusivamente– desde la perspectiva que nos ofrece la oposición público/privado, impone fronteras clasificatorias que restringen la posibilidad de mirar a las

¹⁹⁴ Ver Molina Petit, 1994. *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos. España; C. Gould (comp), 1983. *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa, NJ, Rowman and Allanheld; L. Nicholson "Feminist Theory: The Private and The Public"; y Pateman, Carole, 1995. *El contrato sexual*. Anthropos/UAM-I. España.

mujeres indígenas desde otros lugares que posibilitan su reconocimiento político.

Recordemos que en el medio rural (pero no sólo en este), la producción para el ámbito público se forja también desde los espacios privados y/o domésticos. Por ejemplo, en el caso de Xochistlahuaca, los trabajos de producción de artesanía textil que realiza un porcentaje importante de mujeres amuzgas (en la oscuridad de la dinámica del "hogar") se traduce en ingresos económicos primordiales para la subsistencia familiar y hasta comunitaria.

Por otro lado, la acción que se denomina privada (relativa a la re/producción de la vida de los integrantes de un núcleo familiar o colectividad) se ha desarrollado también en espacios públicos que se constituyen en foros de intervención social -como son las cooperativas artesanales, las comisiones escolares, los grupos trabajo de la iglesia o las asociaciones locales, etc.). Por tanto, la escisión entre el ámbito de lo público y lo privado, expresamente planteada por una vertiente de las teóricas feministas (norteamericanas y occidentales), en lo concreto, se encuentra mediada por otras esferas de lo social que no son consideradas, ni reconocidas, por una buena parte de estas teóricas.¹⁹⁵

Lo anterior no significa -de ninguna manera- que se reconozcan las contribuciones de la población femenina a la vida comunitaria, colectiva o familiar, desde un lugar de valoración positiva; por lo general se les ubica como aportes suplementarios, lo cual, por cierto, tiende a desconocer la capacidad creadora (del "poder hacer") de las mujeres.¹⁹⁶

Pese a esto -que no es menor-, consideramos que en las comunidades rurales, y particularmente en Xochistlahuaca, el espacio público de intervención social es una de las esferas donde las mujeres

¹⁹⁵ Al respecto, véase: Karina Ochoa, 2005, *op cit.*

indígenas desempeñan importantes actividades que, sin duda, responden a los roles atribuidos por su condición de sexo-género (que no deja de ser un determinante sociocultural para que ocupen, o no, ciertos espacios y foros públicos diferenciados; es decir, que los espacios colectivos disponibles se constituyen en esferas públicas de intervención que incorporaron o excluyen a las mujeres).

En Xochistlahuaca, como en muchas comunidades rurales con fuerte arraigo indígena, el espacio *público* de intervención *social* representa la esfera donde se organiza la vida comunitaria; es decir, es el ámbito donde "se norma y sanciona, en un sentido amplio, lo que *imaginariamente se percibe* como concerniente a la colectividad" (Serret, 2001: 89). Esto, en la medida en que los espacios de lo público *institucional* (referidos a las instancias de carácter estatal), generalmente han estado restringidos a la población indígenas; no olvidemos que -durante mucho tiempo- fueron los integrantes de la oligarquías locales (casi siempre mestizas) quienes monopolizaron los espacios de representación gubernamental.

Aunque -como hemos señalado con anterioridad- también es cierto que en el caso de Xochistlahuaca, desde antes de la década de los setenta, las poblaciones indígenas tendieron a construir mecanismos de *bilateralidad* que les garantizaba, por un lado, la interlocución con las representaciones -tanto institucionales como unipersonales- del Estado nacional (en los espacios de lo que denominamos *público político institucional*); y, por otro, la permanencia y salvaguarda de sus "tradiciones" y "costumbres", a decir, sus formas de organización colectiva (desde los espacios de lo designado como *público social*).

¹⁹⁶ Este, por supuesto, no es sólo un problema que se construye a las lógicas comunitarias también trasciende al espacio académico.

Estas dinámicas -a las que hacemos referencia- tienen sus antecedentes en la época Colonial. No son pocos los registros documentales (principalmente cartas dirigidas al Rey de España) que muestran la ruta que asumieron diversas comunidades originarias: primero, reconocer la autoridad del Rey para, luego, pedir al Soberano limitar y contener el poder despótico más inmediato: el de los encomenderos que ponía en riesgo la propia supervivencia de las poblaciones indígenas.

Pero, volviendo al tema que nos ocupa, queremos decir que el espacio de actuación pública de las mujeres amuzgas se proyecta, fundamentalmente, en la esfera de la intervención social, o sea, en *lo público social*; y el acceso a la vida pública depende del tipo de foros abiertos en el terreno de lo social para su participación.

Sin embargo sería ingenuo pensar que por el sólo hecho de no estar -exclusivamente- circunscritas al ámbito privado/doméstico -sino participar de ciertos foros del espacio público-, entonces quedan incluidas en los espacios de deliberación y decisión comunitaria. Como sabemos, uno de los grandes problemas en las sociedades rurales (y no rurales) es que las mujeres no siempre tienen cabida en los espacios deliberativos donde se gestiona, produce y generan los acuerdos de los colectivos de los que también son parte-como las asambleas comunitarias-, o lo hacen desde posiciones subalternizadas que les impide posicionarse como sujetos con derecho a la interpelación. En este punto es preciso señalar que:

(en) la esfera de *lo público social* (también) se institucionalizan exclusiones-inclusiones que permiten a los hombres transitar libremente en el ámbito de *lo público* y adscribirse -de forma exclusiva- al espacio... de lo público por excelencia: *el político*; mientras se instauran restricciones que destinan a las mujeres a un espacio específico de lo público no-formal..., con lo cual, se instituye una nueva desigualdad entre hombres y mujeres (Ochoa, 2005: 180).

