

“Definitivamente me siento muy valiente”: Procesos de resistencias de mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, frente a la experiencia de violación sexual

María Diana Alva Pazarán

Maestría en Abordajes psicosociales para la construcción de culturas de paz

Marcela Rodríguez Díaz

María Lucía Rapacci Gómez

Directoras

Pontificia Universidad Javeriana

16 de noviembre de 2021

Bogotá, Colombia

R E S U M O

“Definitivamente me siento muy valiente”: Procesos de resistencias de mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, frente a la experiencia de violación sexual.

Este proceso de investigación-intervención busca ser un ejercicio de teoría encarnada que estudia las resistencias de las mujeres del Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca, México que han transitado por la experiencia de la violación sexual. Con aportes de feminismos de frontera, teoría crítica, postestructuralismo francés y estudios latinoamericanos tejo un documento transdisciplinar que comprende la violación sexual en un marco de guerra informal, por lo tanto, de carácter sociopolítico enraizado en matrices de opresión. Así, la pregunta de investigación sobre las resistencias tiene en el corazón la intención de buscar posibilidades para la desarticulación de los dispositivos de poder que perpetúan y actualizan la violación. Este es un aporte psicosocial que, a través de los relatos de las mujeres, encuentra grietas para la irrupción de la violación sexual en vínculos postcapitalistas; a la vez que emergen subjetividades políticas y capacidades de agencia desde sus resistencias y reexistencias desde su contexto.

Palabras clave: mujeres, resistencias, violación sexual, psicosocial, feminismos, guerra

“Definitivamente sinto-me muito corajosa”: processos de resistência de mulheres do Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, frente à experiência da violência sexual.

Este processo de pesquisa-ação busca ser um exercício de teoria encarnada, estudando as resistências de mulheres do Istmo de Tehuantepec, em Oaxaca, México, que transitaram pela experiência da violência sexual. Apoiando-me nas contribuições dos feminismos de fronteira, teoria crítica, pós-estruturalismo francês e estudos latino-americanos, componho um documento transdisciplinar que entende a violência sexual num contexto de guerra informal, e num marco sociopolítico assentado em matrizes de opressão. Assim, a pergunta de investigação sobre resistências aflora da intenção de buscar possibilidades para a desarticulação dos dispositivos de poder que perpetuam e atualizam a violência sexual. Esta é uma contribuição psicosocial que, através dos relatos das mulheres, encontra nos vínculos pós-capitalistas uma barreira contra a

irrupção da violência sexual, e observa como suas subjetividades políticas e agência surgem das suas resistências e re-existências desde seu contexto.

Palavras-chave: mulheres, resistências, violência sexual, psicossocial, feminismos, guerra

“I definitely feel very brave”: processes of resistance by women from the Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca, who experienced sexual violence.

This process of intervention research constitutes an exercise of embodied theory regarding the resistances of women from the Isthmus de Tehuantepec region, Oaxaca, Mexico, who experienced sexual violence. Building on border feminisms, critical theory, French post-structuralism and Latin-American studies, I weave a transdisciplinary document understanding sexual violence in a context of informal war, and thus in the frame of a sociopolitical order rooted in matrices of oppression. The research question on resistances has at heart the intention of dismantling power structures that perpetuate and update sexual violence. This work is a psychosocial contribution that, through women’s narratives, finds in post-capitalist networks an obstacle to irruptions of sexual violence, while observing how political subjectivities and agency emerge from their resistance and re-existence capacities from their context.

Keywords: women, resistances, sexual violence, psychosocial, feminisms, war

Agradecimientos

*A Richard
Que con su azúcar me acompaña siempre.
Porque me recordó algo que ya había olvidado.*

Este trabajo y todo lo que hay detrás de él es un logro colectivo de mujeres chingonas que en este camino de más dos años me han acompañado. Gracias, tía Sara que con lágrimas en los ojos me dijiste: “sí, vete”. Gracias Irene que, en el segundo uno, cuando escuchaste mis preocupaciones, dijiste: “¡Diana, vete! yo me quedo con la casa y las gatas”. Gracias Tanivet y Norma por su apoyo incondicional, por su apuesta para que las mujeres podamos seguir estudiando y creciendo en nuestros sueños y plan de vida. Gracias Andrés por todo tu amor. Gracias a mi familia que, entre la alegría y la tristeza, y con ese sabor agridulce que les dejan mis decisiones, siempre me escuchan y me respaldan. Gracias Mayra porque me recordaste que este es mi camino. Gracias Guille que con confianza y cariño me abriste las puertas de tu casa, por la práctica de yoga y tu siempre pregunta: “¿Ahora a quién estás leyendo?”. Gracias Laura que me acompañaste en cada paso en Bogotá, por la fuerza de tu voz en cada seminario, por las conversaciones, los aprendizajes, los acuerdos y desacuerdos, por tu forma de hacer reír. Gracias Sandra por encontrarnos y abrimos las puertas para compartir desde la extrañeza y reconocimiento en Bogotá. Gracias Scarlet por todos los sentidos y los ecos que le diste a mi estancia en Bogotá. Gracias Irene por tu suave compañía y acompañamiento en el día a día en la casa. Gracias Nati y Juli por compartir las clases, las risas, porque me mostraron otra Bogotá e hicieron grata mi despedida. Gracias Jami por tu siempre sonrisa e impulso. Gracias Sara por abrirme una y otra vez las puertas de tu casa a mi vuelta a Oaxaca, por tu escucha y cariño, por tu: “primero acaba la tesis por fis”. Gracias infinitas Abril por tu siempre presencia y escucha, porque tu confianza en mí no ha permitido que yo deje de tenerla en mí misma; por leer juntas, reír y llorar desde las geografías en que nos encontremos, por los tránsitos y trayectos de vida en que cada día decidimos estar juntas; por preguntarme y curiosear lo que estoy pensando y por compartirme de ese mundo que es tan lejano al mío. Gracias a Osa y Saturno por el sabor que le ponen a mi cotidiano.

Gracias a las mujeres que confiaron en mí y me permitieron acompañarlas en el proceso de reescribir y renarrar su historia, por los encuentros, las preguntas, los silencios, las risas, los descubrimientos y posicionamientos. Por sus historias, sus saberes y sus puntos de fuga. Gracias Mayra, Candy, Joselin, Nidia y Yaret por permitirme acercar y conectar con sus espacios, tiempos y territorios.

Gracias al parche de profesoras de la Javeriana, por sus saberes y trayectorias; que con fuerza y claridades dan vida a este programa en la facultad y en la Universidad. A Malu, Marcela, Claudia, Angélica, Margarita, Carolina Morales, Carolina Nenstiel y Juliana; gracias a ustedes, otra vez, soy psicóloga.

Por supuesto, gracias a Marcela y Malu por su ternura y rigurosidad para acompañarme a mí y al proceso mismo; por su escucha, lectura, preguntas y *acuerpamiento* en cada una de las situaciones que tras bambalinas de este documento fueron sucediendo. Por ayudar a encontrarme cada vez que me perdía y todo su involucramiento en el andar en un proceso de tesis.

Gracias, también, a la comunidad de software libre, por todo lo que hace posible en la producción y reproducción del conocimiento dentro y fuera de la academia.

TABLA DE CONTENIDO

1. Introducción	8
2. Capítulo uno. – “Mi bisabuela lo vivió, mi abuela lo vivió, mi mamá lo vivió, mi tía lo vivió; sí, yo lo estoy viviendo”: Hacia una genealogía de las comprensiones sobre la violación sexual	
1.1 La problemática	10
1.2 Apuntes para comprender la problemática	14
1.3 Cultura y poder	27
1.4 La función de la violación sexual en contexto	33
1.5 Propuestas de acompañamiento	36
3. Capítulo dos. - “Aquí las mujeres se quieren mucho”: Conectar con las mujeres del Istmo de Tehuantepec	
2.1 Conectar con el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México	40
2.2 El Istmo de Tehuantepec, sus municipios y sus pueblos	45
2.3 Sistemas socioeconómicos	46
2.4 Velas, fiestas y tradiciones	50
2.5 Entramado de relaciones interétnicas y de género	51
2.6 De la defensa de la tierra-territorio a la defensa del cuerpo-territorio	59
4. Capítulo tres. - “La teoría es muy bonita, pero también es mucho privilegio”: Horizonte metodológico	
3.1 Pregunta de investigación	64
3.2 Objetivos	64
3.3 Metodología	65
3.4 Paradigma	71
3.5 Objetividad feminista y conocimiento situado	72
3.6 Interseccionalidad	77
3.7 Construcción del conocimiento y el poder	81
3.8 La conversación como proceso de construcción de conocimiento	88

5. Capitulo cuatro. - “Nadie tiene porque callar. Ahorita nadie me va a quitar mi sonrisa”: Relatos de las mujeres sobre la experiencia de la violación sexual en clave de mecanismos de poder, legitimación, tránsito de los silencios, procesos de resistencias y daño moral	99
4.1. Mecanismos de legitimación de la violación sexual	100
4.2. Experiencia de la violación sexual y tránsito de los silencios	108
4.3 Daño moral	117
4.4. Procesos de resistencias	122
6. Conclusiones. - “Si elegimos vivir pues que sea bajo nuestras condiciones”: vínculos postcapitalistas, resistencias, capacidades de agencia y reexistencias	
Vínculos postcapitalistas como posibilidad de irrupción	135
Subjetividades políticas y capacidad de agencia	142
Un abordaje psicosocial en la comprensión de la violación sexual	146
7. Referencias	150
Anexo	162

INTRODUCCIÓN

Este es un ejercicio de teoría enraizada o encarnada, como dice Rivera Cusicanqui (2018), que tiene raíz en la experiencia, no intenta negar la historia propia para la comprensión del mundo y concibe la construcción del conocimiento y los saberes como algo que porta todo el mundo. Aunque el planteamiento del problema y la pregunta de investigación emergen de un riguroso proceso de elaboración de estado del arte, también lo hace desde mi historia de vida, de las mujeres de mi familia, de mis amigas, de las mujeres que más quiero, de las niñas y mujeres que he acompañado en el andar de mi trabajo clínico y psicosocial en las ciudades y comunidades urbanas e indígenas.

Este trabajo está trenzado con las voces de cinco mujeres de la región del Istmo de Tehuantepec, quienes por más de un año me acompañaron y me compartieron sus saberes, experiencias, sentires, emociones, preguntas y sueños. Mismos que trato de transmitir aquí de la forma más fiel y contextualmente posible. El proceso de escritura ha sido un ir y venir, un espiral entre los aportes de cada uno de los seminarios propuestos por las profesoras de la Maestría, mis sentires y comprensiones ganadas, las voces de las mujeres, el engrose de autoras que me permiten entretrejer y problematizar la violación sexual como una violencia sociopolítica.

Así, está conformado por cuatro capítulos, el primero, responde a la problematización y a las comprensiones y aportaciones que, en su mayoría, mujeres feministas, de diversas disciplinas, han realizado frente a la violación sexual contra las mujeres, éstas son tejidas a manera de genealogía. El segundo capítulo relata el contexto, que, desde mi experiencia en la región, puedo mostrar y desde el cual sitúo a las mujeres, mi relación con ellas, sus experiencias y sus voces. El tercer capítulo es un horizonte metodológico, en que mucho se encontrara de mi posicionamiento epistemológico de cara a la construcción de conocimiento y; distanciamientos y enunciaciones de los distintos disciplinamientos de metodologías y abordajes de la problemática, así como de técnicas de investigación. En el capítulo cuarto me aproximo a las respuestas de las preguntas que guían este proceso de intervención-investigación desde los relatos de las mujeres para así, proponer una discusión que intenta aportar desde los abordajes psicosociales

a las transformaciones de la realidad de la violación sexual contra las mujeres. Finalmente, las conclusiones se tejen a partir de dos reflexiones, una en relación con la posibilidad de irrupción de la violación sexual a través de generar vínculos postcapitalistas y, la segunda, sobre la construcción de subjetividades políticas y capacidad de agencia alrededor de los procesos de resistencia y reexistencia de las mujeres.

En última, el corazón de este proceso está, en aportar en las comprensiones de la violación sexual como una violencia de carácter sociopolítico, la cual tiene su base en el mantenimiento de un orden social, así, su abordaje no puede ser desde el disciplinamiento de la patologización de quienes la hemos vivido, no puede ser desde la asepsia de un diagnóstico clínico ni en la privatización de su dolor, afectaciones e impactos; sino desde comprensiones complejas que nos permitan analizar la realidad que nos rebasa y cada vez se muestra como menos inteligible. Problematizar, politizar y poner en diálogo transdisciplinar los aportes psicosociales para el acompañamiento de las mujeres sobrevivientes es el llamado de este ejercicio, espero hacer aportes y poner en el centro inquietudes desde donde emerjan preguntas que nos permitan avanzar en estas líneas.

Finalmente, en este trabajo de teorización encarnada, el proceso de creación, creatividad, lectura, análisis y escritural tiene varias tierras que me han acompañado desde sus ritmos, sonidos, aromas, climas y alimentos diversos. Es posible que la o el lector encuentre distintos tonos de mí misma; algunos más anclados en Bogotá, en la Ciudad de México o en Oaxaca, coincidiendo la pandemia el COVID en todas estas territorialidades. En este proceso descubrí de mí misma que, curiosamente, pienso y analizo distinto, que mis comprensiones y reflexiones eran tan situadas como los cielos que me cobijaban.

CAPITULO UNO. “Mi bisabuela lo vivió, mi abuela lo vivió, mi mamá lo vivió, mi tía lo vivió; sí, yo lo estoy viviendo”: Hacia una genealogía de las comprensiones sobre la violación sexual

1.1 La problemática

En lo familiar: mi abuela, mi tía, mi otra tía, mis primas, yo. En mi círculo de amigas: mi amiga, mi otra amiga, la amiga de mi amiga, la prima de mi amiga, mi amigue que hoy está en tránsito de identidad. En lo comunitario: mi vecina que una noche gritó en la calle huyendo de su agresor y solo salimos otra vecina y yo, el resto de la calle vacía y en silencio. En lo laboral: un grupo de mujeres sobrevivientes en la delegación Iztapalapa, niñas y niños del kínder Andrés Oscoy, en la Ciudad de México, niñas y niños de la casa Hogar Hijos de la Luna A.C. en la Ciudad Oaxaca de Juárez, una joven en la comunidad Tonalá, mujeres integrantes de una familia en Juchitán.

Una vez una compañera de trabajo me dijo: “Diana, tienes muy mala suerte porque siempre te toca ver cuando agreden a una mujer” a lo que yo respondí: “No, no es mala suerte, es una decisión política, mirar las violencias que vivimos las mujeres todos los días en lo público y lo privado es muy doloroso; decidir *poner el cuerpo* y alzar la voz da miedo. Yo he decidido mirar esas violencias. Puedo voltearme como casi todas las y los compañeros que están aquí hoy lo hicieron, pero no quiero eso”.

Esta conversación tuvo lugar en la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca, instancia pública defensora de los derechos humanos, en donde ambas laborábamos y; en donde el exmarido de otra compañera de trabajo se presentó, preguntando por la compañera y, en el patio, a la vista de todas las personas que laborábamos ahí, comenzó a violentarla, aventando al piso sus cosas que llevaba dentro de una bolsa.

Como esta historia de violencia contra una mujer, terminan siendo tantas que se convierten en números y con ello en un problema de lo que se ha denominado del interés público. En México, es grave, según la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (2017; ENDIREH) realizada por el Instituto Nacional de

Estadística y Geografía (INEGI), de los 46.5 millones de mujeres de 15 años y más que residen en el país, se estima que 30.7 millones de ellas (66.1%) ha padecido al menos un incidente de violencia emocional, económica, física, sexual o discriminación en los espacios escolar, laboral, comunitario, familiar o en su relación de pareja (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2017).

Según el Instituto Nacional de las Mujeres, en México, cada 4 minutos ocurre una violación sexual, la mayoría de las mujeres que son violadas tienen un rango de edad entre los 15-45 años. El 40% de la población total de mujeres ha vivido algún tipo de abuso. El 70% de las violaciones ocurre en el contexto familiar. El 38% de las mujeres que han sido maltratadas no denuncian porque se les hace algo “normal o sin importancia” (infografía estadística INMUJERES, 2019).

Por su parte, la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV) reporta que el 90% de las víctimas de violación sexual son mujeres, 4 de cada 10 víctimas son menores de 15 años de edad, 9 de cada 10 agresiones son cometidas por hombres, 60% de las agresiones suceden en el hogar de las víctimas (Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas, 2016); al día, se embarazan 34 niñas por violación, la mayoría de estas violaciones son cometidas por algún familiar (Martínez, 2019).

En Oaxaca, según el segundo informe de la Fiscalía General del Estado que reporta información de mayo de 2017 a mayo de 2019, se iniciaron 329 carpetas de investigación (iniciadas durante 2017, 2018 y los meses de enero a marzo de 2019) por delitos sexuales (que comprenden delitos como: abuso sexual, acoso sexual, hostigamiento sexual, violación, violación equiparada, incesto, estupro y pornografía; p. 272), aunque este dato no coincide con el reportado en su página web oficial en que reportan estadísticas, publican 1,164 de carpetas de investigación para delitos sexuales según el reporte acumulado por unidad administrativa del 01 de enero al 31 de diciembre de 2017. La misma inconsistencia de información sucede para el tercer informe, que comprende de abril de 2019 a marzo de 2020, que reporta 430 carpetas iniciadas por delitos sexuales (p. 282) según esta misma página web (considerando que la Fiscalía dejó de publicar los informes anuales) en 2018 se iniciaron 1,316 carpetas y en 2019 1,562 (Fiscalía General del Estado de Oaxaca, 2019). Finalmente, para 2020 se abrieron 1,802 carpetas de

investigación relacionadas con delitos sexuales siendo este el de mayor incidencia, después del robo de vehículos con 2,423 carpetas; la región del Istmo de Tehuantepec es quien más carpetas presenta, 291, y le sigue la mixteca con 202.

Frente al vacío de los datos que, en muchas lecturas, pierden el sentido por la dignidad de las personas, las historias, los rostros y los nombres de las mujeres se desvanecen en las cifras, en el dato duro que nos exige la institucionalidad. No es que los datos y las cifras no sean importantes, pero no puede ser lo más importante o lo único que se mire. Si nos adentramos en algunos de los casos de ese 90% de mujeres que hemos sido víctimas de violación sexual podremos, seguramente, comprender un poco más de la problemática. Algunos de los casos más mediatizados en México, por la gravedad y crueldad en que han sido cometidos y algunas respuestas de las mujeres organizadas:

- Caso de Daphne, quién en 2015 en Veracruz, fuera violada por cuatro jóvenes (Momblan, 2016).
- Legionarios de Cristo, congregación religiosa nacida en México que reconoce que 33 de sus sacerdotes violaron a 175 niñas y niños (BBC News Mundo, 2019).
- En la Ciudad de México, las estudiantes de las universidades y de los bachilleratos han realizado denuncias públicas evidenciado a los agresores (Soto, 2020).
- Organización de movilizaciones sociales feministas que buscan visibilizar la problemática y exigir, al estado e instancias autónomas, justicia (Arteta I., 2019).