Recordemos que hasta antes de la instalación del Municipio Autónomo de Suljaa', las mujeres no formaban parte de los espacios o tribunas de decisión y deliberación tradicional (llámense Consejo de Ancianos, Consejo Supremo Amuzgo, etc.), fue hasta 2002 que doña Florentina López de Jesús, reconocida artesana textil e integrante y lideresa de la Cooperativa "La Flor de Xochistlahuaca", se integró como parte de las autoridades tradicionales autónomas.

Lo anterior no resulta menor, pues a las mujeres indígenas -en sus propias comunidades- no siempre se les reconoce como "sujetos productores de un ejercicio político referido a la representación y el (auto)gobierno, el cual es (un) ejercicio legítimamente reconocido (sólo a los) agentes políticos (varones)" (Ochoa, 2005: 180-181).

Aun cuando podemos reconocer que en la práctica política de muchas comunidades indígenas se expresan sistemas menos arbitrarios -o más igualitarios- en la toma de decisiones, lo cierto es que esto no ha impedido que se sigan reproduciendo desigualdades de orden socio-económico, de género, raza o adscripción étnica, entre otras. En Xochistlahuaca; por ejemplo, la jerarquización por condición étnico-racial no sólo atraviesa la relación desigual entre amuzgos y mestizos, sino que está marcada también por la diferenciación jerárquica entre amuzgos y mixtecos, amuzgos y nahuas, o amuzgos de la cabecera y amuzgos de las comunidades (los segundos siempre considerados ciudadanos de cuarta categoría).

Por supuesto, esto no sólo responde a las lógicas que se mueven internamente en las comunidades, sino -como hemos sostenido hasta ahora- a una larga historia de colonialidad externa e interna que configuró el crisol de los Estados nacionales en Nuestramérica pero

también (desde un acercamiento más microcelular) a los individuos y a sus comunidades intra-nacionales.

Evidentemente, desanudar estas cuestiones nos llevaría más páginas y más tinta, por lo que ahora nos limitaremos a desmenuzar los hilos que cruzan los tejidos de la protesta y la resistencia en donde el papel de las mujeres fue más que fundamental, para lo cual recurriremos a una suerte de categorización de las múltiples esferas de lo público porque creemos que puede ayudarnos a responder una de las preguntas que articulan la tesis central de esta investigación: ¿cómo es que las mujeres amuzgas se constituyen en nuevos sujetos políticos femeninos?

4.1.2 De lo *público social* a lo *público político* en el pueblo *Nanncue Ñomndaa*

En diversas comunidades rurales -mayoritariamente indígenas- es muy clara la existencia de múltiples dimensiones de lo público. En el caso de Xochistlahuaca, Guerrero, por lo menos vislumbramos tres esferas de lo público que categorizamos de la siguiente manera: la esferas de *lo público social*, de *lo público socio-político* y *lo público político institucional*.

La primera nos remite a los ámbitos de participación tendientes a la acción colectiva donde se interviene/delibera sobre asuntos de interés común y organizativo de la comunidad; por ejemplo, las cooperativas artesanales, las comisiones escolares, de la iglesia, y los grupos conformados para aterrizar los programas públicos de salud, educación, etc.

La segunda se refiere a los espacios relativos a la deliberación y resolución comunitaria, tendientes a la acción colectiva frente a una autoridad legalizada, en cuyos foros se regulan los asuntos referidos a una doble interlocución: con el poder político formal (llámese Estado) y

con la comunidad; por ejemplo, la Asamblea, el Consejo de Ancianos, el Consejo de autoridades comunitarias, etc.

Y la tercera representa el espacio "egregio" de la *política formal* y del ejercicio del gobierno legal, es decir, de la representación institucional y burocrática; por ejemplo, a alcaldía, el cabildo, etc.

Estas esferas de lo *público social*, lo *público socio-político* y lo *público político institucional*, representan ámbitos de actuación donde se proyectan diversas concepciones de poder y de participación política; o sea, que:

- a) En la esfera de lo *público social* el poder se concibe como una situación de no dominio¹⁹⁷, es decir, el poder es entendido como un proceso de deliberación/acción que descansa sobre el intercambio y la solidaridad; *no supone constreñir al otro*.
- b) En la esfera de lo *público socio-político* el poder se define como una situación *comunicativa*¹⁹⁸ que "se alcanza mediante la *persuasión*, por medio de la cual intento que el otro/a acepte mis argumentos, en un debate (...), en el transcurso del cual se forman y clarifican las opiniones" (Sánchez, 2001: 50-51), por tanto, la acción social -en esta esfera de lo público-, corresponde "a la capacidad humana, no simplemente de actuar, sino actuar concertadamente" (Arendt, citada por Karina Ochoa, 2005: 167).
- c) En la esfera de lo *público político institucional*, la idea de poder es percibida desde una posición más cercana al concepto weberiano de dominación,¹⁹⁹ es decir, en esta esfera se incorporan elementos

¹⁹⁷ Véase concepto el poder de Hannah Arendt, en: Sánchez, 2001, *op cit*.

¹⁹⁸ "El concepto comunicativo frankfurtiano vincula lo político a un ejercicio de poder concertado en cualquier ámbito que ocurra, no necesariamente en los ámbitos formales por los que transcurre la 'política formal'" (Sánchez, 2001: 51).

¹⁹⁹ Para Max Weber el "*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. (En cambio,) Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas." En este sentido, el

de la racionalidad instrumental (weberiana) en el sentido de garantizar la obediencia de los integrantes de la colectividad sobre mandatos que tienen como fin imponer o mantener un orden vigente. En este caso, la acción social se orienta a "la *representación de un orden legítimo*" (Weber) (Ochoa, 2005: 168).

A raíz de lo expuesto intentaremos ilustrar, de forma muy general, cómo es que las mujeres amuzgas se fueron constituyendo en *sujetos políticos*, considerando, por un lado, que su acción/participación en las diversas movilizaciones promovió porosidades, filtraciones y fracturas en los espacios "excelsos" de la acción pública política, es decir, de lo *público socio-político* y lo de *público político institucional* (donde los varones aparecía como *sujetos* únicos y privilegiados hasta antes de que entrara en escena Josefina Flores); y, por otro, que en su hacer/acción articulado a la protesta, se reclaman como sujetos productores de un ejercicio político con una específica forma de entender el poder.

Como se puede ver a lo largo de este trabajo, las mujeres amuzgas tienen un amplio despliegue en el espacio de lo *público social*. Y con la participación que asumen, desde 1979, en las diversas movilizaciones contra la imposición y el poder despóticos de los caciques locales, se evidencia que su capacidad de acción *socio-política* en este espacio (que no se consideraba para el "quehacer" político), da un nuevo sentido a su vínculo con la comunidad-colectividad.

Al espacio de lo *público social* no se le conoce como un espacio productor de lo político, en la medida en que es visto como el *adentro* de la espacialidad socio-comunal, y, por tanto, se le despolitiza. Pero las mujeres amuzgas -a partir de la década de los setenta- empiezan a

concepto de poder para el autor, es "sociológicamente amorfo", mientras que el concepto de *dominación* tiende a "ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un *mandato*

politizar ese espacio del *adentro* en el que se desarrollan con papeles fundamentales, generando grietas en las fronteras entre lo público social y lo público político.

Como no hay espacialidad sin sujetos que la produzcan, el espacio de lo público social es también en un ámbito de reconocimiento de los sujetos y de su condición de existencia en lo social/comunitario. En este sentido, cuando nos referimos al hecho de que las mujeres amuzgas –en los procesos de acción/protesta/movilización- politizaron el espacio *público social*, lo que queremos decir es que no sólo se asumen en el lugar de la (re)producción de la sociabilidad comunitaria sino también en el lugar la generación de alternativas para la organización colectiva. Es decir, apela a formas específicas de quehacer/vivir que desprivatizan el espacio social, colectivo y comunitario.

Y es justamente en este proceso de politización del espacio *público social* que las mujeres amuzgas se constituyen como nuevos sujetos políticos femeninos, y ponen sobre la mesa una idea de poder que descansa sobre los intercambios y solidaridades, por lo que –como dijimos anteriormente-, este *no supone constreñir al "otro"*, es decir, no es un *poder sobre otro* sino un ***poder para algo***.

Lo anterior rompe con la unilateralidad y verticalidad del *poder político institucional*, que reclama obediencia de los integrantes de una colectividad nacional ante los mandatos del soberano –llámese Estado-, y que tienen como finalidad última salvaguardar el orden establecido. Por tanto, esa "otra" lógica que apela a la idea del *poder para algo*, nos remitiría –como diría Foucault- a una dimensión horizontal y multidireccional de las relaciones entre "sujetos" que, además, *se hacen en y hacen a la comunidad*.

sea obedecido" (Weber, 1987: 43).

Ahora bien, regresando al caso de las mujeres indígenas del pueblo *Nanncue Ñomndaa*, lo que toca decir es que en su calidad de *nuevos sujetos políticos femeninos* no necesariamente se reconocen desde los referentes, parámetros y valores éticos-normativos que impone la institucionalidad estatal, derivada del proyecto civilizatorio colonial-moderno; por el contrario, nos atrevemos a sugerir que la calidad de *sujeto político femenino indígena* es irreductible a los criterios internos de legitimación del Estado moderno liberal.

Dicho todo lo anterior, también sostenemos que la lucha que las mujeres amuzgaz entretejen, configuran y concretan desde los años setentas, representa el referente fundamental del actual proyecto autonómico²⁰⁰ del municipio amuzgo de Xochistlahuaca, dado que: a) al politizar el *espacio de lo social* -que ha sido "privatizado" por el proyecto sostenido por los Estados modernos liberales-, incorporan al hacer/vivir una dimensión ética política de re-conocimiento de la otredad; b) establecen/proponen una forma de *poder* que se asocia al hacer/actuar (**poder para algo**) y no un *poder* para dominar (**poder sobre otro**); y c) en la medida que no puede haber un **SUJETO** individual sin una práctica colectiva, ni una práctica colectiva sin sujetos, se desquebraja la falsa disyuntiva individuo/colectivo. Así pues, la apuesta que se vislumbra en la acción pública política de las mujeres amuzgas no es menor.