En el estado de Oaxaca, en la Ciudad Oaxaca de Juárez, se han visibilizado tres casos frente a la opinión pública.

- En el 2014, un grupo de mujeres denunciaron estar hartas de la violencia contra sus cuerpos, ideas y libertad; señalaron a Cesar Chávez, integrante de un colectivo artístico, como el violador una mujer que era su amiga (Machos a la Hoguera, 2014).
- Desde 2015, un grupo de estudiantes del Centro de Educación Artística, señalaron a Ricardo Antonio J.R. por acoso y abuso sexual; y en 2019 en el marco de la Feria Internacional del Libro reclamaron a las autoridades de esta institución por encubrimiento de los casos (Flores L., 2019)

- En 2017, un grupo de estudiantes universitarias, M.U.O.V.A.S., denunciaron públicamente a Arturo Ruiz López, profesor investigador de la Universidad Nacional Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), como violador de su asistente de investigación (Altamirano, 2018).
- En 2020, la Red Institucional para la prevención y atención de casos de violencia familiar y sexual en la región del Istmo de Tehuantepec denunció públicamente un caso en que los jueces del juzgado del juicio oral de Salina Cruz absolvieron y declararon inocente a Reynaldo Uriel quien se desempeñaba como director general del IMSS de la ciudad de Matías Romero de Avendaño, quien sedó y violó a una mujer en su propia casa. Según el criterio de los jueces no fue violación porque al no defenderse la víctima del ataque fue una relación sexual consentida.

En palabras de la antropóloga y política feminista mexicana, Marcela Lagarde, frente a este panorama:

Digámoslo ya. Nuestro país da vergüenza. Da vergüenza el maltrato a las niñas, a las mujeres jóvenes, adolescentes casadas obligadas a maternidades forzadas (...) Nos dedicamos cada día a erradicar esa plaga nefasta y terrible y, pese a todo, cada día nos levantamos con nuevos nombres de niñas y de mujeres que han sido cruelmente asesinadas. (Conferencia magistral el 19 de febrero de 2020 en las instalaciones del Instituto Nacional Electoral en la Cd. de México; en Soto, 2020).

Es cierto que muchas mujeres hemos trabajado para escuchar, incidir, entender, analizar, hacernos preguntas que nos ayuden a comprender más y cada vez mejor por qué sucede la violencia contra las mujeres; por qué a pesar de ser este el momento histórico en el que hay una alta producción de legislación nacional e internacional para prevenir, atender y sancionar la violencia contra las mujeres, está siendo insuficiente para erradicarla y, por el contrario, cada vez son más las vidas que quedan impactadas.

Frente a la gravedad de la problemática, que se puede evidenciar en las cifras y en los casos antes mencionados, se han activado acciones tanto en el ámbito legislativo y penal para la denuncia y acompañamiento como en el de la salud mental a través de acompañamientos psicológicos.

Sin embargo, estas acciones, sobre todo estatales, no han sido suficientes ni para impartir justicia (desde un punto de vista estatal jurídico penal), para reparar a la víctima, para frenar o al menos disminuir la incidencia, para brindar atención y acompañamiento a las mujeres víctimas y a sus familias. Los casos siguen aumentando.

1.2 Apuntes para comprender la problemática

Siguiendo la inquietud a la que nos invita Rita Laura Segato (2013), antropóloga y feminista argentina, sobre no quedarnos con un entendimiento de la problemática como si fueran números, casos aislados, esporádicos, anómalos, patologizantes que nos ofrecen los medios de comunicación y las instituciones, es importante mirar más allá, tratar de develar cuáles es la sistematicidad, la estructura que permite que siga sucediendo y cuáles son los impactos que tiene.

Frente a esta realidad, mujeres, feministas, activistas, académicas de diferentes disciplinas y de la sociedad civil organizada nos hacemos preguntas que permitan avanzar en la comprensión de la problemática. Nos hemos preguntado ¿Por qué los hombres violan? ¿Cuáles son los dispositivos de control que han permitido la violación contra las mujeres y niñas? ¿Quiénes son las víctimas de la violación sexual? ¿En qué contextos sucede la violación sexual? ¿Cuáles han sido los impactos psicosociales en las sobrevivientes? ¿Cuáles han sido los actos de resistencia de las sobrevivientes? ¿Cuáles han sido los abordajes para acompañar y tramitar la experiencia y las emociones que de ella emergen?

En este apartado abordaré y pondré en diálogo las respuestas que se han dado a estas preguntas desde diferentes autoras consultadas; con la intención de profundizar en lo que se ha podido responder y con ello mirar cuáles son las preguntas que emergen.

Gerda Lerner (1985), historiadora y escritora nacida en Austria, interesada en crear una teoría feminista de la historia y en la búsqueda de la historia del sistema patriarcal; se preguntó cómo es que las desigualdades entre hombres y mujeres se han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad. En sus primeras preguntas que guiaron su investigación se centraron dos: 1) ¿Cuáles son las definiciones y los conceptos que necesitamos para explicar la relación única y aislada de las mujeres con el proceso

histórico y la interpretación del propio pasado? y; 2) ¿Qué retrasó la toma de conciencia de las mujeres en su posición subordinada dentro de la sociedad? ¿qué podría explicarlo? ¿qué es lo que explicaría la “complicidad” histórica de las mujeres para mantener el sistema patriarcal que las sometía y para transmitir este sistema, generación tras generación, a sus hijas e hijos?

Conforme avanzaba, Lerner, en su investigación se dio cuenta que sus preguntas iniciales estaban mal planteadas y las fue transformando con el paso del tiempo. Ella, parte del supuesto de que el patriarcado antecede a la civilización occidental, por ello invita a pensar en el sistema patriarcal como un proceso histórico que ha mutado conforme han avanzado las civilizaciones; intenta aislar e identificar las formas en que la civilización occidental construyó el género y analizar en los periodos de cambio.

En su investigación y rastreo histórico reconoce la importancia de centrarse, para comprender este sistema, en el control de la sexualidad femenina y en la procreación más que en las cuestiones económicas y de puestos/cargos de importancia en la sociedad. Así, para ella, ha sido clave indagar las causas y consecuencias de dicho control sexual.

Continuando por este camino, Lerner intenta responder, cómo, cuándo y por qué se produjo la subordinación de las mujeres y la dominación masculina; las respuestas más espontáneas y tradicionales a estas preguntas es que ha sido un fenómeno universal y “natural”; respuestas que han sido soportadas y validadas, por la religión en un principio y, por la ciencia posteriormente, basada en una interpretación determinista biológica.

Hago una pausa para señalar que este entendimiento que Lerner tiene al respecto del patriarcado podría ser altamente cuestionado desde otros lugares de comprensión de este y la colonialidad. Por ejemplo, contrario a esto, feministas de diversas disciplinas, han encontrado y documentado que la dominación masculina no es universal y han cuestionado el patriarcado como una categoría transcultural. Han hallado sociedades en que la asimetría sexual no comportaba connotaciones de dominio o subordinación. En estas sociedades se cree que los sexos son complementarios, a pesar de que tienen papeles y estatus diferenciados, son iguales. En este sentido, Oyérónké Oyewumi, socióloga feminista nigeriana, en su texto: *La invención de la mujer* (2017), argumenta

que el patriarcado no existía en la cultura Yoruba africana antes de la colonización, siendo así introducido por el occidente como una herramienta de dominación (Oyewumi, 2017).

Para comprender la historia del surgimiento del patriarcado, Lerner, advierte que la posición de las mujeres en la sociedad está sujeta a cambios de forma y de contenido en el tiempo. La autora realiza una revisión del periodo transicional cuando los homínidos evolucionaron a primates, hace unos tres millones de años. La primera característica que encuentra es el bipedismo, con ello la posición erecta de humanos, lo que en las hembras genera la estrechez de la cadera y por ende del canal vaginal, que al tener que cruzar un bebé humano para su nacimiento su desarrollo cerebral no es completo y en el futuro genera una prolongada dependencia materna para la sobrevivencia.

Para Lerner, la madre, al ser un ser dador de vida, tenía un poder real sobre la vida y la muerte, por ello mismo no es de extrañarse que, en el neolítico, se hallaran estatuillas que sugieren la veneración de la diosa-madre. Esta situación de dependencia para la sobrevivencia de la especie generó la necesidad de la primera división sexual del trabajo en que los hombres eran dedicados a la caza y las mujeres (incluso niñas y niños) a la recolección. Esta necesidad de supervivencia bajo las condiciones extremas y peligrosas en que vivían primitivos humanos, cada hembra debía tener varios embarazos para que pudieran sobrevivir unos cuantos y llegar a la vida adulta. Mas adelante, la sociedad civilizada convirtió el vínculo entre las mujeres y niñas y niños en maternidad.

Este, por supuesto es un análisis biologicista del género y de la división sexual del trabajo, cuestión de la que es consciente la autora y hace la siguiente aclaración:

Quisiera recalcar que solo acepto la “explicación biológica” en los primeros estadios de la evolución humana y ello no significa que una posterior división sexual del trabajo basada en el hecho de ser madre sea “natural”. Al contrario, voy a demostrar que la dominación masculina es un fenómeno histórico en tanto que surgió de una situación determinada por la biología y que, con el paso del tiempo, se convirtió en una estructura creada e impuesta por la cultura. (Lerner, 1985, p. 73)

Según Lerner, la primera división sexual del trabajo, por la cual las mujeres optaron por unas ocupaciones compatibles con las actividades de crianza, fue funcional y por consiguiente aceptada a la par por mujeres y hombres. Cabe decir que la maternidad y su lazo con la crianza está determinado por la cultura y está sujeto a la manipulación social. A partir del papel que tienen las mujeres en el cuidado, supervivencia y la crianza es que se crea el género. Así, es clave para alterar las relaciones entre los sexos y acabar con la subordinación de las mujeres, mirar la maternidad en la sociedad patriarcal, su estructura y las relaciones que genera.

Este recorrido es la antesala para llegar al tema que nos interesa. Para Susan Brownmiller (citada en Lerner, 1985), periodista y feminista estadounidense, la violación sexual es una capacidad que poseen los hombres, capacidad que los conduce a su propensión para llevar a cabo la violación, lo que ha conducido al dominio masculino sobre las mujeres y con ello a su supremacía. Asimismo, para Elizabeth Fisher (citada en Lerner, 1985), genetista británica, la domesticación de los animales fue una enseñanza para los hombres sobre cuál era su papel en la procreación y que la práctica de cruzar animales les dio la idea de violar mujeres. Ella defiende que la brutalidad y la violencia ligadas a la domesticación animal condujeron a los hombres a la dominación sexual y a una institución de la agresión (Lerner, 1985).

El intercambio de mujeres ha sido un fenómeno en muchas sociedades en distintas partes del mundo, y para Lévi-Strauss (citado en Lerner, 1985) ha sido identificado como la causa principal de la subordinación femenina. Incluso plantea que el matrimonio es una forma de intercambio, son grupos de hombres intercambiando objetos y la mujer figura como uno de ellos, no como una participante; idea que más adelante pongo en diálogo con la feminista radical Andrea Dworkin. Así, la mujer es cosificada. Esta afirmación es igualmente válida incluso cuando se tienen en cuenta los sentimientos de la mujer, los cuales funcionan como una forma de aceptación, pero no altera la naturaleza del intercambio. La pregunta que surge de esta afirmación es ¿Por qué se intercambiaron mujeres y no hombres? Una posible respuesta se encuentra en Darlington (en Lerner, 1985); él explica que ha sido una forma de mantener la especie humana, esto se consiguió gracias al control sexual, mediante rituales que estructuran a mujeres y

hombres dentro de los papeles sexuales adecuados, y recurriendo al aborto, infanticidio y la homosexualidad cuando sea necesario. Según este razonamiento evolucionista, el control de la población obligaba a regular la sexualidad de las mujeres. En este sentido, la función biológica de las mujeres tiene un papel importante para la creación del género y su función cultural.

Más adelante surge la propiedad privada y con ella el hurto de las mujeres entre las tribus. Esto está estrechamente vinculado con la agricultura; las condiciones materiales de ésta exigen una cohesión de grupo y una continuidad temporal, lo que refuerza la estructura de unidad doméstica. La cantidad de alimentos depende de la disponibilidad de trabajo y la producción se convierte en el principal interés. Lo que tiene como consecuencia el incentivo de las tribus para adquirir más mujeres; éstas y niñas/os son indispensables en el proceso de producción, que es cíclico e intensivo. Así, en esta etapa las tribus prefieren adquirir el potencial reproductivo de las mujeres y no a éstas. Los hombres no tienen hijos de una forma directa, por lo tanto, es que son las mujeres quienes se intercambian y no a los hombres. Así, las tribus controlan el intercambio de mujeres, restringen su conducta sexual y adquieren propiedad privada de ellas.

El hurto de mujeres de otras tribus brindaba mayores oportunidades para la reproducción, pues tomando en cuenta la vulnerabilidad biológica en el momento del parto indujo a las tribus a procurarse más mujeres de otros grupos. Para Meillassoux (s/a, en Lerner, 1985), **la cosificación no es sobre las mujeres, sino sobre su capacidad reproductiva**. Así, la primera experiencia de propiedad privada consistió en la apropiación del trabajo reproductivo de las mujeres. Aaby (1981, en Lerner, 1985) concluye que en el curso de la revolución agrícola la explotación del trabajo humano y la explotación sexual de las mujeres quedaron inextricablemente ligadas. En sociedades más complejas se presenta una división sexual del trabajo que no solo se basa en las diferencias sexuales, sino también en las jerarquías sociales que dan poder a algunos hombres sobre otros y todas las mujeres (Lerner, 1985). Sin que Lerner lo llame de esta forma, pero nos va a adentrando a la comprensión de un abordaje interseccional que más adelante explicaré.

A pesar de que la pregunta central de Lerner no era ¿Por qué los hombres violan? sus análisis sobre la dominación masculina sobre las mujeres dan bastantes pistas para comprender históricamente la violación sexual y su papel en el sistema patriarcal. La pregunta que surge después de este análisis histórico es ¿Por qué continúa la violación contra las mujeres en la actualidad?

Antes de continuar, dejo algunas ideas centrales de esta autora que en capítulos siguientes retomaré: la cosificación de la capacidad reproductiva de la mujer; la propiedad privada y la apropiación del trabajo reproductivo de las mujeres como la primera experiencia de propiedad privada, la relación entre la explotación del trabajo humano y la explotación sexual de las mujeres, y; la violación que no solo está en relación con las relaciones entre mujeres y hombres sino también con otros entramados de jerarquías sociales (interseccionalidad).

Continuo con los aportes de Andrea Dworkin, escritora feminista radical estadounidense, que en su texto “Nuestra sangre” (1981), refiere que la palabra violación viene del latín *rapere*, que significa *robar, sujetar, llevarse*. Hace la siguiente explicación para ilustrar el uso histórico de la palabra y el sentido simbólico del acto.

Para ella, la violación es un comportamiento socialmente aprobado que precede al matrimonio, compromiso, promesa o cortejo. Antiguamente cuando un hombre deseaba a una mujer, él simplemente la tomaba, es decir, la secuestraba y follaba. El secuestro tenía un propósito sexual y si la mujer complacía al violador, él se la quedaba y sino la descartaba. Las mujeres tenían un rol de propiedad, de bien, de objetos para ser comprados, vendidos, intercambiados, usados o robados – es decir, violados. Desde este concepto del rol, la mujer pertenecía en un primer momento a su padre. La unidad social básica del patriarcado es la familia y la palabra familia viene de la lengua indoeuropea Oscano que significa sirviente, esclavo o posesión. Así, el hombre violador que secuestraba a una mujer podía tomar el lugar del padre de ella como su dueño y poseedor.

Para Dworkin, la violación es la primera forma de matrimonio, la cual ha sido regulada con leyes que reiteraron el derecho del violador a ser dueño de la vida y del cuerpo de la

mujer. Las leyes maritales protegieron el derecho de propiedad del primer violador al designar como adúltero a un segundo violador, esto es, como un ladrón. Estas mismas leyes protegieron igualmente el derecho de la propiedad del padre sobre la hija; garantizando el derecho de él para venderla en matrimonio a otro hombre.

Cualquier normativa en contra de la violación, fue en contra del robo -en contra del robo de propiedad. Es en este contexto, y solo en este contexto, que podemos comprender la violación como un crimen capital. Así, las mujeres pertenecían a los hombres; las leyes de matrimonio santificaron esa apropiación; la violación era el robo de una mujer a su dueño.

Dworkin actualiza esta definición a un momento social más próximo, ya que la historia avanza y con ello las violaciones contra las mujeres. Transita de entender la violación como un acto de robo o crimen en un momento histórico a comprenderla como una forma mítica de hacer el amor, convirtiéndola así en el símbolo del amor romántico, lo cual se ve manifestado en la cinematografía, la literatura, los diarios, la música, etc. Sin embargo, esto no quita el dispositivo de *dueñidad* (que más adelante analizaré y profundizaré con Segato).

En este sentido, el orden patriarcal heterosexual del ser mujer y ser hombre define tanto identidad como función y la articulación básica de la violación como crimen social capital: una violación es el derecho del hombre a la posesión personal y exclusiva de una mujer como objeto sexual. Así, la violación es la consecuencia lógica de un sistema de definiciones de lo que es visto como normal. Para Dworkin, los hombres son una clase de género privilegiada por, sobre y en contra de las mujeres y uno de sus privilegios es el de violar, así, formaran alianzas o vínculos para proteger intereses de su clase de género; incluso en una sociedad racializada, los vínculos entre hombres preceden a los vínculos raciales.

En este mismo orden, a las mujeres se nos ha privado del poder de nombrar, que está mediado por el miedo y la vergüenza. Por ello el primer acto revolucionario es reclamar el poder de nombrar y de definir por nosotras mismas qué es y qué ha sido nuestra experiencia. El crimen de violación cometido contra una mujer es un crimen cometido contra todas las mujeres.

Para esta autora, el vínculo masculino precede y está por encima del vínculo racial, excepto cuando la mujer es vista como propiedad de una raza, clase o nacionalidad, y su violación es vista como un acto de agresión en contra de los hombres de esa raza, clase o nacionalidad, que será explicado más adelante de la mano de Angela Davis. En este tipo de violación, las mujeres son vistas como propiedad de los hombres, que, por virtud de su raza o clase o nacionalidad, son enemigos. Así, solo en esta situación, los vínculos de raza o clase o nacionalidad tendrán prioridad sobre los vínculos masculinos. Para Dworkin, la violación es un delito sexista, esto es, que la mayoría de las violaciones son intra-raciales, porque los hombres violan a las mujeres a las que tienen acceso, como función de su masculinidad y en señal de ser sus dueños.