Llegado a este punto no es posible mantener los planteamientos expuestos con anterioridad sin aludir a una tema central que -por razones de tiempo- no podremos desarrollar con mayor profundidad en

²⁰⁰ Pero este no es el único caso. Uno de los eventos que antecede la irrupción del EZLN es la primera revolución zapatista -es decir, la de las mujeres-, de la cual emana, el 8 de marzo de 1983, Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas, que "(c)ristalizaba el trabajo de diez años de conciencia, consultas, debates" (Rovira, s/f: 225). En el libro que lleva por título: "Zapata vive", Guiomar Rovira cuenta esta historia desde la propia voz de sus protagonistas. Véase: Guiomar,

esta investigación, nos referimos a la dimensión ético-política propiamente india(s),²⁰¹ la cual figura como base primordial de la lectura del mundo/vida de los pueblos "originarios" y pasa por una moralidad de la protesta que se ha construido -y reconstruido- históricamente en los últimos quinientos años, desde la cual (a partir de la propia condición feminizada y subalternizada del ser "indios/a") se subvierte el orden establecido donde el "otro/indio(a)" queda negado(a) y sepultado en su racionalidad (y códigos sociales y políticos).

En este sentido el "nos/otros" postulado por la ética política amuzga que las mujeres pusieron al descubierto, plantea necesariamente (re)conocer la dignidad del "otro" desde el lugar mismo donde se constituye en un "nos/otros".

Por eso creemos que hay que estar atentas a lo que -desde el "nos/otras" se va perfilando en los sures más infinitos de Nuestramérica, pues son en estas coordenadas donde se pueden buscar y encontrar alternativas al despotismo global que se ha encargado de privatiza la totalidad de la vida.

Rovira, s/f. *¿Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Virus Editorial. Barcelona.

²⁰¹ La ética política *propiamente* india(s) es una arista de análisis que vale la pena profundizar, pues consideramos que esta imprime la experiencia que lleva a diversos pueblos indios -desde la década de los noventa- a formular la demanda de reconocimiento como sujetos colectivos de derecho, de derecho al disfrute de sus tierras, territorios y recursos naturales y culturales; a la autodeterminación, es decir, la autonomía.

A manera de conclusión:

Desde el lugar de los recuentos para no perder la memoria

Tal como se anunció en la introducción, en el presente apartado se formulan algunas ideas en torno a las nociones centrales que desarrollamos a lo largo del este documento, tales como: la *feminización de lo indio*; las limitantes y novedosos enfoques del concepto de *ciudadanía*; la *politización de los espacios sociales* por parte de las mujeres amuzgas; la (re)conceptualización del *Poder* (para algo) desde su ejercicio en los espacios de lo *público social* y en la movilización contra los poderes despóticos, caciquiles e institucionales, en la región de la Costa Chica, también llamada Costa-Montaña.

A continuación esbozamos algunas reflexiones que ayudan a la comprensión de dichos planteamientos y al establecimiento de las conexiones que existen entre ellos:

- 1) Las perspectivas revisadas en el primer capítulo nos ayudan a postular el debate sobre la feminización de lo indio -en su articulación con los procesos de racialización de las poblaciones colonizadas-, entendido como un elemento consustancial de la colonialidad paneuropea y del *Ethos* colonial moderno, condición que persiste -desde nuestra perspectiva- en las dinámicas contemporáneas del poder político estatal y paraestatal; en la visión (hegemónica) sobre el espacio público y las condiciones

prácticas de acceso a éste; en las maneras como se establecen los ordenamientos del "derecho" positivo (desde el momento que se comenzaron a perfilar en el discurso de los teóricos de liberalismo clásico y hasta nuestros días); en la forma como se dota de sentidos a las nociones de "sujeto" y ciudadano/a, en equivalencia con la de "Humano" del siglo XVI.

En este sentido consideramos que en la revisión de los tres teólogos dominicos: Sepúlveda, Las Casa y Vitoria, realizada en el primer capítulo, se esbozan las bases mismas del proyecto civilizador occidental. Pero, particularmente, en los paralelismos y dicotomías planteadas por Ginés de Sepúlveda (amo/esclavo; español/indio; adulto/niño; varón/ mujer; humano/animal; que equivalen a decir que a) el indio es el *Otro*-infante *feminizado*-diferente e inferior, y que b) el español es el *Yo*-adulto *varón*-igual y superior) se encuentra los presupuestos éticos y categóricos que niegan al indio su calidad de "sujeto" con plenos derechos.

Las bases del proyecto perfilado por los teólogos del siglo XVI, siguen vigentes y no están tan distantes de nuestras realidades más inmediatas. En las actuales sociedades Nuestramericanas se siguen generando procesos de neo-feminización que, por un lado, excluyen/niegan a ciertos grupos y poblaciones la posibilidad de acceder al constructo "sujeto" y –por tanto- al ejercicio pragmático de la autodeterminación, la autonomía y el derecho a rechazar la tutela de quienes se abrogan el carácter de "civilizados", llámese Estado, imperio o líder político y económico, etc.; y por otro; destinan a todas éstas poblaciones (no sólo a los indios y a las mujeres) a un trato marcado por la violencia *misógina* y

genecida,²⁰² por el sólo hecho no cubrir con los (pre)requisitos de la pretendida "humanidad" andro-eurocéntrica,

Y es que, como diría la feminista hondureña Breny Mendoza, Latinoamérica ha entrado "de nuevo en los designios imperiales de Occidente por la puerta de atrás, esta vez como zona por reconquistar, recolonizar, e incluso por re-evangelizar" (Mendoza, 2008: s/p).