Nos quedamos con las ideas centrales de los aportes de Dworkin para la comprensión de la violación: la propiedad tiene un papel central, las mujeres son entendidas como una propiedad, un bien o un objeto el cual puede ser intercambiado, vendido, protegido, robado o usado. Las mujeres tienen un dueño. Se transita de entender la violación como un robo al matrimonio como una forma de institucionalizar la violación en un marco social aceptable con la aparición del amor romántico. La violación es un acto sexista más que racista, con algunas excepciones según el mensaje que se quiera enviar entre hombres (análisis interseccional que no es nombrado así por la autora).

Dworkin también se pregunta ¿qué hay que hacer para detener las violaciones? Y en línea con su argumento piensa que se deben destruir las definiciones mismas de masculinidad del hombre (dominación-poder) y feminidad de la mujer (pasividad-sumisión), estas categorías deben ser eliminadas del tejido social y de las instituciones que se basan en ellas. Destruir la estructura cultural tal y como la conocemos, su arte, sus iglesias, sus leyes, todo lo que vuelve a los hombres violadores por definición y a las mujeres víctimas por definición (Dworkin, 1981).

Para mí, este entendimiento sobre la violación sexual como un tipo de robo de la propiedad sexual del padre o del esposo depende de los cambios sociales y culturales más amplios y del orden social histórico al que responde.

Actualmente, la violación está tipificada en los códigos penales de los países, al menos en América Latina, es decir, hay un pacto social en que se rechaza esta acción contra

las mujeres. En la mayoría de los casos implica relaciones sexuales con coacción violenta, es esta una definición que en cuanto se refiere exclusivamente a la penetración por coacción excluye del contexto de la violación otras formas y aspectos de la sexualidad, además de que reserva el concepto de violación a la exclusividad de la violación vaginal, dejando claro que lo que interesa resguardar es en primer lugar la herencia y la continuidad de la estirpe (Segato R. L., 2003).

Esta definición reduccionista, no permite comprender lo que en las representaciones sociales significa la violación. El elemento de la coacción violenta y el contacto sexual que se define exclusivamente como penetración, quita de la experiencia sexual el aspecto subjetivo que conlleva. El sexo, y por lo tanto la violación, constituye un proceso complejo y claramente subjetivo y de ninguna manera el intercambio de fluidos corporales (Colectivo Terminal 119 para la autonomía social y personal, 2018).

Por su parte, para Audre Lorde, poeta, lesbiana y feminista negra, define la violación como una agresión sexualizada, que hace parte de la dominación masculina. Para ella, la movilización de las mujeres y la toma de conciencia por parte de los hombres sobre su responsabilidad en la lucha contra el sexismo son elementos que podrían ayudar a acabar con esta problemática (Lorde, 1984).

Por su parte, Rita Laura Segato (Segato R., 2003; Segato R., 2016; Segato R., 2018) elabora una teoría mucho más reciente sobre la violación, entendiéndola en el contexto histórico de América Latina, en un sistema económico capitalista.

En conversaciones con hombres en las cárceles de Brasil que han sido sentenciados por violación sexual analiza y desmenuza la razón de que los hombres violen, alejándose de la supuesta razón carnal o impulso sexual que sienten los hombres, que ha sido la explicación más superficial dada por los medios de comunicación, incluso por las instituciones estatales de acceso a la justicia, siempre recurriendo a lo que llaman crímenes con “móvil sexual”. Para la autora, la violación contra las mujeres es un enunciado que busca decir algo, la pregunta es ¿Qué quiere decir ese mensaje y quién es su destinatario? Su respuesta está en el siguiente sentido: El mensaje, que quiere escribir tiene dos ejes: uno vertical y otro horizontal. El vertical es hacia la víctima, hacia la mujer que se viola, quien no es su interlocutora, es objetivada, de contener y hacer

que la persona asuma un rol; a través del cuerpo de la mujer se inscribe un mensaje hacia las mujeres y hacia sus iguales hombres. Por su parte, el horizontal, es un acto de poder que busca afianzar con quienes considera sus pares: los otros hombres.

Para Segato, cuando un hombre realiza un acto de violación no está solo, está en compañía de todas las voces sociales que exigen y motivan la masculinidad. El sujeto que viola no es un ser anómalo y no actúa solo. Hay un mandato de masculinidad que lo obliga a dar pruebas constantes de que es hombre. El grupo masculino funciona como una corporación con la fidelidad y la jerarquía como características; esto es, para entrar y formar parte de esa corporación exige a los miembros (hombres) ser violentos con ellos mismos y con otros, para ello se necesita la desensibilización. El hombre debe anular su sensibilidad y su propia vulnerabilidad y lo que eso produce son sujetos con capacidad de vinculación muy baja y limitada al igual que poca empatía. Así, el patriarcado es definido como ese mandato de masculinidad. Segato llama pedagogías de la crueldad a los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos -hombres- a transmutar lo vivido y su vitalidad en las cosas.

Para ella, el violador es un sujeto moralista y puritano que ve en su víctima el desvío que lo convoca, su acto es una represalia en relación con la víctima. Es un moralizador en el sentido de que en su acto responde y obedece al mandato de masculinidad lo que le atribuye y se atribuye el derecho de transgredir a la mujer a quien atribuye, por su parte, el desacato o desvío moral. Mira en la mujer un cuerpo subordinado que construye su masculinidad ya que le permite comprobar su potencia en su capacidad de extorsionar y despojar autonomía al cuerpo sometido. Potencia y masculinidad en este escenario son sinónimos, y el estatus masculino depende de la capacidad de exhibir esa potencia, misma que se ha identificado en sexual, bélica, política, económica, intelectual y moral. Finalmente, desmontar el mandato de la masculinidad no es otra cosa que desmontar el mandato de la *dueñidad* (Segato R., 2018).

Segato entiende la *dueñidad* como el señorío por un cuerpo, en un marco capitalista apocalíptico, dice ella, la concentración de la riqueza ha alcanzado unos niveles nunca antes vistos, se tiene poder sobre la vida y la muerte. La *dueñidad* del cuerpo de las mujeres es síntoma de una economía de dueños, con instituciones débiles, que no

pueden poner límites a esa concentración de riqueza ni de *dueñidad*. Así, la *dueñidad* es la forma extrema del patriarcado (Segato R., 2016).

La violación como dominación sexual tiene el rasgo de conjugar el control físico y moral de la víctima a sus asociados, hay una reducción moral que es requisito para que la dominación se consume en tanto la sexualidad está impregnada de moralidad. La violación es también una violencia expresiva que se caracteriza por producir reglas explícitas, a través de las cuales circulan consignas de poder efectivas, que no son legales ni evidentes.

La violación se dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima cuya reducción es justamente signficada por la pérdida del control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre su espacio-cuerpo. Es por eso que, podría decirse que la violación es el acto alegórico por excelencia de la definición schnittiana de la soberanía: control legislador sobre un territorio y sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio. (Segato, R. 2013, p. 20).

Para la autora, hay diferentes tipos de violación. Una es la cruenta que es cometida por un hombre desconocido en la calle (Segato R., 2003). Otra, es aquella que se da en el espacio doméstico; en que el hombre abusa de las mujeres que se encuentran bajo su dependencia, él identifica que puede abusar de ellas porque ya le pertenecen, porque forman parte de su territorio que él controla. Y la violación que sucede en el espacio público en donde importa al hombre demostrar que puede, aquí el enunciado del que habla antes está relacionado en demostrar con cierta regularidad la capacidad de dominio y es asociada a los rituales de renovación de los votos de virilidad (Segato, R., 2013).

En resumen y retomando las claves de Segato, en sus comprensiones sobre la violación aparece el poder como un elemento clave, además del sistema económico capitalista en que la concentración de la riqueza y de la propiedad parecen no tener límites. Se objetiviza el cuerpo de la mujer y con ello hay un acto de *dueñidad* entendido como un síntoma de economía de dueños que posibilita una dominación sexual y de control

moral de los hombres sobre las mujeres. Finalmente, entiende que la violación tiene un mensaje social en dos vías, el horizontal y el vertical.

Otro análisis, que no solo es sobre el sistema patriarcal, sino también racista, lo hace Angela Davis, filósofa, política marxista, activista afroamericana antirracista y feminista de frontera; para ella, la violación es un ejemplo de los síntomas del deterioro de una sociedad y de un problema con proporciones epidémicas que parecen irresolubles. Para Davis, al igual que para Dworkin, las leyes contra la violación, en los países capitalistas, fueron originalmente formuladas para proteger a los hombres frente a las agresiones que pudieran sufrir sus hijas y sus esposas, pero ella en su análisis, agrega: para proteger a los hombres de clases altas. El análisis que hace en su texto “Violación, racismo y el violador negro” (2004) evidencia que la violación tiene su función en momentos y contextos históricos, en este caso particular dentro de la lucha antirracista en los Estados Unidos. Para ella, la violación no se puede comprender sin la intersección entre racismo y sexismo, y denuncia la carencia de este análisis en la mayoría de los textos y del movimiento antiviolación.

Para Davis, uno de los rasgos históricos más acusados del racismo siempre ha sido la presuposición de que los hombres blancos, especialmente los que detentan el poder económico, poseen un derecho a disponer de las mujeres negras (lo que Dworkin y Segato llamarían *dueñidad*). Para ella, la violación formaba parte de una rutina que servía para sustentar la esclavitud. En el mismo sentido que como lo afirma Segato (Segato R., 2016), la naturaleza irreprimible del impulso sexual no guarda ninguna relación con la práctica de la violación, dice Davis: la cual, es institucionalizada. En el contexto de la esclavitud, la violación constituía una dimensión esencial de las relaciones sociales entre el propietario y su esclava, esto es, los propietarios de personas esclavas se adjudicaban un derecho de propiedad, había una licencia para violar la cual emanaba de la dominación económica que caracterizaba a la esclavitud. Sin embargo, a pesar de la abolición de la esclavitud, el modelo de violación institucionalizado de las mujeres negras había adquirido tanto poder que ha podido sobrevivir. Agregaría yo, igual que en contextos de guerra en donde también hay una función específica, sin embargo, precede y persiste después de la guerra, como un *continuum* de violencia contra las mujeres.

Aquí la pregunta que surge es ¿A quién y para qué conviene la institucionalización de la violación de las mujeres?

Una vez más aparece el sentido de propiedad y de *dueñidad* como se ha venido analizando. Sin embargo, es distinto con el cruce que se hace con la raza y la etnia, que son los aportes de Davis al respecto y que no encontramos en las autoras que han antecedido en este escrito. Para ella, el racismo se ha nutrido de su capacidad para incitar la coacción sexual, en el marco de la esclavitud, las mujeres negras y de color fueron las principales víctimas, en la institucionalización de la violación, las mujeres blancas también lo han sido, pues en el ejercicio social de convencer a los hombres de que violar a las mujeres negras además de carecer impunidad, es un derecho como propietario, no podía este mensaje no alcanzar a las mujeres blancas. Para Davis, es esencial desvelar las verdaderas causas sociales de la violación, y esto no es posible sin el análisis interseccional entre racismo y sexismo. Debido a la actual complejidad del contexto social en que se produce la violación, toda tentativa de entenderla como un fenómeno aislado está llamado al fracaso, en esto encontramos similitudes con la postura de Segato. Pero Davis va más allá, desde mi punto de vista, al sostener que una estrategia efectiva contra la violación debe apuntar a algo más que la erradicación solo de la violación, sino a la erradicación del racismo; por otro lado pero en el mismo sentido, coloca la opresión global de las mujeres como un sostén esencial para el capitalismo, así que para crear una estrategia que aspire a la terminación de la violación, debe pensarse y colocarse en un contexto estratégico que aspire a la derrota final del capitalismo monopolista. La amenaza de violación, que es la cara violenta del sexismo, continuará existiendo mientras la opresión global de las mujeres siga siendo un sostén esencial para el capitalismo (Davis, 2004).

A manera de cierre, sobre las comprensiones y discusiones que se han presentado sobre la violación encontramos cuestiones en común en las diferentes formas de lectura y acercamiento que han ofrecido las autoras. Una de ellas es la institucionalización de la violación, que es entendida no solo como una institución estatal, sino una institucionalización cultural. Otro entendimiento es que para la comprensión de la violación hay que analizar el contexto socio histórico y geográfico en que sucede el

control de la sexualidad y reproducción sobre los cuerpos de las mujeres y entender este contexto implica necesaria y obligatoriamente reflexiones de los sistemas de opresión: patriarcado, capitalismo y racismo.

Hago aquí un paréntesis para aclarar que cuando hablo de un contexto geográfico, me refiero a una geografía feminista, que va más allá de la comprensión de una disciplina física que estudia la relación hombre-medio. La entiendo, siguiendo a Ibarra (2020), como un saber político, una ciencia social que se nutre de otras ciencias como las de la tierra, geología, climatología, historia, etc. Tiene como estudio el espacio, entendido como una producción social que es resultado de las relaciones sociales de producción y reproducción, es un proceso que tiene una forma y una función, es inacabado, siempre está en tensión, en disputa, es contradictorio y manifiesta el poder. Así, espacio se entiende como una categoría de análisis compuesta por cinco elementos: segunda naturaleza, políticos, económicos, sociales y científico técnicos (Ibarra, 2020).

Retomando, el análisis que hace Davis nos obliga a poner el foco en la experiencia subjetiva, como también lo advierte el Colectivo Terminal 119 para la autonomía social y personal; la cual necesariamente estará atravesada por la experiencia de ser mujer, en cierto contexto patriarcal histórico, ser negra, indígena, mestiza o blanca en un contexto que racializa y de territorio colonizado, o ser clase trabajadora, media o poseedora en un contexto capitalista o ser lesbiana o heterosexual en un contexto específico de régimen heterosexual.

1.3 Cultura y poder

La pregunta ha cambiado, ya no es ¿Por qué los hombres violan? Ahora la pregunta que parece más pertinente es ¿Para qué violan los hombres? ¿cuál es el enunciado social que quieren dejar marcado en el cuerpo de las mujeres (siguiendo a Segato)? ¿cuál es el significado cultural, socio histórico de la violación sobre los cuerpos de las mujeres? Y se va notando un vacío sobre las respuestas que generan las mujeres frente a la experiencia de la violación.

Estas respuestas no pueden pretender ser comprendidas desde cualquier lugar, territorio, contexto, momento histórico. Las autoras hasta ahora estudiadas dan cuenta de la

universalidad de la violación. Rita Segato expone que no existe sociedad en donde no haya violación contra las mujeres; esta varía según la cultura y la forma en que se expresan las relaciones de género, por lo que es fundamental comprender los contextos sociohistóricos y geográficos de las comunidades en que ésta se da (Segato R., 2003).

La violencia contra las mujeres siempre debe enmarcarse, comprender y ser analizada en un contexto socio histórico y geográfico, considerar la presión social, la economía, la política. Es una relación de poder entre una estructura (atravesada por la conquista y colonización) relacional de poderes diferenciales que se expresa en la relación entre mujeres y hombres (Segato R., 2016).

Siguiendo esta línea, será necesario pensar en la cultura. Al respecto, Gloria Anzaldúa (2004), poeta, escritora y feminista chicana, afirma que para las mujeres la cultura moldea nuestras creencias, se percibe la versión de la realidad que ella comunica, se construyen paradigmas dominantes, conceptos predefinidos que existen como incuestionables, imposibles de safar y nos son trasmitidos a través de la cultura. Quienes tienen y están en el poder son quienes hacen las reglas y las leyes, es decir, los hombres, y, para ella, las mujeres las transmiten. Así, la cultura espera de las mujeres aceptación y compromiso con el sistema de valores creado por ésta y por la iglesia. Si una mujer no renuncia a sí misma en favor del hombre, es considerada egoísta. Por otro lado, se teme a las mujeres por su virtud de crear seres de carne y sangre en su vientre, pues según el cristianismo y la mayoría de las religiones la mujer es carnal, animal y más cercana a lo terrenal, debe ser protegida (podemos leer el control de la reproducción que antecedió con Lerner). Protegida de ella misma, la mujer es lo extraño, la otredad.

Así, las mujeres deben ser protegidas y quienes deben protegerlas son los hombres (nuevamente encontramos la *dueñidad*), lo que en realidad significa es el mantenimiento de los roles rígidamente definidos, pero las mujeres no somos ingenuas y lo sabemos, por ello mismo “alejamos a las niñas de otros hombres”, dice Anzaldúa. Nuestras madres y nuestras abuelas nos lo enseñan todo el tiempo “los hombres solo quieren una cosa”, no se puede confiar en los hombres, son egoístas. Por ello mismo, nuestras madres se aseguraban de que no entremos en las recamaras de nuestros tíos, hermanos, padres o

primos. Nunca nos dejan estar solas con hombres, ni siquiera con los de nuestra propia familia.

A través de nuestras madres (aunque yo diría que no solo), la cultura nos da dobles mensajes: “no voy a dejar que ninguna persona te pegue”. Para acto seguido decir, “la mujer tiene que hacer lo que diga el hombre”. La pregunta que hace Anzaldúa es: ¿qué debemos hacer? ¿cuál debemos ser, la fuerte, la sumisa, la rebelde, la conformista?

En la cultura hay un sobre valor al respeto, éste acarrea una serie de reglas que mantienen el orden de las categorías sociales, y las jerarquías, ya que está reservado para la abuela, el papá, el patrón, aquellos quienes tienen poder en la comunidad, y en este orden de jerarquías las mujeres estamos en el último escalón.

Si desobedecemos, tenemos miedo de ser abandonadas por la madre, la cultura, la raza, de ser rechazadas, culpadas o dañadas. La mayoría de las mujeres pensamos inconscientemente que, si revelamos un aspecto inaceptable de nosotras, nuestra madre/cultura/raza nos rechazará totalmente (Anzaldúa, 2004). Esto dicho por Anzaldúa es en relación a la lesbiandad, de su lesbiandad, y cómo la ha enfrentado; sin embargo, la considero pertinente porque la violación tiene un mandato cultural, primero de proteger al hombre que viola, incluso el 70% de las ocasiones es un hombre cercano/familiar; después, hacer que las mujeres permanezcamos silenciadas, obedientes, incluso con culpa y miedo. El miedo puede tener muchas vertientes, uno de ellos es al rechazo de otras mujeres (como la madre, abuela, hermanas, tías) y ahí se inscribe la traición de la cultura a la que hace referencia la autora.

Para evitar el rechazo, dice Anzaldúa, hay tres caminos posibles que hemos de tomar: nos ajustamos a los valores de la cultura y relegamos las partes inaceptables, lo que genera miedo; intentamos hacernos conscientes y nos enfrentamos; y/o intentamos develar, despertar y protestar.

Pienso en todas las historias documentadas y que conozco en que las mujeres tomaron alguno de los tres caminos que señala Anzaldúa. Quienes deciden callar, quienes deciden levantar la voz, romper el secreto, pero no son escuchadas, por el contrario, son

señaladas, estigmatizadas y culpabilizadas; quienes deciden mirar más allá de la vivencia individual, hacer conciencia política y politizar su experiencia y, además, exigir derechos.

Anzaldúa advierte otra cosa sobre nuestra cultura y es que nos quita la capacidad de actuar al encadenarnos en el nombre de la protección, lo que nos bloquea e inmoviliza, no se puede avanzar ni retroceder. Hay que sentir libertad para lograr rebelarnos y protestar contra la cultura. Pero las mujeres, nosotras, las mestizas, las indias, hemos sido traicionadas por la cultura masculina. Dice Anzaldúa: hemos sido traicionadas por nuestro color de piel, hemos sido silenciadas, burladas, atadas a la servidumbre del matrimonio (del que habla Dworkin). Durante 300 años hemos sido invisibles, no escuchadas, a pesar de que muchas veces se ha tenido el deseo de hablar, actuar, protestar, desafiar, pero todo ha estado en nuestra contra. Así, hemos ocultado nuestros sentimientos (que ha operado como dispositivo de control), escondiendo verdades. (Anzaldúa, 2004).

En este sentido es que se puede comprender la institucionalización de la violación en la cultura, en esa cultura que está atravesada por una forma y expresión particular del patriarcado, capitalismo, racismo y heterosexualidad, en donde estos sistemas determinan una relación de poder y de dominación de sujetos y corporalidades.

Con lo anterior, surge la necesidad de revisar el ejercicio de poder y dominación como una categoría de análisis indispensable para la comprensión de la violación. Estudiaremos los análisis de Michael Foucault, filósofo, historiador, sociólogo y psicólogo francés, quien entiende al ser humano inmerso en relaciones de producción, significación y poder.

Para Foucault, el poder se ejerce en la vida cotidiana clasificando a individuos en categorías (como mujeres y hombres) los designa por su propia individualidad, atándolos a su propia identidad, imponiendo una ley verdadera que deben reconocer y que otros deben reconocer (feminidad y masculinidad). Este poder transforma a individuos en sujetos en dos significados: sujeto sometido a través del control y dependencia, y sujeto a la propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo (como el concepto

de masculinidad del que antes habló Segato, aquella que debe ser frecuentemente demostrable).

Frente al poder, se pueden distinguir tres tipos de luchas (en las que encuentro resonancia con las que expresa Anzaldúa): las que se oponen a las formas de dominación; las que denuncian esas formas de explotación y que separan a los individuos de lo que producen y; las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y de sumisión). Anota el autor que es necesario fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto a lo largo de la historia. Y en este punto encuentro resonancia con la propuesta de Dworkin sobre renunciar a la identidad de la masculinidad y de feminidad con lo que ello implica.

Lo que caracteriza al poder es el juego que pone en las relaciones entre individuos o entre grupos. El ejercicio de poder se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros. El poder solo existe en acto, aunque se inscribe en un campo de posibilidades y se apoya de estructuras permanentes (patriarcado, racismo, capitalismo en las formas de expresión de la violación sobre los cuerpos de las mujeres).

Lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones (aquí se puede entender el enunciado en la violación del que habla Segato). Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo y su polo opuesto sólo puede ser la pasividad y si tropieza con una resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. A diferencia, una relación de poder se articula sobre dos elementos: que el "otro" sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones. Así, la violencia, es el instrumento o el resultado, pero no constituye en sí misma el principio o la naturaleza básica del poder. Para Foucault:

El poder es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos

probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. (Foucault, 1988, p. 15)

El ejercicio de poder es un modo de acción sobre las acciones de los otros es una cuestión de gobierno (entendiendo gobierno como el modo de dirigir la conducta de otros -individuos o grupos; así, gobernar es estructurar el posible campo de acción de otros), y entenderlo así, incluye pues, un elemento fundamental: la libertad (de la que anteriormente se hizo referencia con Anzaldúa). Porque permite comprender que el poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres y sólo en la medida en que son libres. Esta libertad puede aparecer en dos formas: como condición existencial del poder y como aquello que tiende a determinar el poder, pues la relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden separarse.

Para Foucault, la relación de poder debe analizarse en instituciones bien determinadas, o mejor dicho, las instituciones deben siempre ser analizadas a partir de las relaciones de poder. Las relaciones de poder se encuentran arraigadas en el nexo social. El análisis de las relaciones de poder exige el establecimiento de cierto número de puntos:

1. El sistema de diferenciaciones (jurídica, tradicionales de estatus, privilegios, económicas) que permiten actuar sobre la acción de otros.
2. El tipo de objetivos perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros.
3. Modalidades instrumentales (a través de armas, palabras, control económico)
4. Formas de institucionalización que pueden conjugar disposiciones tradicionales, estructuras jurídicas, costumbres, modas.
5. Grados de racionalización: la puesta en juego de relaciones de poder como acción en función de la eficacia de los instrumentos y de la certeza del resultado. El ejercicio de poder se elabora, se transforma, se organiza, se provee de procedimientos que se ajustan más o menos a la situación. Las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social.

Una estrategia de poder es un conjunto de medios establecidos para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder, así hay estrategias de enfrentamiento, pues no hay una relación de poder sin resistencia, escapatoria o huida. Toda relación de poder implica una estrategia de lucha. Como no hay relaciones de poder sin resistencias que se le escapan, toda intensificación, toda extensión de las relaciones de poder para someterlos, no pueden sino conducir a los límites del ejercicio de poder el cual encuentra su tope en un tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total -la violación-.

Con respecto a la dominación, dice Foucault, es una estructura global de poder que tiene ramificaciones y consecuencias que se pueden encontrar en la trama de la sociedad. Es también una situación estratégica, en el sentido anteriormente expuesto de estrategia, en un enfrentamiento histórico entre adversarios. Un hecho de dominación (como la violación) puede ser la transcripción de uno de los mecanismos de poder en una relación de enfrentamiento y de sus consecuencias.

Lo que convierte en fenómeno central en la historia de las sociedades al hecho de la dominación de un grupo, de una casta o de una clase, y al hecho de las resistencias o revueltas a las que se enfrenta, es que estas manifiestan, bajo una forma global y masiva, a escala de todo el cuerpo social, el enganche de las relaciones de poder con relaciones estratégicas, y sus efectos de incitación recíproca. (Foucault, 1988, p. 19)

1.4 La función de la violación sexual en contexto

La violación sexual se ha estudiado principalmente en dos contextos generalizados: en guerra y conflictos armados y en contextos de paz. Se han estudiado los propósitos que persigue en cada uno de estos.

Amandine Fulchiron, politóloga feminista, afirma que, en una estructura patriarcal de dominación de los cuerpos masculinos sobre los femeninos, los cuerpos de las mujeres son territorios en disputa como en las guerras. Tomar sexualmente a las mujeres puede ser un mensaje de territorio ganado, un botín de guerra y, en comunidades indígenas, como una forma de genocidio. En contextos de conflicto armado, específicamente en el

caso de Guatemala, ha demostrado cómo la violación sexual ha sido utilizada por el Estado para destruir la continuidad biológica, social y cultural del pueblo maya a partir del cuerpo de las mujeres (Fulchiron, A. 2016).

En este mismo sentido, para Fulchiron, la violación sexual contra las mujeres mayas durante el conflicto interno armado en Guatemala fue un acto de sometimiento, aniquilamiento de las mujeres, utilizada como una estrategia, como una práctica sistematizada y generalizada por agentes del estado. La política de guerra se sustentó como un sistema ideológico colonial, sexista, racista y clasista que tuvo como fin no solo el control del territorio, sino la muerte y la aniquilación de toda forma de vida indígena (Fulchiron A., 2016).

En estos contextos de guerra, también nos hemos dado cuenta de que en muchos casos las mujeres habían vivido esta u otras violencias, de manera que las violaciones sufridas en el contexto del conflicto armado se suman a las historias previas, incluso posteriores, lo que llamamos *continuum* de violencias. Por otra parte, como se ha documentado en Colombia, la violación en la guerra ha sido parte de un mensaje para el control de los territorios y un castigo para las mujeres que han sido referentes comunitarios, lideresas, activistas políticas y/o defensoras de los derechos humanos (Morales, 2016; Cabrera, 2017). En palabras de Ivonee Wilches, psicóloga colombiana, “la violencia sexual es la forma más soterrada de violencia contra las mujeres en la paz, que se exagera en la guerra, permanece invisibilizada y naturalizada” (Wilches, 2010, p. 87).

En el caso de la violación en México, sería fundamental preguntarse ¿Qué contexto es? si bien no hay una guerra formal, habría que pensarse en una dinámica de desapariciones forzadas, tortura, narcotráfico, tortura, feminicidios, etc. Lo que Segato llamaría guerra informal y que en una primera instancia nos haría un llamado a comprender esa estructura oculta por detrás de esos fenómenos de “extraña” violencia, que ha alcanzado unos niveles de crueldad impensables y, como se dijo anteriormente, dejar de mirar los casos y los números como hechos aislados y fortuitos, y comprenderlos como los fragmentos más visibles de estructuras de opresión en un entramado social de relaciones de poder.

Así, para Segato, el contexto de México (Segato R., 2013) y de América Latina, son guerras informales y difusas, hay un proceso de mafialización de la nación y un escenario bélico en expansión. No hay un lenguaje para hablar de estas nuevas formas de guerra y no están legisladas ni reguladas en ningún lugar. No es fácil entender contra quien se está actuando, se puede entender la estatalidad y su función en dos realidades: la primera y la segunda. La primera realidad hace referencia a la estatalidad formal, con sus instituciones y su legislación; la segunda realidad es aquella que esta operada por un segundo estado, marcada por la acción de corporaciones armadas propias, sicarios organizados y conducidos a distintos niveles, como el local y el barrial y otros más amplios. Ambas realidades funcionan en dualidad, accionar las corporaciones armadas tiene la finalidad de proteger la propiedad, el comercio ilegal, el flujo de los capitales sumergidos.

En este sentido, antes, en las guerras consideradas formales, las mujeres eran capturadas, como el territorio, entendido éste como el espacio delimitado, circunscrito y políticamente habitado y administrado. Las mujeres siempre fueron apropiadas, violadas e inseminadas como parte de las campañas de conquista. Pero es distinto de lo que pasa ahora, en un marco de guerra informal, con la tortura de las mujeres hasta su muerte, es la destrucción del enemigo en el cuerpo de la mujer, deja de ser conquista para ser destrucción (Segato R., 2014).

Y es que resulta imperante poder explicar o tener una hipótesis de las razones de la violación en México, hoy 24 de abril de 2020, *Pájaro Político* publica que el acoso, abuso y violación en el país ha aumentado significativamente. A nivel nacional, reporta: se abrieron mil 268 carpetas de investigación por el delito de violación simple, un incremento del 12% son respecto a febrero y 13% más que el promedio mensual en 2019, según datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública; este artículo no solo habla de cifras, sino de la historia de Petra quien vivía con discapacidad y después de ser violada fue asesinada en un municipio en Puebla (Arteta I., 2020).

Cuando hablamos de comprender la violación en México es necesario comprender a qué México nos referimos; pues, ante su diversidad social, económica, cultural y lingüística

podemos hablar de tres realidades generales las del norte, centro y sur. En este trabajo interesa el sur y de forma específica Oaxaca. Será tarea de esta investigación poner en diálogo la realidad de las vidas de las mujeres que habitan este territorio y que son marcadas por él con lo hasta ahora revisado y las comprensiones ganadas para entender la violación sexual. Explicar, analizar, ensanchar esas comprensiones que nos permitan entender los dispositivos de control que pudieran estar instaurados en la cultura, en el tejido social y esas formas de resistencias frente a esas relaciones de poder y dominación que están instrumentalizadas en la violación.

1.5 Propuestas de acompañamiento

Hasta ahora se ha avanzado en la comprensión de la problemática, el papel de la cultura en ella, las relaciones de poder que se manifiestan para que esta pueda suceder y reproducirse, también hemos revisado los mensajes o función social de la violación en determinados contextos de guerra formal e informal.

En este apartado expondré las formas en que se han acompañado a las mujeres sobrevivientes de violación con la intención de identificar los dispositivos de poder (siguiendo el análisis de Foucault antes mencionado) y los procesos de resistencia que hemos tenido las sobrevivientes que permita proponer uno o varios modos de acompañamiento.

Desde los abordajes psicosociales se puede encontrar una propuesta general en que se demanda un tránsito del *trauma* de la violación que comience a ser considerado como un hecho social de orden general que requiere un posicionamiento político por parte de las disciplinas o campos del conocimiento que lo abordan y no solo un fenómeno psicológico individual patologizante (Pavez, 2016; Fulchiron A., 2016; Wilches, 2010).

Así, se ha avanzado en el estudio de los impactos psicosociales, lo que ha permitido proponer dispositivos de acompañamiento en que lo importante sea despatologizar las reacciones emocionales de las mujeres sobrevivientes después de los hechos violentos; situando las afectaciones dentro de un marco social, político, histórico y de relaciones de

poder. Que permita tener una comprensión más amplia y profunda de lo sucedido y validar y legitimar las expresiones de la experiencia de las mujeres.

Se han encontrado sentimientos recurrentes en las mujeres sobrevivientes: de vergüenza, miedo que hace que teman denunciar lo sucedido por preocupación al estigma social, porque se sienten culpables o con una responsabilidad por lo vivido; sentimientos que han operado como dispositivos de control para mantener la experiencia en silencio. Sin embargo, las afectaciones físicas, emocionales y psicológicas no son genéricas, pues depende de la forma en que cada mujer resiste a los hechos victimizantes y a una compleja interacción de aspectos personales, el momento de vida en que ocurrieron los hechos y los cambios que suceden entre una etapa vital y otra.

Carolina Morales, psicóloga colombiana, (2014; citada en Cabrera et.al. 2017) caracteriza los impactos psicosociales en tres ámbitos de la vida de las mujeres: **a) el individual**, que hace referencia a la experiencia subjetiva y emocional de la violencia sexual, y a su vez está conformado por tres componentes: el emocional, los daños sexuales y reproductivos y un efecto desproporcionado en el rol de cuidadoras, tradicional y socialmente asignado a las mujeres; **b) el relacional** que implica los efectos que la violación sexual causa en las dinámicas relacionales y en los vínculos sociales de las mujeres, especialmente en los escenarios familiares y comunitarios, y; **c) de la participación**, relacionado con las afectaciones en las posibilidades de las mujeres para desempeñarse como sujetas de derechos en espacios públicos y privados. Transversal a estos y paralelos a las afectaciones también se pueden ubicar los mecanismos de afrontamiento y procesos de resistencia que las mujeres ponen en práctica para continuar con sus vidas después de los hechos victimizantes.

Así, para Cabrera et. al. (2017) el impacto psicosocial es resultado de una compleja interacción entre los tres ámbitos descritos por Morales (2014), el contexto en que se desarrolla la vida de la mujer, la configuración individual (factores de riesgo y protectores), el significado que le otorga a los hechos vividos, la red de apoyo y las dinámicas relacionales que se construyen y transforman con la ocurrencia del hecho vivido (Cabrera, 2017).

Morales (2017) junto con un grupo de mujeres colombianas, víctimas y sobrevivientes de violencia sexual, nombrado Saroma Yobaty (por las iniciales de los nombres de las integrantes) elaboraron un documento titulado: “Memorias de un proceso de acompañamiento psicosocial con mujeres víctimas de violencia sexual”. En él narran los aprendizajes del acompañamiento psicosocial diseñado y orientado por la idea de que las conversaciones entre las mujeres tienen un potencial sanador que consiste en reconocer y dejar de silenciar las historias de dolor, resistencia y fortaleza que favorece la construcción de la experiencia de un lugar distinto en el mundo para las mujeres.

Saroma Yobaty identifica un conjunto de herramientas que desde su experiencia y vivencia fueron valiosas para promover conversaciones, reflexiones y movimientos en la relación con su propio cuerpo y emociones; estas herramientas tienen utilidad en la construcción de sentido y significado respecto de la experiencia vivida, de su capacidad de generar conversaciones colectivas de intercambio de ideas y la expresión y validación de emociones.

Una característica de las herramientas que proponen es que se entrelazan y dan un lugar a los conocimientos ancestrales y sabiduría sanadora de las mujeres, con elementos culturales que favorecen el bienestar emocional, proponiendo así, un abordaje en que confluyen la psicología, la perspectiva psicosocial y la sabiduría de las mujeres para la construcción del bienestar emocional de las víctimas y sobrevivientes de violación sexual. Las herramientas que proponen son: la escritura como potenciadora del cambio, expresiones artísticas, reconocimientos significativos para el reconocimiento de cambios, rituales, objetos que recuerdan y ayudan al cambio, masajes y actividades de contacto corporal (Morales, 2016).

Esta experiencia compartida por las mujeres de Saroma Yobaty me deja pensando sobre algunos elementos que desde ahora considero necesario comprender para el acompañamiento psicosocial. Ideas que pongo en diálogo con Carolina Nensthiel, psicóloga colombiana, y su propuesta de dispositivo de intervención *Encuentro de voces*. Considero, por los análisis que hemos tenido hasta ahora para la comprensión de la violación, que un espacio de acompañamiento/intervención para mujeres sobrevivientes

de violación sexual deberá facilitar un análisis sobre las relaciones de poder en determinado contexto socio histórico (que permita comprender el género, racismo y clasismo en las prácticas sociales cotidianas), con una perspectiva que permita deshacer, rehacer y transformar esas prácticas y discursos dominantes y opresivos, en los cuales se puede estar inscribiendo la violación.

En línea con lo anterior, los abordajes psicosociales mueven la idea de un consultorio o terapia como único espacio para los procesos de sanación, mismo que puede perpetuar la privatización e individualización del dolor, los recursos y la resignificación de la experiencia vivida. Al respecto menciona Nensthiel:

...autoras de la epistemología feminista como Buris (1987) y Lagarde (1990) han llamado “la soledad femenina”. Frente a esta realidad, la exclusiva conversación del consultorio con mujeres que han sido violentadas, reproduce la lógica del individualismo del mundo moderno en el que la soledad tal como lo señala Fernández Christlieb (2004) es un “bien privado”, entonces no es legítimo hacer públicos los malestares porque están circunscritos a ser pronunciados en el ámbito de lo privado, aunque sean claras manifestaciones de dolores colectivos de las más genuinas expresiones de humanidad. (Nensthiel, 2013, s/n)

Por todas las particularidades que tiene la violación sexual y los impactos psicosociales analizados anteriormente, considero fundamental un espacio que permita romper con la privatización y el silencio y la politización de la experiencia.

C A P I T U L O D O S. “Aquí las mujeres se quieren mucho”: Conectar con las mujeres del Istmo de Tehuantepec

2.1 Conectar con el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México

La primera vez que fui al Istmo de Tehuantepec fue por invitación de mi amiga Karina, mujer zapoteca defensora de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y de los derechos de las mujeres indígenas, particularmente. Nos conocimos en un espacio laboral de defensa de derechos. Me invitó a una vela en Juchitán, que es su pueblo.