- 2) Los Estados latinoamericanos son herederos del pensamiento y los procesos históricos coloniales, pero también los son –por continuidad y correspondencia– de los principios contractuales del liberalismo, mismos que los ordenan y configuran normativamente. En este sentido, las narrativas que feminizan a las poblaciones dominadas (como las mujeres y los indios), siguen siendo consustanciales en la configuración de los Estados nacionales de Nuestramérica y en los modelos de las "democracias" vigentes.

Sin duda, los Estados poscoloniales oficializan un sistema de derecho homogéneo que valida –con el paso del tiempo– una noción (acotada) de "ciudadanía", que promovió la imposición de una sola cultura nacional.

Por supuesto, lo anterior tiene una línea de continuidad con los postulados de los teóricos iusnaturalistas que –quizá sin pretenderlo– justificaron/ratificaron –nuevamente– la exclusión de las mujeres (y las poblaciones feminizadas) del espacio "civil" o político; situación que hoy se ve acompañada de procesos de *privatización*

²⁰² Rita Segato desarrolla un planteamiento absolutamente esclarecedor sobre esta violencia en: *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina. 2003.

*de la vida pública*²⁰³ (como nuevo mecanismos de control y subordinación).

Por todo ello -y por las razones expuestas en los capítulos segundo y cuarto-, evitamos recurrir a los marcos referenciales que nos ofrecen las teorías sobre la "ciudadanía" para abordar el problema de la participación política de las mujeres indígenas amuzgas, pues ésta categoría -en su sentido moderno- nos remite a la falsa dicotomía entre lo público y lo privado, sobre la cual -aseguran diversas teóricas feministas- se sostiene la exclusión de las mujeres del espacio de lo político.

- 3) Para el caso puntual de Xochistlahuaca hay que señalar que los conflictos desatados -a partir de la década de los setenta- están estrechamente asociados a la pugna y confrontación entre dos lógicas de representación política y social: a) la referida a las formas de elección-deliberación comunitarias, y b) la que responde al sentido de la "democracia" liberal normativa que el Estado mexicano fue imponiendo. Sin duda, el sistema gubernativo e institucional impuesto por el Estado-nacional tuvo importantes implicaciones en las dinámicas de toma de decisión comunitaria-aunque las estructuras tradicionales nunca desaparecieron por completo-, ya que generó un proceso de burocratización de lo político que se tradujo en estrategias clientelares, corporativas y caciquiles, potenciando el despotismo y una violencia desmedida. Como se puede deducir del ejercicio reflexivo que realizamos previamente, los procesos de neo-feminización encuentran tierra fértil en los contextos de violencia y caciquismo, pero su

²⁰³ Al respecto de la *privatización de la vida pública* en el marco de las dictaduras militares en América Latina, véase: Breny, Mendoza, 2008. "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina", en: García de León, María Antonia (Comp), *Rebeldes ilustrada (La otra transición)*. Anthropos. España. Pp. 61-75.

contraparte se expresa en la moralidad de la protesta y el agravio movilizador del que las mujeres hicieron uso para resignificar políticamente su capacidad de "hacer/vivir". No está de más decir aquí que las mujeres se constituyen como sujetos políticos en las prácticas sociales, culturales y de protesta; y es desde allí donde se pueden observar las diversas formas, dinámicas, espacialidades y dimensiones que ponen de relieve una idea de un *Poder* que *no supone someter al "otro"*. Esto fractura, por un lado, la jerarquía del *poder político institucional*; y por otro, ubica al espacio de lo *público social* (en donde las mujeres despliegan buena parte de sus acciones) como un espacio donde también se puede generar lo político: Es decir que las mujeres amuzgas de Xochistlahuaca politizan ese espacio, rompiendo las lógicas dicotómicas que separan lo público social de lo público político.

Por último, vale decir que uno de los adeudos de esta investigación es la recuperación y conexión con los aportes que se han generado, en las últimas décadas, desde de los feminismos Nuestroamericanos. Encontramos, en este trabajo de tesis por lo menos dos líneas de reflexión que podrían ser exploradas –a futuro y a manera de diálogos:

- A) La *feminización* (y el uso de la violencia *misógina* y genocida) como elemento constitutivo de la colonialidad, del sistema-mundo-moderno-colonial y de su *Ethos* universalizante.
- B) La reflexión sobre los *múltiples públicos* que nos permite encontrar puntos de inflexión respecto a cómo se construyen y se habitan (en la "realidad real" de nuestros pueblos, comunidades, barrios, ciudades, estados, etc.) las desigualdades desde la transversalidad de las condiciones de sexo-género/raza/etnia/clase; pero también

cómo se construyen prácticas puntuales que politizan los espacios no reconocidos y asociados al ejercicio de lo político.

Lo anterior encuentra conexiones con los postulados de: Rita Segato, Breny Mendoza, Francesca Gargallo, María Lugones, entre muchas otras pensadoras; así como con las mujeres feministas Xinka de Guatemala, que han formulado que no hay "descolonización sin despatriarcalización"; las feministas comunitarias en Bolivia, que nos remiten al "entroyamiento de patriarcados"; o el "doble patriarcado" problematizado por las mujeres mayenses guatemaltecas²⁰⁴; por mencionar sólo algunos casos.

Los planteamientos con relación a la construcción de la heteronormatividad (expuesto por Norma Mogrovejo, y otras tantas compañeras latinoamericanas), en su articulación con el racismo contra las poblaciones y las mujeres afrodescendientes (tema en el que Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa y Rita Segato, entre otras intelectuales, han generado importantes aportes) tendrían mucho ofrecer al debate aquí expuesto, pues lo cierto es que la relación heteronormatividad/racismos no fue abordada ni referida en esta investigación, aunque se encuentra estrechamente vinculada al problema de la *feminización* y neo-feminización de las poblaciones subalternizadas.