En mayo de 2013 conocí esta tierra que abraza con su calor, aromas, sonidos y cielo. Al llegar, ya me estaban esperando ella y sus primos, quienes la acompañaron a recogerme a la parada del camión. Yo llegaba tarde, apenas si hubo tiempo para ir a su casa a cambiarme. Al entrar a su casa, llena de hamacas y con todos los síntomas de la preparación de una fiesta, ya estaba listo un huipil negro de terciopelo con flores amarillas y verdes y una falda con flores verdes, la enagua que la acompañaba y una tiara de flores para mi cabello.

Mi amiga, casi sin darse cuenta, envuelta con las prisas y la presión de los primos por irnos, comenzó a desvestir y vestirme rápidamente; cosa que yo no podía hacer tan ágilmente porque no tenía la experiencia en fajar, ajustar, amarrar, peinar, maquillar con toda la tradición y ceremoniosidad que exigía la ocasión. A los primos de Karina, más que a ella, sorprendió mi negativa a hacerme un peinado con el cabello recogido. Lo único que dijeron fue: “qué raras son estas que vienen de Oaxaca”. Hasta ese momento entendí que estaba transgrediendo el ritual de vestimenta para ir a la vela. Mi amiga dijo que no importaba si no quería usar mucho maquillaje ni un peinado alto, pero que tenía que usar zapatillas y nos teníamos que ir pronto. Al llegar a la vela era como presenciar una fotografía de Graciela Iturbide o estar en algún escrito de Elena Poniatowska, sin embargo, con el paso del tiempo, la realidad, como más adelante cito a Roselia Chaca, me dio un par de cachetadas y me obligó a tener una mirada mucho más aguda y crítica sobre este folclor que yo ya había introyectado.

Una de mis primeras sorpresas esa noche fue que no en todas las comunidades y pueblos del Istmo se hacen velas. En esa vela conocí y compartí con Norma y con Laura Fiallo, ambas ikoots, pueblo indígena del Istmo de Tehuantepec y me dijeron que igual que yo, era la primera vez que asistían a una vela. Al mirar mi sorpresa, me explicaron un poco más. También me contaron que ellas se reivindican ikoots y no huaves como la gente *de fuera* les llama y que de forma despectiva significa, gente del lodo o gente enlodada. Después, también entendí que los pueblos zapotecos del Istmo se reivindican binnizá.

Mi camino por Oaxaca no ha sido fácil, como me decía Cynthia, con quien llegué a vivir a Oaxaca: “En Oaxaca te ponen en tu lugar”. Y esto es cierto, en todos mis recorridos y caminos por los pueblos durante 2012 en el proyecto “Escuela para el bien común”, en que colaboré con Ideas comunitarias A.C.; visitando pueblos mixtecos, zapotecos de la Sierra Norte, Costa y del Valle, triquis de la Mixteca, etc., con cada pregunta que me hacían, como: ¿pero usted si camina licenciada? En cada reunión con los grupos quienes iban en sus ritmos, me recordaban mi lugar, que yo *era de fuera*, y podía conocer de acompañamiento organizativo, de resolución de conflictos, de derechos humanos, de violencias contra las mujeres, género, juventudes, pero no conocía su pueblo, sus ritmos, sus formas. Esto sigue siendo un gran aprendizaje, porque hay tantos Oaxaca como municipios y agencias hay. Existe una gran heterogeneidad en la que es imprescindible escuchar, mirar, oler, sentir con agudeza.

Mas adelante volví al Istmo de Tehuantepec por diferentes razones. Trabajando en la defensa y promoción de derechos humanos en distintos municipios; voluntariados frente a la emergencia y desastre derivado de la mala administración pública posterior a los terremotos del 7 de septiembre de 2017; invitación de otras amigas a fiestas; de paseo a sus playas en Salina Cruz; voluntariado para aplicaciones de pruebas de VIH en San Mateo del Mar con la posibilidad de conocer su hermoso mar muerto; voluntariado en el albergue de migrantes Hermanos en el Camino y la boda de mi amiga Sarah en Ciudad Ixtepec, compartiendo con las y los migrantes centroamericanos. Cada vez mi encuentro con esta tierra y su cielo, sus colores, aromas, lenguas, alimentos, formas y ritmos es diferente, es como abrir ventanas que permiten mirar distinto, menos desde fuera.

Para mí, contactar con las mujeres y las comunidades del Istmo es conectar con sus mercados y todo lo que ahí sucede, dice Rita Segato: “el mercado es el lugar de la sociabilidad; es el lugar en donde una conversa, dice buen día, muestra la cara, muestra al otro, le hace un chiste” (Segato, 2017). Me conecta con sus sabores: totopo o gueta zuquii (en zapoteco)¹, cuajada², guetabingui³, el pescado y camarón seco (aunque ya no coma animales), tamalitos de elote con crema, bu’pu⁴, curaditos de ciruela o biadxi⁵, tamales de elote y de iguana, huevos de tortuga. Con los hermosos tejidos de las mujeres del valle, con sus huipiles y sus faldas del cotidiano. Los sonidos de los pájaros al amanecer y en las noches en las plazas principales de Santo Domingo Tehuantepec. Con la lucha de la comunidad de Unión Hidalgo contra los megaproyectos y las eólicas. Con las resistencias de las mujeres de Ciudad Ixtepec contra la minería y la defensa de la vida, la tierra y su territorio. Con el olor a mango de Chahuities. La montaña y su frío tan peculiar de Santiago Lachiguiri; Las conversaciones y albures con las mujeres de San Blas Atempa. Todos estos rostros tan diversos son el Istmo de Tehuantepec, y quedan muchos más por fuera.

Esas cachetadas a las que me referí anteriormente, que me pusieron frente a la realidad de las mujeres en el Istmo y no solo Juchitecas, desmoronando esas imágenes de Iturbide o Poniatowska; las amplió con la voz de Roselia Chaca (2020), periodista zapoteca quien en el marco del Foro “Prácticas sanas del Periodismo en un país pluricultural”, organizado por la Secretaria de Cultura, compartió de la siguiente forma su vivencia, en su escrito titulado: “Esbozos de una mujer nube que narra historia de sus hermanas”.

Nací de un linaje de mujeres viajeras y comerciantes, como casi todas las mujeres de mi estirpe: la zapoteca. Crecí viendo a mujeres que en el espacio público como los mercados, las calles y las fiestas eran fuertes, intrépidas, cabronas,

¹ Tortilla tostada de camarón echa en un horno llamado comixcal

² Un tipo de queso característico de la región

³ Tortita de maíz con camarón

⁴ Bebida caliente de cacao, flor de mayo y panela, con mucha espuma

⁵ Ciruela curtida (por más de cuatro meses) en alcohol y azúcar

aguerridas, blasfemas, arrebatadas. Pero en el privado, en lo privado, detrás de las puertas cerradas, eran silenciadas, humilladas y asesinadas.

Desde niña leí y vi en libros de extranjeros que las mujeres de mi pueblo, esas que alguna vez llegaron de las nubes, eran imponentes, dueñas de su dinero, su cuerpo y su libertad. Una imagen folclórica que competía con los colores de los jardines que de flores que las vestía.

En mi incipiente juventud las idealicé, las vi, me vi, como nos veía el otro, desde las revistas, los libros, las pinturas y las fotografías. Me puse en su cuerpo, en la del extraño, por un momento me creí el matriarcado, el paraíso. Las llegué, me llegué a comparar con las otras mujeres que despreciábamos por considerarlas inferiores, porque no poseían esa altivez o dignidad al caminar, que cargaban encima muchas más desigualdades por pertenecer a una etnia que no era dominante ni territorial ni económicamente como las mixes, por ejemplo, que las llamábamos mishi, las ikoots, que llamábamos mámas de manera despectiva. No entendía que entre nosotras existía la discriminación y lo normalizábamos.

Ya entrada en años, después de que la realidad me cacheteó un par de veces, después de caminar de la mano del periodismo por las comunidades indígenas de la zona huave, mixe, zoque, chontal y zapoteca comencé a vislumbrar que aún mis hermanas, las zapotecas, vivían ajenas al folclor de los reportajes de las televisoras, de los promocionales del turismo gubernamental, de las revistas y los grandes periódicos. Entendí bien que ser mujer indígena, pobre, analfabeta, viuda, en muchos pueblos, era, aún es, desventajoso, es vivir despojada de sus tierras y sus hijos; ser asesinadas a machetazos sin recibir nunca justicia, morir de cáncer por los celos del marido, por el machismo, no poder votar y ser votada bajo la bandera de usos y costumbres, que le miran su honradez, valor y virginidad por el hilo de sangre que dejan en una sábana.

A pesar de las desventajas de encabezar las estadísticas de muertes por diabetes en el Istmo, feminicidios, analfabetismo, cáncer de cérvix. Hay cambios, pocos, lentos, pero las hay.

Aun cuando tengo una visión más real de lo que es ser mujer en las comunidades indígenas alejadas del folclor, mantengo la imagen un poco heroica que mostraron, que mostramos, después del terremoto del 7 de septiembre de 2017, en las cocinas comunitarias, como en Juchitán, Ixtepec, Unión Hidalgo. Ese heroísmo de encabezar luchas por el derecho al voto en la sierra mixe-zapoteca y entre las ikoots aunque las desprestigien, las llamen locas y las expulsen. De pelear por el acceso a la tierra en el bajo mixe, de no permitir sean pisoteados sus derechos a la consulta libre ante proyectos extractivos. Me alienta ver ese heroísmo que encabezan mujeres jóvenes por el derecho al aborto, a la educación y a la libre expresión. Para mí, ser mujer zaa va de la mano con ver a las otras mujeres de otras etnias como mis iguales, haciendo sus rezagos y sus luchas como mías.

Aprendí a cantar mi lengua con mis abuelas, mis tías, vecinas y amigos. En casa no estuvo prohibido, solo ignorado. Lejos de casa me juzgaron por mi acento, mi color de piel y rasgo. De discriminación sé mucho pero eso no me definió. Verme orgullosa como zapoteca ayudó a no compadecerme. Llegué al periodismo cuando regresé a Juchitán por casualidad, no buscaba ser reportera, buscaba ser escritora, poeta; venía recién desempacada de la facultad de letras. El periodismo me agarró mientras reivindicaba mi propio origen, entenderme como zapoteca.

[...] ¿Cómo escribir sin folclorizar? me pregunté antes de venir a este foro ¿Se puede hacer? Claro que sí, se ha hecho en México, las propias comunidades lo hacen [...] En una década de trabajo recorriendo las comunidades indígenas he aprendido que si quiero darle voz, no basta que los camine por dos días, no me basta, no es necesario que las entienda, que las visite. Es necesario que yo los entienda, que me ponga en su lugar, que empatice, es necesario que los retrate, que los retratemos lejos del folclor y de la victimización. Roselia Chaca (2020).

Así, hoy, esa realidad que tocó mis puertas varias veces al compartir la mesa, la cocina, el territorio, me trae a realizar este proceso investigativo sobre las violaciones sexuales que viven las mujeres en el Istmo de Tehuantepec. Nuevamente, siguiendo a Segato: me

doy permiso de entretener el pensamiento con la vida (Segato, 2017). Espero aterrizar las palabras de Roselia, empatizando y retratando lejos del folclor y de la victimización. De la mano de mujeres del Istmo que me han acompañado desde antes y hoy en este proceso de intervención e investigación me dispongo a escuchar y generar conversaciones en que podamos juntas comprender y dar pasitos, tal vez lentos, pero pasos, hacia la transformación, al cuidado y la defensa del cuerpo como el primer territorio.

A continuación, con sus tensiones, historicidad y relatos propios, menciono algunos puntos que considero centrales para comprender el contexto en el Istmo de Tehuantepec.

2.2 El Istmo de Tehuantepec, sus municipios y sus pueblos

En palabras de Itandehui Juárez, el Istmo de Tehuantepec, es un territorio geopolíticamente estratégico para el país debido a tres razones principales: es la zona más estrecha entre los océanos Atlántico y Pacífico, es un corredor de tránsito entre Centroamérica y Norteamérica y, es la región con mayor potencial eoloenergético de México (Juárez, 2019). A lo largo de varias administraciones gubernamentales nacionales ha habido un interés económico específico y la actual administración de Andrés Manuel López Obrador no es la excepción. Debido a la primera razón expresada anteriormente, uno de sus planes emblemáticos en su gobierno es lo que ha llamado “Plan de Desarrollo del Istmo de Tehuantepec”, cuyo objetivo es convertir a la región en un corredor de comunicación entre estos dos océanos, lo que en el marco de una economía global permitiría competir en los mercados mundiales de movilización de mercancías (Vega, 2018).

El estado de Oaxaca, al sur de México, cuenta con una población de 3,801,962 habitantes, de los cuales 1,819,008 son hombres y 1,982,954 son mujeres (INEGI, 2010); está dividido geopolíticamente en ocho regiones: Sierra Norte, Sierra Sur, Mixteca, Valles Centrales, Costa, Cuenca del Papaloapan, Cañada e Istmo de Tehuantepec. Es un estado conformado por 570 municipios, de los cuales 41 forman al Istmo de Tehuantepec. El Istmo de Tehuantepec está ubicado al sur del estado de Oaxaca, cuenta con un total de 595,433 habitantes, de ellos, 290,014 (48.7%) son hombres y 305,419 (51.3%) son

mujeres. De estos 41 municipios que lo conforman, 22 son considerados indígenas de los pueblos binnizá, ayuujk, chontal, ikoots, mixe-zapoteco y zoque. Esta región representa la segunda concentración poblacional en el estado y constituye 15.7% de la población total del estado de Oaxaca. Gracias a la presencia de los pueblos indígenas se dio una de las mezclas culturales más importantes desde la época prehispánica. Actualmente, más del 60% de la población se considera indígena (Universidad del Istmo, 2017).

De los 41 municipios que conforman al Istmo, se distribuyen 1,352 localidades, contabilizadas en el Censo de Población y Vivienda de 2010 (INEGI). La población se concentra en el corredor Tehuantepec-Juchitán-Ixtepec, pero también está dispersa en las zonas serranas y selváticas. El padrón de distribución poblacional del Istmo está dominado por una transición demográfica rural-urbano, con tendencia a la centralización en la zona metropolitana de Tehuantepec, que concentra 161 mil habitantes. Los municipios con más presencia poblacional son: Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza (93,038 habitantes), Salina Cruz (82,371 habitantes) y Santo Domingo Tehuantepec (61,872 habitantes) los cuales se encuentran dentro del área metropolitana, según el Censo 2010 (INEGI; no se cuenta con datos desagregados por municipio del Censo 2020).

2.3 Sistemas socioeconómicos

A diferencia de la economía de mercado en que el principio es la acumulación, para la economía indígena el principio es la distribución que apela al valor de la solidaridad. El elemento central de la economía indígena se encuentra sobre la base del dar y recibir que está inmerso en las relaciones culturales de un intercambio recíproco y que conforman el tejido social, entreteje relaciones para la vida comunitaria; participar en ella trae consigo prestigio y respeto (Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007). Así, prácticas como la guelaguetza y el tequio, son consideradas para el bien común que se enmarcan en contextos festivos o de responsabilidades frente a la comunidad y marcan las relaciones al interior de la comunidad.

El tequio es considerado un trabajo comunal que tiene carácter obligatorio entre habitantes de una comunidad y se realiza cuando lo solicitan las autoridades, considerándolo oportuno y necesario para la comunidad, a través de una Asamblea, generalmente, o de sus representantes municipales o escolares. El trabajo del tequio tiene como fin el bien de la comunidad, puede implicar actividades desde pintar las calles, limpiar el río, componer los caminos, construir escuelas o clínicas de salud, etc. Generalmente, es el hombre jefe de familia quien realiza el tequio en representación de su familia, y en caso de que esto no sea posible, lo puede suplantar algún familiar como hijos, hermanos o primos. En algunos casos, hay comunidades que permiten que quien no realice el tequio, aporte una cantidad monetaria, a manera de sistema de cuotas; sin embargo, esto se toma con mucha reserva, pues puede considerarse que la falta de participación es reflejo de no querer formar parte de la comunidad (Maldonado, 2016).

Por su parte, la Guelaguetza es una palabra de origen zapoteco. Sin embargo, es una práctica que no solo realizan los pueblos zapotecos, también otros pueblos indígenas lo hacen, significa: “Dar para poder esperar, a su debido tiempo, la reciprocidad de quien procede” (Maldonado, 2016, p. 104). Diferencio aquí la Guelaguetza como un sistema económico distinto de lo que se considera la principal fiesta folclórica gubernamental más importante de América Latina, que en palabras de Aguilar: “Se trata de una explotación de ciertos rasgos culturales de los pueblos indígenas de Oaxaca para construir un discurso identitario oaxaqueño listo para el consumo” (Aguilar, 2017, p 20).

Implica dos partes en que se disponen e intercambian bienes y dones; manifiesta ayuda mutua que marca lazos de reciprocidad en el contexto de una festividad que, por ejemplo, puede ser una boda, bautizo, casamiento, cumpleaños, incluso funeral, en que quienes son invitados llevan alimentos o bebidas, como guajolotes, tortillas, mole, tlayudas, mezcal, cerveza y todos estos son registrados en una libreta por quienes son anfitriones, quienes registran el regalo y la cantidad para que llegado el momento, pueden devolver la ayuda exacta.

Se puede dar el caso en que quien es invitado/a no cuente con los recursos para llevar a la festividad, esto no es bien visto, pues es un sistema normado, internalizado y

arraigado. Así, se pueden dar dos escenarios: el primero, llegar con las manos vacías o con una cantidad que no corresponde a la del don que devuelve, lo que genera que sea motivo de estigma durante la celebración, razón por la que, de ser el caso, las personas prefieren no asistir; el segundo, es hablar previamente con las personas anfitrionas y a cambio ofrece sus servicios, como preparar tortillas, hacer el mole, ayudar con la limpieza, prestar insumos u otras formas en las que puede cooperar en la fiesta según sus posibilidades.

Al respecto, Candy (2020, una de las mujeres que acompaña mi proceso de investigación-intervención) comenta:

Primero es, creo que se le llama saludamiento ¿qué es el saludamiento? Es donde se anuncia en el altavoz, el día de mañana la señora fulanita de tal -mi mamá- hará la molido de arroz en su domicilio para quienes gusten acompañarla, bla bla bla ¿Qué es lo que hacen? Les llevan las personas, amigos, familiares, conocidas, personas más allegadas a la familia llevan gallinas vivas con vestidos, llevan huevos, llevan arroz, llevan azúcar. Quien lleva gallina no lleva lo demás, quién lleva huevo y azúcar, ya no lleva lo demás, pero o sea se van como... y por cada persona que llegue es un cuete, y tiene que estar como una banda y se les da de tomar.

Bueno, ese es como meses atrás (de una boda), porque de lo que se junte ahí, el huevo, el azúcar y el arroz es para hacer el pan. ¡Ah! Y harina, hay personas que llevan harina. Es para hacer el pan, ese pan es para que se le entregue la mitad a la novia, y otra parte el novio. La mamá del novio lo reparte con los padrinos, los familiares y las personas más conocidas y las mismas personas que llevaron pues estas ofrendas ¿no? En ese [día] mi abuela estuvo organizando quien llegaba, quien no llegaba y se van anotando, porque esas personas que llevaron cuando hagan un evento parecido nosotros estamos obligados a ir y aportar. (Candy, 2020)

La práctica de la *guelaguetza* es un sistema de intercambio en contextos festivos en que se simbolizan las relaciones de comunidad, en palabras de Maldonado (2016):

La práctica de la guelaguetza es un sistema de intercambio en contextos festivos en el que se simbolizan las relaciones de comunidad: adquieren otro significado que trasciende el de los objetos que se dan, pues el acto simbólico es la articulación del hombre con la comunidad y con la trascendencia, para hacer presente una ausencia que no es carencia de recursos, sino fuerza y necesidad ontológica, existencial y social de vida para participar de un orden fraterno, articulador de sentido que refuerza los lazos entre los hombres y el mundo, cuyo resultado, más allá de generar cohesión social o pertenencia a grupos, genera contextos de confianza. (Maldonado, 2016, p 106).

Otras prácticas en la región en un contexto festivo, específicamente durante las velas, es la llamada “lavada de olla” que es más una expresión de ayuda mutua o mano vuelta, que manifiesta la ayuda de la comunidad para limpiar las casas, lavar las ollas, etc. (Acosta, 2007).

Siguiendo a Gibson-Graham, Resnick y Wolff (2000) en las comprensiones que nos proponen sobre los procesos de clase que van más allá de las hegemónicas en donde se pertenece a una clase social o una relación económica de explotación entre productores y no productores. Es pertinente analizar relaciones de clase que permitan recuperar las dinámicas y procesos económicos propios de la cultura binnizá no capitalistas como el tequio, la gueza y la guelaguetza, sistemas en que no hay intercambio de moneda, sino trabajo horizontal colectivo para la realización de un bien común (ya sea a manera de obra pública o de servicio social), o la “regada” que se realiza al día siguiente de las velas (Fiesta popular del pueblo binnizá) al menos en Juchitán, en donde como forma de agradecimiento a la tierra por la cosecha realizan en un desfile sobre las calles principales del municipio y van regalando objetos y dulces a las personas del pueblo.

Ahora bien, no es que en la región no exista el capitalismo, sino que coexiste este con otros procesos de producción que Barbas, Bartolomé y Maldonado llaman unidades domésticas; éstas están capacitadas para la producción, distribución y consumo, que son articulados y confrontados con una economía global capitalista. Estas unidades

están orientadas por las necesidades de materiales, ceremoniales y de la comunidad. Implican una forma de consumo social y redistributivo, que implica intercambios de bienes y servicios guiados por mecanismos de reciprocidad. Las unidades económicas implican la participación en la vida colectiva y comunitaria, como cumplir con los cargos, trabajos y ceremoniales públicos y a la vez, convivir con el ámbito de lo doméstico que “es lo que permite a las personas ser conceptualizadas como un miembro pleno de colectividad a la que pertenece por nacimiento” (Barbas, Bartolomé y Maldonado, 2004, p. 98).

Las plazas cobran relevancia ya que funcionan como articuladoras económicas entre los pueblos; pues cuando existe carencia de un producto en uno de ellos, es la plaza, el lugar de intercambio, así de autosuficiencia entre los pueblos y comunidades. Sin embargo, en las plazas, no solo se intercambian productos, sino relaciones sociales que vinculan a las comunidades y a quienes forman parte de ellas.

Finalmente, este autor, hace un llamado para considerar que las comunidades indígenas tienen sus propias dificultades para articular los sistemas económicos, en tanto se ven obligados a redefinir sus formas de producción y de consumo, lo que supone una lógica de confrontación con la hegemonía del mercado capitalista en su acumulación y reproducción del capital, sin embargo, esto no ha supuesto un borramiento de su identidad indígena (Barbas, Bartolomé y Maldonado, 2004).

2.4 Velas, fiestas y tradiciones

Para el pueblo zapoteco, las velas son la fiesta tradicional más arraigada, se celebra en varias épocas del año dependiendo el municipio, pero las velas de mayo son las más tradicionales en Juchitán, o en noviembre la famosa vela muxe denominada “Intrépidas buscadoras del peligro”. Las velas tienen una tradición prehispánica, pero también cristiana pues se hacen en honor de los santos en cada comunidad, sin embargo, también tienen una razón agrícola ya que corresponde al inicio del cultivo del maíz y la entrada de las primeras lluvias.

Estas ceremonias, que antropólogos han interpretado como una institución central de la cultura binnizá, tienen ciertos pasos-rituales. Su organización está a cargo de una sociedad conocida como “sociedad de la vela”; puede tener diferentes cargos como presidente, secretario, tesorero, vocales, etc. Se inaugura la celebración de la fiesta grande con dos días de anticipación, las personas salen a las calles, hay calendas (bandas y bailes en las calles). El recorrido de la calenda es de la casa del mayordomo a la iglesia. La “regada de frutas”, se hace al siguiente día de la vela, e igualmente que la calenda de inauguración, las personas salen a las calles, hacen un recorrido por la comunidad y las mujeres que van en carros alegóricos brindan obsequios como frutas, dulces, juguetes, túpers. Al final del recorrido, se entregan las ofrendas, formadas por flores y velas, a los santos patronos. Durante la fiesta, con la presencia del santo patrono, autoridades y familiares se hace la entrega de la mayordomía, que es representada con una vela adornada de flores. Finalmente, la celebración termina con la lavada de olla, se comparte el recalentado (comida que sobro del día de la fiesta) con las personas más cercanas, vecinas/os, amistades y familiares.

En estas fiestas el vestuario tiene un lugar importante, sobre todo para las mujeres, quienes usan el traje regional con peinados altos y joyería también tradicional, idealmente son medallones de oro, sin embargo, se encuentran de otros materiales más accesibles económicamente. Los hombres, por su parte, portan pantalón de vestir y guayabera. En algunas velas no es posible el acceso si no se porta adecuadamente el vestuario. Y en algunas, está prohibida la entrada a las personas muxes.

La música es imprescindible, se puede escuchar variada, pero no pueden faltar los sones istmeños. Así como también es fundamental la quema de cohetes, toritos, los estandartes y flores (Acosta, 2007).

2.5 Entramado de relaciones interétnicas y de género

Escribir sobre la región del Istmo de Tehuantepec es complejo sobre todo porque la mayor producción de conocimiento está centrada en el municipio de Juchitán, y en el pueblo binnizá o zapoteco. Las posibles causas de esto tal vez sean porque éste es considerado el centro económico de la región. Otra posible razón es porque, como lo

expresa Chaca, históricamente el pueblo binnizá ha sido considerado “superior” o dominante frente a los otros pueblos indígenas de la región y eso también tiene sus implicaciones en la producción de conocimiento desde la academia. Otra posible razón es por todo el folclor que ya también he venido advertido anteriormente y del que intento cuidar en lo que expreso en este capítulo.

También ha sido compleja la escritura porque encuentro tensiones en las comprensiones teóricas que se han tenido en otras investigaciones. La recomendación de mis directoras de tesis es siempre guiarme por el latido de las palabras de las mujeres que me acompañan en el proceso. Tratando de ser lo más fiel posible a esos pálpitos me atrevo a trazar las siguientes figuras que brindan un marco para la comprensión del contexto y lo que he llamado entramado de relaciones étnicas y de género.

El acercamiento para la comprensión de las identidades de género ha sido un desafío por las distintas tensiones frente a cómo ha sido entendido, analizado y definido. Construir y dirigir las comprensiones en este apartado ha sido un reto porque me ha puesto frente a la pregunta ¿qué comprensión y formas de construir conocimiento adopto que me lleve a un posicionamiento teórico, metodológico y político en este trabajo? La respuesta no ha sido sencilla, ha tomado meses organizarme. Espero poder engrosar las comprensiones y superar las tensiones que existen frente a estas categorías de análisis con la intención de contextualizar.

Comenzaré mencionando que en el contexto del Istmo de Tehuantepec y en particular de municipios como Juchitán, Unión Hidalgo, San Blas Atempa, Santo Domingo Tehuantepec, entre otros, hay una identidad denominada muxe. Señalo a continuación cómo han sido caracterizados o descrito por algunas autoras.

Para Flores, un muxe o como también les nombra: “transgéneros amerindios zapotecos” son: “[...] varones que adoptan una identidad social y genérica diferente a la masculina y femenina” (Flores, 2010, p. 1).

Cruz (2017) les define como individuos que nacen con sistemas reproductores de macho y en su trayectoria de vida buscan reconocimiento familiar y comunitario como muxes;

caracterizándoles con una identidad de género no binaria y como un tercer género que en el contexto del pueblo zapoteco, en el Istmo de Tehuantepec, admite más de dos géneros. Señala también que sus relaciones sexoafectivas las mantienen con personas del mismo sexo, no así del mismo género. Así, las personas muxes se relacionan con hombres, pero no con otra persona muxe; amplía que en sus relaciones sexuales reproducen papeles receptores en el acto sexual y su pareja tiene un papel de penetrador. Ser muxe no es equivalente a ser homosexual, bisexual o transexual. Son las prácticas y adscripciones sociales las que designan el ser muxe; en este sentido tienen roles en la división sexual del trabajo, su estética diaria y para las velas. Finalmente, describe tres roles importantes en la familia y en la comunidad: el primero, es que la persona muxe será quien cuide de la madre y padre en la vejez; segundo, de introducir a los hombres a la vida sexual activa; así, es común que la primera relación sexual de un hombre adolescente la haya sostenido con una persona muxe. Lo cual adquiere relevancia porque hay una prohibición social de que mujeres y hombres sostengan relaciones sexuales antes del matrimonio; por ello es aceptado que los hombres se inicien sexualmente con las personas muxes, cuidando la virginidad de las mujeres hasta el matrimonio (Cruz, 2017).

Frente al llamado tercer género, Mogrovejo (2015), siguiendo a Horswell, anota que con esta forma de nombrar no significa que haya un tercer género, sino que es una manera de desprenderse de la bipolaridad y dualidad del sexo y del género, binarismo mujer-hombre. Así, la denominación “tercer” abre posibilidades frente a lo dimórfico.

Miano (2001) entiende a las personas muxes como una homosexualidad institucionalizada; en donde no hay estigma ni marginación social del homosexual y encuentra una actitud social y cultural permisiva y participativa frente a la homosexualidad, el afeminamiento y el travestismo al considerar que las personas muxes tienen presencia y prestigio social que se extiende a la vida familiar, en la organización sociocultural, en la construcción de la sexualidad masculina. Sin embargo, advierte también, que contrario a lo que suele creerse como “el paraíso muxe” o el “paraíso de las locas” también hay discriminación y violencias. Advierte también que el modelo cultural tradicional es la representación de un prototipo rígido para regular

socioculturalmente las prácticas sexuales, incluyendo la conducta homosexual. Es crítica frente a la denominación del llamado “tercer género” considerándolo como estrecho y descriptivo; tendiendo a ocultar la complejidad de roles, identidades, interrelaciones contradictoras entre lo biológico, la sexualidad y el género.

Lukas Avendaño, artista de performance muxe y antropólogo oaxaqueño, advierte sobre lo dicho frente a lo muxe que:

[...] son discursos que han generado incluso otras personas que han llegado a la región del Istmo y como estas muletillas de que una mentira repetida mil veces termina haciéndose verdad; para algunas personas locales es relativamente cómodo repetir eso que ya está relativamente consensuado en otros espacios, que ya está aceptado, y sobre todo que nos dota de un prestigio, porque es prestigioso nombrarse en el mundo como pues sí, casi el paraíso. (Avendaño 2021; en Conciencia Cultural, 2021).

Hago un espacio acá, con respecto a esas representaciones que *gente de fuera* ha creado con respecto a lo que Campbell y Green (1999) denominan representaciones de la mujer zapoteca en el Istmo de Tehuantepec. Ellas hacen un recorrido histórico de los estudios y autores que han contribuido para la construcción de estas representaciones. Proponen que la mayoría de las descripciones que se han realizado de las mujeres del Istmo que han sido de personas no nativas de la región, han sido esencialistas y exotizantes, que incluso llegan a describir a las mujeres como “amazonas matriarcales” (Campbell y Green, 1999, p. 89).

La mayoría de la producción de conocimiento respecto de las mujeres zapotecas del Istmo han construido ideas e imágenes de ellas describiéndolas con fuerza, sexualidad y exotismo casi desbordante. Otras se refieren a ellas como amazonas primitivas y como símbolo de igualdad social y poder; con cuerpos descritos como bronceados, prominentes y hermosos, como si tuvieran una biología superior a la de otras mujeres; descripción que está ligada al primitivismo. Su sexualidad ha estado relacionada a dos opuestos, o su virginidad pasiva o como “amazonas triunfantes” (Campbell y Green, 1999, p. 101). Por supuesto, estas representaciones al no estar alejadas del binarismo

occidental, representan a los hombres de la región como “simples peones de ajedrez” (Campbell y Green, 1999, p. 96).

Con respecto a su papel en la economía, se les reconocen sus habilidades como comerciantes, en donde a través de estas actividades han alcanzado un estatus de matriarcas autosuficientes. Para Campbell y Green, la descripción más acabada de la representación del matriarcado Juchiteco la realiza Poniatowska y citan:

A las mujeres les gusta andar abrazadas y allá van avasallantes a las marchas, pantorrilludas... son ellas quienes salen a las marchas y les pegan a los policías... hay que verlas llegar, ellas que ya son gobierno, ellas, el pueblo, guardianas de los hombres. (en Campbell y Green, 1999, p. 104)

Claro, no por nada en mi primera vela me sentía en un cuento de Poniatowska, ahí queda develada su fuerte influencia del gremio artístico en la producción y reproducción de estas representaciones. En que no solo ha sido importante Poniatowska sino también, Frida Khalo, Graciela Iturbide, Miguel Covarrubias, entre otros.

Además de estas representaciones sobre la mujer y su rol social, también existe una serie de representaciones sobre las personas muxes. Al respecto, una frase multicitada para referirse es: “el paraíso muxe” o “el paraíso de las locas”; sin embargo, llega a mí, a través de las palabras de Joselin Sosa el cuestionamiento de estas frases. Quien en todas las conversaciones que hemos tenido me recuerda que no es así, pues de serlo, “con todo lo que está pasando, con todos los asesinatos, podemos decir que no lo es” (Joselin Sosa, 2020). Para ampliar su palabra, me hace llegar el documental que realiza Contra Cultura en donde van desmontando esta frase y colocando las complejidades en el contexto.

En este documental, Avendaño, propone un concepto más amplio: la muxeidad. Explica que con muxeidad hace referencia a un ecosistema cultural que da existencia y genera condiciones sociales, económicas, políticas e históricas; que incluye a las personas cis y a las personas muxes y no solo hace referencia a las muxes. Este término ayuda a

expresar un disentiimiento de la construcción de género masculino heteronormativo occidental (Avendaño, 2021; en Conciencia Cultural, 2021).

En este mismo sentido, Cruz (2017) adelanta que ser muxe no está en relación con la identidad y la orientación sexual sino que son las prácticas y adscripciones sociales que van dando pautas sobre la identidad y lo que significa ser muxe.

En palabras de Donají Mendoza, persona trans, modista, que pertenece a la comunidad muxe:

Muxe es una palabra que no tiene género, ni para él o ella [...] Pertenezco a la comunidad muxe porque es el entorno y mi cultura en la cual yo nací. Es una cultura que desde muy pequeño vas asimilando y vas viendo [...]. La palabra muxe engloba muchas cosas; engloba cultura, tradición, costumbre, sacrificios, lágrimas. (Mendoza, 2021; en Conciencia Cultural, 2021).

Gómez y Miano (2006), encuentran cuatro enfoques teóricos principales en los que se ha estudiado el sistema sexo género en Juchitán y con base en ellos establecen una tipología de discurso en torno al género:

1. De la complementariedad armónica. Este reconoce que hay tres géneros institucionalizados y que se complementan entre sí teniendo roles delineados en el ámbito familiar y comunitario, que se extienden en la división sexual del trabajo, en los roles de cuidado, producción y reproducción, en la política, en la cultura y en la sexualidad heteronormativa y homonormada;
2. Matricentrismo comunitario. En que el papel de las mujeres y su capacidad reproductiva tienen un papel muy importante en el orden familiar y comunitario, delegando en ellas la responsabilidad de transmitir la tradición en el día a día, los usos, costumbres, ritos y festividades;
3. Matriarcado. Se identifica una exaltación importante en la figura de las mujeres juchitecas como heroína, caracterizada como fuerte, valiente, orgullosa, con una alta autoestima y es muy respetada y valorada socialmente, Bajo este discurso se explica la

violencia contra las mujeres como un hecho que poco sucede y que es porque las mujeres no se dejan y los hombres o son borrachos o poco sensatos;

4. Crítico. Desde este enfoque se cuestiona, sobre todo, a los que antecieron, sobre todo el de matriarcado y el de complementariedad, se reconoce que las mujeres no son quienes dominan ámbitos económicos, sociales, culturales, políticos. Se reconoce la limitación y el control de los ámbitos emocional y sexual de la mujer. También destaca el rito que llama de “desfloramiento” relacionado con la virginidad de la mujer, la cual se tiene que conservar hasta el matrimonio. Se cuestiona, asimismo, el dicho de que Juchitán es el “paraíso gay” colocando la tensión en el reconocimiento y aceptación de las personas muxes lo que significa que se esperen ciertas actitudes y comportamientos de su parte y, cuando no es así, puede haber discriminación y rechazo. Señalan las autoras que este enfoque:

Adopta una forma más postmoderna, en el sentido de que considera que las categorías de género son construcciones históricas y culturales en continuo proceso de transformación. El individuo es el que marca su destino, no la tradición ni las estructuras culturales, cada uno es como quiera ser, abogando por que se permita que emerjan "nuevos modelos sociales", donde la mujer posea sus propios proyectos personales "para sí" y no en función de los demás, de la colectividad, y que sea dueña y señora de su vida sexual. Pero también una "nueva masculinidad" no tan limitada, humillada y disminuida. Y también una nueva opción ante la diversidad sexual y la "proliferación" de géneros: te enamoras de personas, da igual que sean hombres o mujeres; y optas libremente a la explosión de identidades múltiples que oferta la realidad, sin que unas excluyan a las otras. (Gómez y Miano, 2006, p. 11).

Estos acercamientos que múltiples autoras y autores han tenido a las identidades sexogénicas en la región del Istmo de Tehuantepec, y en particular al pueblo zapoteco del Istmo y a los municipios de Juchitán y San Blas Atempa, nos permiten ubicar la primera idea que quiero expresar: El contexto en que estamos trabajando aunque existe una dicotomía sexogénica, también admite la identidad muxe como un género. No voy

a describir lo que para mí – en todo caso - es ser hombre, mujer, muxe, trans en el Istmo de Tehuantepec; ya que secundando a Espinosa (1999) quiero distanciarme de generar identidades estáticas, limitadas y homonegeizadoras, a manera de estereotipos, en donde lo que termine por hacer es que al intentar describir o caracterizar deje por fuera las múltiples identidades y formas de ser mujeres, hombres, muxes, trans, en la región, cuyas relaciones están inextricablemente ligadas. Lo que sí considero fundamental es comprender el contexto en que leemos la problemática en cuestión.