Queda, pues, pendiente este ejercicio (inminentemente necesario) para posteriores trabajos de reflexión.



²⁰⁴ Un excelente trabajo de mapeo-reflexión sobre los feminismos indígenas de Nuestramérica se encuentra en: Francesca Gargallo, "Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafíos epistémicos", ponencia presentada para el *Coloquio: memoria, violencia y acción emancipatoria*, XVI Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Toluca, 25 de octubre de 2011.

Bibliografía

- AGRA, R., María-Xosé, 1995. "Introducción", en: Carole Pateman, *El contrato sexual*: Anthropos/UAM-I. México.
- AGUIRRE, Irma Patricia, 2003. *Liderazgo femenino indígena en el ámbito local. Tres estudios de caso de Xochistlahuaca, Guerrero*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, ENAH. México.
- _____, 2003 (b). "Participación política y social de mujeres indígenas: El caso de una lideresa tradicional", en: *Cuicuilco*, año/vol. 10, número 27. ENHAH. México. Pp. 1-26.
- _____, 2000. *Tejiendo nuestra identidad. Trabajo artesanal, identidad de género y posmodernidad en una comunidad amuzga: El caso de la cooperativa "La flor de Xochistlahuaca"*. Tesis para obtener la licenciatura en Antropología Social. ENAH. México.
- AMORÓS, Celia, 2001. "Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición", en: Amelia Valcárcel y Rosalía Romero (eds.), *Pensadoras del siglo XX*. Tomo 2. Hypatia. Instituto Andaluz de la Mujer. España. Pp. 103-122.
- _____, 1994. "Prólogo", en: Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la ilustración*. Anthropos. España. Pp. 13-17.
- ARENDT, Hannah. 1999. *De la historia a la acción*. Paidós I.C.E/ U.A.B. España.
- BATAILLON, Marcel, 1976. *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las casas*. Ediciones península. Barcelona.
- BALANDIER, Georges, 1994. *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós. Barcelona.
- _____, 1976. *Antropología política*. Ediciones Península. Barcelona.
- BELL, hooks, *Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista*, <http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm>. Fuente de la edición: bell hooks, "Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista", en: *Otras inapropiables*, Editorial Traficantes de Sueños. Madrid. 2004.
- BENHABIB, Seyla, 2006. *El Ser y el Otro en la ética contemporáneo. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Gedisa. Barcelona.

- BERNS, Laurence, 2004. "Thomas Hobbes (1588-1679)", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*. FCE. México. Pp. 377-399.
- BONFIL, Paloma, 2005. "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo?", en Olivia Gall (coord.), *Género, etnicidad y liderazgo: entrecruzamientos y encuentro. Manual de liderazgo para las mujeres indígenas*. Instituto de liderazgo Simone de Beauvoir. México. Pp. 168-175.
- _____ y Elvira Rosa Martínez Medrano (Coord.), 2003. *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios. México.
- _____ (Coord.), 1995. *Mujer indígena hoy. Panorama y perspectivas*. Comité Nacional Coordinador para la IV CONFERENCIA MUNDIAL SOBRE LA MUJER. México.
- BRADING, David, 2003. *Mito y profecía en la historia de México*. FCE. México.
- CALVEIRO, Pilar, 2003. *Redes familiares de sumisión y resistencia*. Universidad de la Ciudad de México. México.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (editores), 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.
- CONCHA, Miguel, O.P., 1992. "El uso alternativo del derecho en Bartolomé de Las Casas". En *Dominicos en Mesoamérica, 500 años*. Provincia de Santiago de México y Provincia de Teutona. México. Pp. 57-74.
- CONWAY, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott, 1997. "El concepto de género", en: Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México. Pp. 21-33.
- CRUZ, Manuel, 1999. "Introducción", en: Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*. Paidós I.C.E/ U.A.B. España. Pp. 9-27.
- CUCHE, Denys, 1999. *La noción de la cultura en las ciencias sociales*. Ediciones Nueva Visión SAIC. Argentina. Pp. 87-123.
- DE SOUSA , Boaventura, 2009. "Los desafíos de las ciencias sociales hoy", en: *Pensando el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina. Pp. 101-120.
- DE LAS CASAS, Bartolomé, 1997. *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. FCE. México.
- DE VITORIA, Francisco, 2000. *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de Guerra*. Porrúa. México.
- DUSSEL, Enrique, 2007. *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Editorial Trotta. Madrid.
- _____, 2006a. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta. Madrid.
- _____, 2006b. *Filosofía de la cultura y la liberación*. UACM. México.

- _____, 2001. "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)", en: Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo/Duke University. Buenos Aires. Pp. 59-70.
- ELGUEA, Javier, 1989. *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*. Centro de Estudios Sociológicos/Colegio de México. México.
- FEMENÍAS, María Luisa, 2007. "Esbozo de un feminismo latinoamericano" en: *Revista Estudios Feministas*, año/vol 15, número 001. Universidad Federal de Santa Catarina. Río de Janeiro, Brasil. Pp. 11-25.
- _____, 2000. *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Catálogos. Argentina.
- FERNÁNDEZ, Clemente, 1976. *Los filósofos modernos. Selección de textos*. Tomo I. Edica. Madrid. Pp. 169-196.
- FERNÁNDEZ, José F., 2005. *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. FCE. México.
- FOLRESCANO, Enrique, 1999. *Memoria Indígena*. Taurus. México.
- _____, 1997. *Etnia, Estado y nación*. Nuevo Siglo Aguilar. México.
- FOUCAULT, Michel, 1989. *El poder: cuatro conferencias*. UAM-A. México.
- FRASER, Nancy y Linda Nicholson, 1992. "Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo", en: Linda Nicholson (Comp.), *Feminismo/posmodernismo*. Editorial Seminaria. Buenos Aires. Pp.7-29.
- GARCÍA-PELAYO, Manuel, 1996. "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América. Introducción", en: Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE. México. Pp. 1-42.
- GARGALLO, Francesca, 2011. ¹ "Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafíos epistémicos". Ponencia presentada en el *Coloquio: memoria, violencia y acción emancipatoria*. XVI Congreso Nacional de Filosofía. Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Toluca, 25 de octubre.
- GASCÓ, Emma y Martín Cúneo, 2011. "Entrevista a Silvia Rivera: Evo se ha visto con su límite. Se acabó la luna de miel". Publicado el 24 de mayo en: *losmovimientoscontraatacan*, <http://chichinakax.wordpress.com/>
- GIMÉNEZ Fernández, Manuel, 1997. "Prólogos", en: *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. FCE, México. Pp. XI-XIX.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, 1996. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. FCE. México.
- GOLDWIN, Robert A., 2004. "John Locke", en: Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*. FCE. México. Pp. 451-485.

- GÓMEZ Robledo, Antonio, 2000. "Introducción", en: Francisco de Vitoria, *Relecciones del Estado, de los Indios y del derecho de Guerra*. Porrúa. México. Pp. IX-XC.
- GUTIÉRREZ, Griselda, 2002. *Perspectivas de género: cruce de caminos y nuevas claves de interpretación*. Porrúa-PUEG. México.
- GUTIÉRREZ, Miguel Ángel, 2001. *Déspotas y Caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero. México.
- HANKE, Lewis, 1997. "Prólogos", en: *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*. FCE, México. Pp. XXI-LXXXVII.
- HINKELAMMERT, Franz J., 1991. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Costa Rica.
- HOBBS, Thomas, 1976. "Leviathan" [Frag. Introducción, Capítulos: VI, XIII, XVI, XV, XVIII, XXI], en: Clemente Fernández, *Los filósofos modernos. Selección de textos*. Tomo I. Edica. Madrid. Pp. 169-196.
- HUACUZ, María Guadalupe, 1993. "Mujeres indígenas y trabajo. Puntos principales de la investigación en México", en: *Cuadernos Agrarios. Mujeres en el medio rural*, núm. 13, vol. 9. México. Pp. 30-42.
- JAY, Martin, 2003. "¿Citar a los grandes o prescindir de los nombres? Modos de legitimación en el campo de la humanidades", en: *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós. Argentina. Pp. 309-330.
- LAMAS, Marta, 1997. *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México.
- _____, 1997b. "La antropología feminista y la categoría de género", en: Marta Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México. Pp. 97-125.
- LANDER, Edgardo, 1993. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. UNESCO/FLACSO. Buenos Aires. Pp. 11-40.
- LOCKE, John, 1976. "Dos tratados sobre el gobierno civil" [frag], en: Clemente Fernández, *Los filósofos modernos. Selección de textos*. Tomo I. Edica. Madrid. Pp. 197-232.
- LUGONES, María, 2008. "Colonialidad y Género", en: *Tabula Raza*, núm 9, julio-diciembre. Bogotá. Pp. 73-101.
- LLAMBÍ, Luis, 1999. "Los retos teóricos de la sociología rural latinoamericana", en: *Cuadernos Agrario, Globalización y sociedades rurales*, núm. 17-18. México. Pp. 61-74.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007. "Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Editores), 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores- Universidad Central- Instituto de Estudios Sociales

- Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar. Bogotá. Pp. 127-167.
- MENDOZA, Breny, 2008. "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina". Mimeo. Fuente de la edición: García de León, María Antonia (Comp), *Rebeldes ilustrada (La otra transición)*. Anthropos. España. Pp. 61-75.
- _____, 2007. "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde latinoamérica pos occidental", en: *Encuentros*, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales, N°6. FLACSO-Universidad Nacional de Costa Rica. San José, Costa Rica. Pp. 85-93.
- MOLINA P., Cristina, 1994. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Anthropos. España.
- MONTEMAYOR, Carlos, 2001. *Los pueblos indios de México hoy*. Editorial Planeta. México.
- MOORE, Henrietta, 2004. *Antropología y Feminismo*. Ediciones Cátedra/ Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer. España.
- MOORE, Mick y James Putzel, 2001. "Thinking strategically about politics and poverty". IDS Working. Paper 101.
- OCEJA, Sandra y Juan Piñón Ávila, 2001. *La guerra de papeles. Xochistlahuaca, Guerrero, octubre 1999-julio 2001*. Documento inédito. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- OCHOA, Karina, 2010. "Sembrando desafíos. Experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero", en: Martha Sánchez, *et al* (Coords.), INIFEM/UAM-X, México. Pp. 131-164.
- _____, y Gisela Espinosa, 2006. "Capítulo V. Debate sobre la Nueva Ruralidad en México", en: *Nueva Ruralidad, enfoques y propuestas*. CEDRSSA-Cámara de Diputados LX Legislatura. México. Pp.191-245.
- _____, 2005. *Buscando la tierra llegamos. Territorio, espacio, múltiples públicos y participación política de las mujeres en el municipio de Calakmul, Campeche*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Desarrollo Rural, UAM-X. México.
- ORTIZ, Jaime E., 2011. *Lecciones de la democracia: Modelo de dominación o principio de autonomía*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Derecho, UNAM. México.
- PATEMAN, Carole, 1995. *El contrato sexual*. Anthropos/UAM-I. México.
- PHILLIPS, Anne, 1996. *Género y Teoría democrática*. UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales-PUEG. México.
- _____, 2001. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en: Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires. Pp. 117-131.