Ahora bien, una segunda lectura importante que hay que tener para comprender el contexto de este trabajo es que la identidad sexogenérica está anclada a la etnicidad zapoteca istmeña. Recordando que en la región también habitan otros pueblos antes mencionados pero que en ellos no está presente la identidad muxe. De lo contrario, se podría correr el peligro de hacer interpretaciones que no atienden a las realidades de las mujeres, a no escuchar ese palpito en sus palabras y expresiones; o caer en frases que ya han denunciado como falsas como aquellas que aseguran que en Juchitán se vive un matriarcado, que es un paraíso muxe, en reproducir imágenes que cosifican a las mujeres Istmeñas, muxes, etc.

Me permito retomar algunos apuntes que hace Aguilar (2017) para la comprensión de la identidad [indígena]; propone llamar identidad al subconjunto de rasgos que establecen contrastes. Estos contrastes nunca son los mismos o permanecen inamovibles. Por supuesto, los contrastes tampoco dependen únicamente de decisiones o rasgos personales, ahí es en donde encontramos las identidades colectivas. Las cuales se crean o se forman potenciando ciertos rasgos contrastantes comunes a través de la historia.

Son tres las características que considero importantes a tener en cuenta en el acercamiento que tiene Aguilar: la identidad no es única ni atemporal, no es fija, por el contrario, es cambiante a lo largo de la vida y en algunos casos está al servicio de sistemas de poder hegemónico, como el patriarcado, racismo, capitalismo, heterosexualidad normativa, nacionalismo, capacitismo, entre otros. Foucault (1990) deja claro que los sistemas de poder producen los tipos de sujetos que son necesarios para su permanencia. Espinosa señala al respecto que la identidad depende en gran

medida de lo que el proceso de socialización espera que el sujeto sea, sin embargo, no ocurre de una forma lineal ya que el sujeto está en construcción permanente, es activo y está en constante actuación dentro de una realidad compleja que también es cambiante y heterogénea en donde las exigencias de fidelidad y adhesión a las identidades son tan variadas como las regulaciones múltiples de opresión y subordinación (Espinosa, 1999).

Si tomo por válida la declaración que hace Butler (1990) respecto al género definiéndolo como el significado cultural que el cuerpo sexuado asume, entonces podríamos concluir que un género no es consecuencia de un sexo. Siendo, mejor dicho, un constructo cultural que solo tiene sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y sus significados, para su control (Espinosa, 1999). Así, el sistema de muxeidad (como lo nombra Avendaño), solo tiene sentido dentro de un contexto sociocultural histórico del pueblo zapoteco en la región del Istmo de Tehuantepec, en donde también se entretajan formas de ser mujeres y hombres.

Si bien es cierto, que en este documento no da para ampliar la historicidad zapoteca de este entramado de relaciones genéricas y que no es parte de su objetivo; solo no quisiera dejar de mencionar que me tiene pensando que posiblemente el abordaje que hasta ahora ha existido sobre el género y el pueblo zapoteco en el Istmo responde a una lógica de colonización y a un capitalismo global eurocentrado en donde no puedo imaginarme cómo sería si nos distanciáramos de esos referentes y que, como ha señalado Oyéronké Oyewùmi, con respecto al pueblo Yoruba, el sistema opresivo de género que hoy conocemos seguramente no era el principio organizador de este pueblo hasta antes de la colonización (Oyéronké Oyewùmi, 1997).

2.6 De la defensa de la tierra-territorio a la defensa del cuerpo-territorio

Ya anteriormente, señalaba en interés de los gobiernos por la región y el asentamiento de megaproyectos; desde parques eólicos hasta proyectos de minería a cielo abierto lo que ha traído consigo violaciones a derechos humanos y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas; asesinatos, agresiones e intimidaciones a defensoras/es comunitarias/os y de los derechos humanos, imposiciones de leyes y resoluciones de las autoridades para llevar a cabo los megaproyectos (Flores, 2017)

Frente al mega proyecto “Corredor Interoceánico”, las comunidades se han organizado y han denunciado y demandado su rechazo; lo han hecho en eventos, comunicados, pronunciamientos, conferencias y se han dirigido al gobierno federal señalando que el progreso al que se refieren (generación de empleos -precarizados-, desposesión de tierras, inversión extranjera, etc.) no es el progreso que necesitan las comunidades; sobre todo si los pueblos siguen abandonados y las mujeres continúan viviendo violencia. Resaltan la necesidad de atender problemáticas esenciales como el acceso al agua potable, a los servicios de salud (carencia de hospitales, por ejemplo), la urgencia de mejorar los servicios de energía eléctrica. Esto dicho por los representantes e integrantes de: Núcleo Agrario de Tehuantepec, la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni), Comité de Riego de Mixtequilla, Ejidos de San Juan Guichicovi y Mogoñe Viejo, Corriente Sol Rojo, Colectivo Xhuba Xhaxhi, Colonos Afectados de Salina Cruz y la Red de Resistencia Civil del Istmo de Tehuantepec, el pasado 24 de mayo de 2021 (La Minuta, 2021).

Por su parte, el gobierno federal ha realizado consultas en el marco del respeto al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que obliga a los Estados a realizar consultas libres, previas e informadas a los pueblos y comunidades indígenas en respeto y garantía de los derechos colectivos. Misma que fue realizada el 5, 15 y 16 de mayo de 2021 para consultar sobre el proyecto denominado “Polos de Desarrollo para el Bienestar (PODEBIS), parques industriales del megaproyecto Corredor Interoceánico”. Sin embargo, las comunidades han expresado su descontento, señalando, incluso que los pueblos no han avalado ninguna consulta, ya que señalan, menos del 5 % de la población han participado en este ejercicio, dejando así, la toma de decisión en las manos de las autoridades municipales y agrarias (La Minuta, 2021).

Dentro de los actos de resistencia, asambleas y colectivos de Ixtepec, San Dionisio del Mar, Unión Hidalgo, Álvaro Obregón, Santiago Laollaga, San Pedro Comitancillo y Juchitán, han realizado un encuentro denominado “El Istmo que queremos” en donde se ha dado a conocer las consecuencias y efectos a nivel ecológico, patrimonial y cultural que serán desencadenadas con los mega proyectos del Corredor Interoceánico; en este también se buscó que las personas participantes enunciaran sus pensamientos y

sentires sobre cómo el gobierno les ha tratado, expresan: “no nos sentimos a gusto y no nos queremos conformar. Hemos decidido nombrarnos y que en esta acción se refleje el bienestar de la tierra, el entorno, el ecosistema y las personas a nivel físico, emocional, mental”. Finalmente, buscaron compartir herramientas legales y organizativas con las que cuentan para generar acciones de resistencia frente a esos proyectos, considerando que éstos cambiarían para siempre la dinámica que existe en su territorio en caso de que se lleguen a establecer (La Minuta, 2021).

Finalmente, en línea con estos actos de organización, resistencia e información, el pasado 19 de junio, en San Blas Atempa, llevaron a cabo el evento “Encuentro por la Vida El Istmo es Nuestro”, en él participaron diversos municipios y organizaciones de la sociedad civil. En este encuentro buscaron reflexionar y analizar los riesgos, peligros y amenazas que los megaproyectos representan para la tierra, el agua y territorios de los pueblos indígenas y habitantes del Istmo de Tehuantepec (La Minuta, 2021)

Como proceso de paz las mujeres binnizá han resistido contra la minería con distintas acciones. Entre ellas, las Mujeres Integrantes del Comité Ixtepecano en Defensa de la Vida y el Territorio han realizado las siguientes: informarse por medio de varias fuentes de los impactos y empleo y explotación de recursos naturales (como el agua) de la minería a cielo abierto; identificar las afectaciones de manera diferencial a las mujeres y al trabajo de campo (sobre todo lo referente a la agricultura); construir una narrativa de defensa de la tierra y el territorio que va más allá de la propiedad de la tierra en términos jurídicos, expresan que para ellas, contrario que para los hombres, el territorio significa la vida, el vínculo con la naturaleza y demás especies animales y un vínculo espiritual, lo que les ayuda para la defensa de los espacios sagrados y ceremoniales ancestrales del pueblo binnizá; se pronuncian en contra de tratar el territorio como una propiedad privada y realzan la importancia que tiene como madre tierra; exigen el respeto de los derechos indígenas con base en tratados internacionales (Mujeres integrantes del Comité Ixtepecano en defensa de la vida y el territorio, 2020). Han exigido su participación en las asambleas comunitarias de sus pueblos; antes de la lucha contra la minería ellas no hacían parte de este espacio político de mayor relevancia de participación comunitaria y de toma de decisiones (Flores, 2017)

Las mujeres jóvenes, por su parte, se han sentido más convocadas para denunciar públicamente casos de violación sexual. Al respecto, las mujeres jóvenes estudiantes, de la Universidad del Istmo, acompañadas de sus profesoras, han señalado, con sus iguales mujeres la experiencia de la violación; se han organizado para hacerla visible y denunciarla públicamente, sobre todo en espacios escolares (Manzo, 2020).

Estas dos experiencias de lucha y resistencias colectivas de las mujeres de la región porque me permiten traer a la reflexión parte de los análisis de los feminismos decoloniales latinoamericanos al poner en evidencia como los cuerpos de las mujeres indígenas son un territorio en disputa leído como un espacio de colonización. Al respecto, Marchese menciona que una de las maneras de entender las formas de la guerra - informal- es a través del análisis del cuerpo de las mujeres en un escenario geopolítico; marca las relaciones sociales, interviniendo de forma sexualizada, colonizadora, clasista y racista en las dimensiones de la organización social. La guerra se manifiesta en la sexualidad, es atravesada por la sexualidad y, a la vez, la sexualidad por la guerra se despliega como dispositivo de poder (Marchese, 2019). Hay una relación que tienen cuerpo-territorio de las mujeres indígenas que están constantemente en tensión de relaciones de poder en la lucha por el respeto de sus cuerpos como territorios.

En estos entrecruces de relaciones de poder, me deja pensando sobre lo que convoca a las mujeres de edades entre los 35 y 60 años quienes mayormente han estado involucradas en la defensa de la tierra, el territorio y la vida contra los megaproyectos. Por su parte, quienes han formado parte de procesos organizativos para visibilizar y denunciar las violaciones sexuales han sido las mujeres jóvenes, entre los 14 y 30 años de edad.

El abordaje de la tensión sobre el cuerpo-territorio de las mujeres binnizá necesariamente cruza por explorar las narrativas de la construcción de su identidad en el marco que el colonialismo que “en su forma histórica, asume, afirma y produce sujetos [...] buscan[do] objetivar los cuerpos, quitarle su historia, lenguaje y toda experiencia previa a la ocupación colonial” (Meriño, 2018, p. 122). Así, una perspectiva étnica pone énfasis en esa construcción de identidad en los procesos históricos y cosmovisiones binnizá que

dan marcos a las identidades y que con ello se forma un vínculo con el cuerpo-territorio desde su cosmovisión ancestral indígena y en relación con el poder del estado para generar resistencias.

C A P I T U L O T R E S. “La teoría es muy bonita, pero también es mucho privilegio”: Horizonte metodológico

Este capítulo no es lo que comúnmente encontramos en uno de metodología; pero sí contempla todo lo que necesitamos saber sobre ésta. Es amplio porque me ayuda a dar sentido y compartir con la lectora desde el lugar que estoy produciendo conocimiento académico anclado al territorio. Describe un lugar desde el que miro y busco comprender el mundo, es una posición epistemológica que emerge de la maestría en que se inserta este trabajo de grado.

En el andar de la escritura no he encontrado otra forma de decir lo que necesito decir en este capítulo y tampoco he querido renunciar a decirlo por escrito. Es importante en mi proceso como investigadora psicosocial pero también en los aportes que busco tener para las comprensiones y acompañamientos con las mujeres y la problemática de la violación sexual.

3.1 Pregunta de investigación

¿Cuáles son los procesos de resistencias de las mujeres del Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca, que les han permitido transitar las experiencias de la violación sexual?

Preguntas subsidiarias:

¿Cómo funcionan los mecanismos de legitimación de la violación sexual?

¿Cómo se hace el tránsito de lo privado a lo público como un acto de resistencia?

¿Cuál es el sentido del daño moral que la violación pretende inscribir en el cuerpo de las mujeres del Istmo?

3.2 Objetivos

General: Comprender los procesos de resistencia de las mujeres del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, frente a la experiencia de la violación sexual.

Específicos:

- Comprender los mecanismos de legitimación de la violación sexual
- Comprender el tránsito de lo privado a lo público como un acto de resistencia
- Analizar el daño moral que la violación pretende inscribir en el cuerpo de las mujeres

Propósito

El propósito de esta investigación es político; busca aportar en la transformación de la realidad. Está basado en los paradigmas de la teoría crítica (Guba, 2002) e interpretativo (Vasilachis de Gialdino, 2006).

Está situada en el pensamiento postestructuralista francés, los feminismos de frontera y los estudios decoloniales y latinoamericanos. Se busca avanzar en las comprensiones socio culturales e históricas para la transformación de la realidad de las mujeres, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, que, desde un análisis del poder, permita avanzar hacia la no repetición.

3.3 Metodología

Cualitativa, que tiene las siguientes características: dialógica, multimetódica, interpretativa, colaborativa, relacional y reflexiva.

Diseño: flexible, el cual se desarrolla en forma circular, permite la ida y vuelta en un diálogo continuo entre los datos y la teorización, posibilita generar datos emergentes, inductivos, reflexivos e interpretativos (Mendizabal, 2006).

Método

La conversación situada, interaccional, dialógica y generativa como pilar para tejer los relatos con las mujeres y algunas inspiraciones retomadas del método narrativo son pertinentes para dar respuesta a la pregunta de investigación planteada. He de aclarar, que la práctica narrativa, propuesta y desarrollada por Michael White y David Epston, se enmarca dentro de una tradición clínica psicoterapéutica; y yo tomo sus pilares, para

llevarla a un campo de conversaciones para un proceso de investigación-intervención psicosocial.

Desde los abordajes psicosociales comprendemos que el proceso de investigación no puede llevarse a cabo sin intervenir, y, por el contrario, intervenir necesariamente implica un proceso de investigación. Así, el método de investigación de este trabajo toma una responsabilidad ética y política frente a las intervenciones que suceden en el andar de las conversaciones con las mujeres y que las preguntas buscan, en esencia, ser transformadoras y creadoras de significado.

Tipo de muestra: Intencional

Contexto del proceso investigación-intervención

Este proceso de investigación-intervención inició mucho antes de comenzar la maestría en Abordajes Psicosociales para la Construcción de Culturas de Paz. Podría decir que mi interés sobre la violación sexual hace parte de mi historia de vida y de las mujeres con quienes he crecido y tengo afectos; también de caminar junto con otras niñas, jóvenes y mujeres que han sobrevivido, resistido y re-existido a esta experiencia.

Sin embargo, las temporalidades de este proceso de creación, investigación, intervención, construcción, conversación y escritura comenzaron en agosto de 2019 y terminó el 16 de noviembre de 2021. Fue marcado fuertemente por la pandemia de covid-19 durante 2020 y 2021. Las conversaciones con las mujeres tienen texturas que dejan entre ver los impactos psicosociales que esta pandemia ha tenido en ellas y en las geografías que habitan.

Participantes:

Conversé con cinco mujeres de la región de la región del Istmo de Tehuantepec, específicamente de los municipios de Reforma de Pineda, Santo Domingo Tehuantepec y Juchitán de Zaragoza:

- ◆ Candy, no binaria, lesbiana, zapoteca de 34 años de edad, abogada. Nació y creció en el municipio de Reforma de Pineda, actualmente vive en Oaxaca de Juárez, trabaja en COJUDIDI, CODIGO DH y OAXACATRANS.
- ◆ Mayra Cernas Ordaz, mujer Istmeña, bisexual y gorda, de 32 años de edad, historiadora del arte. Nació, creció y actualmente vive en Juchitán de Zaragoza.
- ◆ Nidia Cernas Ordaz, mujer de 26 años, mamá de Maya. Militante en grupos de mamás. Nació y creció en Juchitán de Zaragoza, actualmente vive en la Ciudad de México.
- ◆ Joselin Sosa, mujer trans de 45 años de edad. Activista y defensora de los derechos de las personas con vih. Nació, creció y actualmente vive en Santo Domingo Tehuantepec.
- ◆ Yaret Gómez, mujer indígena, lesbiana de 26 años. Nació, creció y actualmente vive en Juchitán de Zaragoza.

También pude conversar con Verónica Itandehui Juárez, investigadora, quien para su tesis de maestría en antropología social trabajó, posterior a los terremotos del 2017, con mujeres de Juchitán de Zaragoza. Fue importante para mí conversar con ella porque en su trabajo de grado expresa que una de las violencias que encuentra en los relatos de las mujeres era la sexual. Sin embargo, expone que, por petición de las mujeres, no dará cuenta de ello en su documento escrito. Así, me interesó explorar este silencio en su trabajo escrito.

Consentimiento informado

El consentimiento informado fue de palabra, se fue tejiendo a lo largo de las conversaciones. Lo elemental y general se estableció en nuestro primer encuentro virtual. En él se explicaba porque se proponía el uso de plataformas digitales no hegemónicas para nuestros encuentros, lo que reflejaba un esfuerzo por resguardar su información vital del tráfico de datos de la red, sobre todo de las grandes empresas como google, zoom, entre otras que no garantizan el cifrado de datos. Lo que iba en línea también con la confidencialidad.

Con el paso de las conversaciones se iba afianzando la confianza. Al principio estaban muy nerviosas del encuentro, y aunque no lo dijeron expresamente; considero que había intranquilidad por una posible revictimización de los hechos. Cuando descubrían una conversación más centrada en acontecimientos extraordinarios e identidades preferidas se ensanchaban sus relatos y las posibilidades que de estas emergían. Dentro de este ejercicio de confianza, una de ellas me invitó a conversar con su hermana y con su mejor amiga. Ella las invitó a este proceso, me compartió sus números, con previa autorización de ellas. Y finalmente, también participaron.

Llama mi atención que, en el ejercicio de consentimiento informado, les pregunté si para este escrito final de la tesis querían usar su nombre o algún pseudónimo para proteger su identidad y todas ellas me pidieron usar su nombre. En la mayoría de las investigaciones que he consultado, las mujeres prefieren ocultarlo. Podría pensar que además de un acto de confianza en el vínculo que establecimos, han decidido dejar de mantener su experiencia en lo privado.

Proceso conversacional

No con todas tuve el mismo número de conversaciones, ni el mismo tiempo en minutos, fuimos a sus ritmos y tiempos que marcaban su propio proceso y la vida cotidiana; ya que hacer espacio para estas conversaciones hace parte de los tiempos extraordinarios y de la irrupción de la cotidianidad.