- QUIJANO, Aníbal, 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social", en: Giovanni Arrighi y Walter R. Goldfrank (Editores), *Journal of World-Systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein-Part I*, volumen XI, núm. 2, Summer/Fall. Pp. 342-386. <http://jwsr.ucr.edu/>
- RIVERA Cusicanqui, Silvia, 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Retazos/Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires.
- RODRÍGUEZ, Carlos Andrés, 2005. *La disputa por el desarrollo regional. Movimientos sociales y constitución de poderes locales en el oriente de la Costa Chica*. CESEM/Plaza y Valdéz. México.
- ROIG, Arturo Andrés, 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moralidad de la emergencia*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Quito.
- ROMERO, Rosalía, 2002. "La división sexual del trabajo en el pensamiento feminista: evolución y retos", en: Amalia Valcárcel, María Dolores Renau y Rosalía Romero (eds.), *Pensadoras del siglo XX*. Tomo I. Hypatia. Instituto Andaluz de la Mujeres. España. Pp. 55-68.
- RUBIO, Ana, 1997. *Feminismo y ciudadanía*. Instituto Andaluz de la Mujer. España.
- RUBIN, Gayle, 1997. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en: Marta Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México. Pp.35-96.
- SÁNCHEZ Muñoz, Cristina, 2001. "La ciudadanía de las mujeres; las hijas espúreas de Hannah Arendt", en: Amalia Valcárcel y Rosalía Romero (eds.), *Pensadoras del siglo XX*. Tomo II. Hypatia. Instituto Andaluz de la Mujeres. España. Pp. 45-59.
- SARDÁN, Olivier, 2001. "Les trois approches en anthropologie du développement", en: *Revue tiers monde*. Tome XLII. Institut d'étude du développement économique et social. Francia.
- SCOTT, Joan W., 1997. "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en: Marta Lamas, (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM-Porrúa. México. Pp. 265-302.
- SEGATO, Rita Laura, 2010. "Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". De próxima aparición en: Quijano Aníbal y Julio Mejía Navarrete (Eds.), *La cuestión descolonial*. Universidad Ricardo Palma-Cátedra América Latina y La Colonialidad del poder. Lima, Perú. Pp. 1-30.
- _____, 2007. "Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño", en: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina. Pp. 151-174.
- _____, 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina.

- SERRET, Estela, 2002. *Identidad femenina y proyecto ético*. PUEG-UAM-Porrúa. México.
- _____, 2001. *El género y lo simbólico. La construcción imaginaria de la identidad femenina*. UAM-A. México.
- SHAMIM, Meer y Charlie Sever, 2004. *Género y ciudadanía*. Informe General. Bridge Development-Gender/Institute of Development Studies. University of Sussex. Brighton.
- STRAUSS, Leo y Joseph Cropsey, 2004. *Historia de la filosofía política*. FCE. México.
- TODOROV, Tzvetan, 1989. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. México.
- TRÍAS, Eugenio, 2005. *La política y sus sombras*. Anagrama, Barcelona.
- VILLORO, Luis, 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós-UNAM. México.
- WALLERSTEIN, Immanuel, 2007. *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. S XXI editores. México.
- WEBER, Max, 1987. *Economía y Sociedad*. FEC. México.
- YAÑEZ, Agustín, 2001. *Fray Bartolomé de Las Casas. El conquistador conquistado*. Planeta. México.
- ZARETZKY, Eli, 1978. *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Anagrama. Barcelona.

Entrevistas

- AGAPITO, Valtierra, Xochistlahuaca, Guerrero, julio de 2004.
- MARCIANO Guzmán, Xochistlahuaca, Guerrero, julio de 2004.
- FLORETINA de Jesús y Agapito X, Xochistlahuaca, Guerrero, julio de 2004.
- AÍDA López, Francisca De la Cruz Victoria y María Lugo Juárez, Xochistlahuaca, Guerrero, julio de 2004.
- PETRONA de Jesús Nieves, Xochistlahuaca, Guerrero, septiembre de 2004.
- MARTHA Sánchez Néstor, Xochistlahuaca, Guerrero, septiembre de 2004.
- TALLER colectivo; participantes: Angelina, Francisca, Luz María, Alejandra Guzmán, Rosario Evaristo, Elena María López, Silvia, Virginia Juárez, María, Xóchil, Ana Santiago, N. Santiago, Bernardita, Liliana, Lucía Guadalupe Nieves, Liduvina, María Guadalupe, Enoelia Néstor, Hermila Néstor, Xochistlahuaca, Guerrero, Febrero de 2006.
- HILDA Rodríguez Cruz, de la comunidad de Arroyo Pájaro, municipio de Xochistlahuaca, 24 de marzo de 2007.

La lucha del pueblo *Nanncue Ñomndaa*:
un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos

GENARO Cruz Apóstol, Xochistlahuaca, Guerrero, junio de 2010.

DANIEL Sánchez Néstor, Xochistlahuaca, Guerrero, junio de 2010.