En todos los casos las conversaciones las mantuvimos por video llamada usando las plataformas de bigbluebotton, signal y/o jitsi (instancia myfirst). Solo tuve una conversación presencial con Candy. No todas las conversaciones pudieron ser grabadas, sino que tomé nota de lo que consideré como más significativo de los relatos en línea con la pregunta de investigación. De las que pudieron ser grabadas, se cuenta con la transcripción.

Hay dos razones del porque las conversaciones fueron por video llamada. La primera es que, al principio de las mismas, en marzo de 2020, yo me encontraba en Bogotá y las mujeres en Oaxaca. Inicialmente tenía planeada una visita larga en la región. Sin

embargo, y es la segunda razón, por cuestiones de la pandemia por COVID19 no fue posible hacer este viaje aún ya estando yo en México. Un par de ocasiones programamos una visita a Reforma de Pineda y otra a Juchitán, pero no fue posible cuadrar los tiempos en coincidencia con el semáforo epidemiológico en verde. Así, también, tuve que renunciar a la idea de hacer al menos un encuentro colectivo.

A pesar de que es poco común realizar lo que llamamos “trabajo de campo” desde las plataformas digitales, ha sido un aprendizaje colectivo. Transitamos de la sensación de extrañeza que todas sentíamos al principio de nuestros encuentros virtuales a tejer confianza para explorar los temas más sensibles, acomodar y nombrar emo-sensaciones que venían al cuerpo. He pensado que una de las mayores posibilidades que generó el proceso en la virtualidad fue encontrarnos por varios meses; incluso, en el caso de Mayra, Joselin y Candy, por más de un año. Lo que difícilmente hubiera sido posible hacerlo de forma presencial. En una visita a sus municipios, tal vez hubiera podido estar uno o dos meses, un par de semanas en cada uno. Considero que el tiempo de acompañamiento-intervención resulta relevante porque en el macerar del mismo se asoman los tránsitos que van emergiendo y cobran forma en sus relatos. Fuimos creando significados e interpretaciones, hay tránsitos en sus vivencias y en las emociones que de ellas emergen y surgen transformaciones relevantes que van proyectando hacia el futuro y una nueva forma de ser y estar en el presente.

Medios de registro

Dado el confinamiento generalizado derivado de la pandemia por el virus COVID19 y a que gran parte del proceso lo he realizado mientras me encontraba en Colombia; el proceso conversacional lo he registrado por medios digitales. He procurado y priorizado el uso de herramientas y plataformas de proyectos autónomos, descentralizados y distributivos basados en software libre y código abierto.

Esta es una decisión importante por dos razones: la primera, es política, y está relacionada con la sensibilidad de la información que comparten las mujeres y la necesidad de que ésta no pase por la vigilancia e hipervigilancia de grandes empresas centralizadas y de software privativo que, a través de la minería de datos y la huella

digital, se enriquecen y obtienen mayor información de cada persona con fines de mercado, inteligencia artificial, entre otros. La segunda razón es epistemológica, pues sería un contra sentido emplear herramientas y plataformas hegemónicas en un proceso de investigación-intervención que se encuentra en la frontera de los saberes y que precisamente apuesta por hacer espacio a otros que han sido deslegitimados.

Considero que es necesario que dejemos de entender el software como un tema solo de programadores y lo entendamos como un “fenómeno de cooperación social liberada” (Vidal, 2004). Cuando hablo de software libre hablo de un movimiento social preocupado por temas de seguridad, libertad, colaboración y creatividad.

Sin pretender profundizar, pero sí comprender acerca del software libre; diré aquí que el software es un conjunto de instrucciones programadas que tienen como fin poner en relación a las personas con la máquina y las máquinas con las máquinas. Ahora bien, existe el software privativo y centralizado. El segundo es aquel que está escrito en un lenguaje “secreto” solo para programadores y desarrolladores y las personas “de a pie” no tenemos acceso a ese conjunto de instrucciones; solo las grandes empresas tienen acceso y a cambio del uso aparentemente gratuito realizan, entre otras, minería de datos con fines de inteligencia artificial y generación de patrones de comportamiento para publicidad. Por su parte, el software libre parte de la intención de que los lenguajes de programación sean abiertos y libres en el sentido de que las personas interesadas podamos conocerlos, estudiarlos, modificarlos, adaptarlos y distribuirlos a nuestras necesidades y contextos, así las personas podemos aportar al conocimiento y a las mejoras.

Para el registro de las conversaciones que hacen parte de este proceso he utilizado las plataformas de videollamada jitsi (instancia meet.mayfirst.org) y bigbluebotton y la app de mensajería y videollamada signal que tienen en común estar basadas en software libre. Aunque esta última en recientes fechas está siendo controvertida al centralizarse, sin embargo, mantiene el cifrado en los mensajes de texto y videollamadas.

Temas explorados en las conversaciones con las mujeres

De acuerdo con las preguntas de investigación, sus objetivos y el lugar desde el que estoy comprendiendo la construcción del conocimiento, consideré que los puntos necesarios a explorar en las conversaciones son:

- ◆ Sobre el silencio y el tránsito a lo público de la violación sexual
- ◆ Orden social patriarcal y capitalista
- ◆ Mensaje de la violación (siguiendo a Segato)
- ◆ Sobre las emociones relacionadas con la violación sexual y su función
- ◆ Lo que permitió las resistencias
- ◆ La moral: doble y daño
- ◆ Dinámicas de poder
- ◆ Sanación desde los conocimientos otros
- ◆ Relación de la violación sexual con el capitalismo, el racismo y la heterosexualidad obligatoria
- ◆ Sobre el papel de la cultura en la violación sexual

3.4 Paradigma

Hasta ahora he mencionado lo que disciplinariamente una encontraría en un capítulo de metodología en un trabajo de investigación en una tesis. Sin embargo, la maestría en Abordajes psicosociales para la construcción de culturas de paz está centrada en un paradigma interpretativo, alejándose del positivismo y el material-histórico. Asimismo, se encuentra en el campo de lo transdisciplinar y con ello entendemos que sus fuentes de análisis y construcción va más allá de lo multidisciplinar, y se enmarca en la teoría crítica, el pensamiento postestructuralista, los estudios de las subjetividades, los feminismos de frontera, la categoría de interseccionalidad y los estudios decoloniales. Tomando en consideración esto, el resto de este capítulo analiza el marco teórico-reflexivo, ético y político sobre el que pretendo construir conocimiento.

3.5 Objetividad feminista y conocimiento situado

Dentro de las ciencias sociales ha surgido una tensión frente a la construcción del conocimiento entre dos epistemologías: el empirismo y el relativismo. La visión clásica de la ciencia positivista fue constituida sobre dos premisas: 1) el modelo newtoniano en el cual hay una asimetría entre el pasado y el futuro, puesto que todo coexiste en un presente eterno, y; 2) el dualismo cartesiano, que supone una distinción fundamental entre la naturaleza y lo humano, entre la materia y la mente, entre el mundo físico y el mundo social/espiritual. Así, la ciencia ha sido definida como la búsqueda de las leyes naturales universales que se mantienen en todo tiempo y espacio. La ciencia, desde esta definición, tiene como eje y rumbo los valores del progreso, objetividad, desarrollo, universalidad; es la encargada de estudiar hechos reales, sin tratar de conocer causas ni propósitos.

En el curso del siglo XIX las diversas disciplinas se abrieron como un abanico para cubrir toda una gama de posiciones epistemológicas: empirismo y relativismo. Esta separación del conocimiento hizo, con el paso del tiempo, que estudiantes y profesionistas de las realidades sociales quedaran atrapados en el medio, y profundamente divididos en torno a estos problemas epistemológicos.

La Comisión de Gulbenkian (2006) para la reestructuración de las ciencias sociales, coordinada por Immanuel Wallerstein, sociólogo e historiador estadounidense, nos hace ver que este rumbo de la ciencia social tuvo errores importantes. El primero de ellos, fue el relativo descuido del tratamiento del espacio y el lugar, ya que, si los procesos eran universales y deterministas, el espacio era teóricamente irrelevante, el espacio pasaba a ser un mero elemento de la especificidad. El segundo de ellos fue que las ciencias sociales eran eurocéntricas y por lo tanto el patrimonio heredado de las ciencias sociales puede ser considerado parroquial; en el sentido en que la arraigada división del pensamiento moderno en las “dos culturas” era un modo útil de organizar actividad intelectual. El tercero, fue que, al retomar el modelo de las ciencias naturales, y a diferencia de éstas, el dominio de las ciencias sociales no sólo es un dominio en que el objeto de estudio incluye a las propias personas que investigan; sino que es un dominio

en que las personas estudiadas pueden dialogar o discutir en varias formas con las y los investigadores.

Con los argumentos anteriores, voces disidentes cuestionaron la capacidad de las ciencias sociales para explicar la realidad de ellas y los valores machistas, burgueses, universales y eurocéntricos que representa a una minoría de la humanidad que dominaba el mundo.

Comenzó a surgir un reclamo de inclusión y de descolonización de las ciencias sociales. Se cuestionó la objetividad con el argumento de que, si la ciencia social es un ejercicio en la búsqueda de conocimiento universal, entonces lógicamente no lo puede hacer “otro”, porque el “otro” es parte de “nosotros”; ese nosotros al que estudiamos, ese nosotros que hace el estudio.

Con este recorrido breve y fugaz, se llega a la cuestión de “abrir las ciencias sociales” de manera que pueda responder adecuada y plenamente a las objeciones legítimas contra el parroquialismo y así justificar su afirmación de validez universal o aplicabilidad universal (Wallerstein, 2006).

Siguiendo a la Comisión de Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales se hace un llamado a pensar algunos puntos nodales para “abrir las ciencias sociales”, los cuales son:

- Relación entre la o el investigador y la investigación. Ningún científico/a puede ser separado/a de su contexto físico y social.
- Reencantamiento del mundo, que es un llamado a derribar las barreras artificiales entre los seres humanos y la naturaleza a reconocer que ambas forman parte de un universo único enmarcado por la flecha del tiempo. El reencantamiento del mundo se propone liberar aún más el pensamiento humano.
- La creencia generalizada de una neutralidad ficticia ha pasado a ser un obstáculo importante al aumento del valor de verdad de nuestros descubrimientos.
- Reinsertar el tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en nuestros análisis y no meramente como realidades físicas invariables dentro de las cuales existe el universo social.

- Superar las separaciones artificiales erigidas en el siglo XIX entre los reinos, supuestamente autónomos, de lo político, lo económico y lo social

Podemos entender entonces: si la o el investigador no puede ser “neutral” y si el tiempo y el espacio son variables internas en el análisis, entonces se sigue que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudiosas/os procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas.

Por su parte, Aníbal Quijano, sociólogo peruano, hace una reflexión frente a la producción del conocimiento impuesta por un sistema capitalista que es emblemática de la modernidad y que valida una forma única de racionalidad. Tres son las necesidades que han guiado una forma de conocer: 1. las necesidades cognitivas del capitalismo (la medición, la cuantificación, la externalización de lo cognoscible en relación con quien conoce) y la naturalización de las identidades; 2. las relaciones de la colonialidad, y; 3. la distribución geocultural del poder capitalista mundial (Quijano, 2000, en Lugones, 2008).

Al respecto, la psicología no ha sido ajena a esta tensión entre las epistemologías. Entendiendo que es hija de una ciencia positivista tiene sus propias formas y tradiciones para acercarse a la construcción de conocimiento, de entender y explicar al sujeto. Incluso ha servido y ha sido parte de los aparatos de selección, clasificación y tratamiento del Estado en áreas como la salud, educación, milicia, administración, policía, etc. Stephen Frosh (2015), psicólogo, al respecto afirma: [...] saber más, controlar mejor, intervenir con más poder son aspiraciones de la gama más amplia de psicólogos, que pueden pensarse, básicamente, como en un viaje de descubrimiento y de conquista (Frosh, 2015, p. 3).

Frente a estas tensiones, los feminismos, como teoría crítica, han realizado enormes análisis y aportaciones importantes en pro de una ciencia feminista. En palabras de la filósofa y feminista estadounidense, Sandra Harding (1996):

Durante el último siglo, el uso de la ciencia ha cambiado: siendo antes una ayuda esporádica, ahora se ha convertido en el generador directo de la acumulación y el control económicos, políticos y sociales. En la actualidad, podemos contemplar

que la esperanza de “dominar la naturaleza” para mejorar la especie se ha convertido en el esfuerzo para convertir un acceso desigual a los recursos naturales para fines de dominación social. [...] En las culturas modernas, ni Dios ni la tradición gozan de la misma credibilidad que la racionalidad científica. [...] Las luchas contra el racismo, el colonialismo, el capitalismo y la homofobia, así como el movimiento contracultural de los años sesenta y los movimientos ecologistas y antimilitaristas contemporáneos han realizado agudos análisis de los usos y abusos de la ciencia. Pero parece que las críticas feministas tocan fibras especialmente sensibles [...] (Harding, 1996, p. 16)

Harding (1996) advierte sobre las fibras sensibles que tocan las críticas feministas con respecto a la visión de las ciencias clásicas al considerarse amenazadoras del orden social. Desde su perspectiva, la cotidianidad y el mundo que en ella se construye, el racismo, el clasismo y el imperialismo limitan el conocimiento emancipador, dirigiendo nuestras vidas. Con argumentos de una visión de ciencia se han sostenido mecanismos económicos, políticos y psicológicos, que han mantenido el sexismo de la ciencia; mismos que es necesario comprender y eliminar para que los saberes sean más integradores en lo humano.

Para esta autora, la propuesta del feminismo es incluir como un proyecto central propio la lucha para eliminar la sociedad de clases y el racismo, la lesbofobia y el imperialismo, con el fin de erradicar los usos sexistas de la ciencia. Invita Harding (1996) a imaginarnos una forma científica de búsqueda del saber que prescinda de la distinción entre objetividad y subjetividad, entre razón y emociones, herencia del dualismo cartesiano que anteriormente mencioné.

Harding (1996), propone tres tipos de respuestas frente a la visión clásica de la ciencia: el empirismo feminista, el punto de vista feminista y el postmodernismo feminista. Daré especial atención al punto de vista feminista que tiene su origen en el pensamiento de Hegel sobre la relación entre el amo y el esclavo. Para adentrarnos en esta propuesta lo haré desde la mirada, análisis y propuesta de Donna Haraway.

Conocimiento situado

Donna Haraway (1995), bióloga, filósofa y feminista cyborg, desde un posicionamiento feminista, interesada en los límites del relativismo y el empirismo, propone una objetividad feminista; la cual es parcial del conocimiento y muestra una racionalidad posicionada, a la que llama conocimiento situado. Esta asume que nuestras verdades son relativas al lugar desde donde conocemos en relación con nuestro género, clase, etnia, sexualidad, generación.

En su propuesta, Haraway está interesada en conectar los conocimientos locales o subyugados; y no así en teorizar el mundo para los conocimientos universales o globales, para llegar a esta conexión, ella propone la traducción de los conocimientos locales. Esta tiene que ser interpretativa, crítica y parcial; no solo desde el lugar que se conoce sino también considerar que es a través de ese conocimiento que se abre una ventana para comprender lo que ahí sucede.

El conocimiento situado se pregunta por la función que tiene la observación en la objetividad, en donde se ha obligado a quien conoce a una especie de asepsia, pero también de una mirada que pretende ser omnipresente y no visible, mirar sin intervenir, mirar sin “ensuciar”; y es desde ahí que se “obtiene” el conocimiento. Mas que mirar al otro desde un lugar con pretensión de invisibilidad, lo que supone una mirada violenta, propone mirar desde un lugar parcial, un sitio particular; siendo así la única manera de encontrar una visión más amplia, ella invita a “ver fielmente desde el punto de vista del otro” (Haraway, 1995, p. 327) sin caer en la pretensión de apropiarse de sus miradas o de sus posiciones.

Con su propuesta de una objetividad feminista, Haraway, busca brindar una oportunidad para la transformación crítica de los sistemas de conocimiento y las formas de mirar. Nos invita a crear una perspectiva parcial en la construcción del conocimiento lejos de los ejes de dominación. Es una parcialidad particular, que permite sorprendernos con lo extraordinario, con aquellos puntos de vista que no conocemos de antemano y de no ir con *nuestros saberes* por delante (Haraway, 1995). En este sentido me resuena con la invitación de White, que estudiaré más adelante, en generar una práctica no centrada y

alejada de los conocimientos unitarios o globales. Una conversación sensible al poder y no pluralista, que construya una ciencia capaz de reconocer y abrir espacio a las luchas ideológicas.

Desde el conocimiento situado, quien conoce es un yo parcial, está en constante construcción, por lo que sería capaz de unirse al otro, mirar desde el lugar del otro, sin pretender ser el otro. Como lo expresa Roselia Chaca (2020) cuando nos hace un llamado a partir de su experiencia para, desde el periodismo comunitario, informar sobre los asuntos indígenas y nos invita a hacerlo desde el entendimiento, ponerse en su lugar y empatizar para retratar lejos del folclor y la victimización.

Para Haraway (1995), producir conocimiento científico con base en esta objetividad feminista es necesario el posicionamiento crítico, ocupar un lugar que implique responsabilidad en las prácticas de quien conoce, acercarse más a la resonancia y menos a las dicotomías.

Esta es la promesa de la objetividad: un conocedor científico busca la posición del sujeto no de la identidad, sino de la objetividad, es decir, de la conexión parcial. [...] Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza” (Haraway, 1995, p. 335)

3.6 Interseccionalidad

Anteriormente, en el capítulo uno, he analizado el poder, sus efectos e influencias desde, principalmente, el posestructuralismo francés, apoyado sustancialmente en las comprensiones que nos comparte Michael Foucault y otros, que mencionaré más adelante, quienes se han basado en éstas para desarrollar sus propuestas como Michael White y David Epston. Será interés de este apartado comprender y poner en dialogo con

las comprensiones del poder desde las teorías decoloniales y los feminismos de frontera. En el capítulo primero, he estudiado lo que se ha dicho sobre la violación sexual contra las mujeres, y siguiendo los análisis de Lerner, Dworkin, Segato, Davis y Lorde, principalmente, para una comprensión integral de la problemática y sobre todo para la transformación se hace necesario un análisis amplio y complejo de implique la lectura del patriarcado, racismo, capitalismo, régimen heterosexual como sistemas de opresión que interactúan; la pretensión tendría que ser el análisis de éstas en clave de resistencias para la transformación.

En el capítulo dos, he dado cuenta sobre la organización político social de las regiones del Istmo de Tehuantepec en donde centro este estudio, he dicho ahí sobre la organización de género que no es una dicotomía mujeres-hombres, sino que además en el pueblo zapoteco del Istmo hay tensiones sobre la forma de comprender a las personas muxe y sus diversas identidades. Así, resulta importante el análisis interseccional desde la metodología que permita ampliar y complejizar la comprensión del sujeto y tener un marco amplio de análisis hacia los siguientes capítulos.

Mara Viveros (2016), economista y antropóloga colombiana, en su estudio genealógico sobre el concepto interseccionalidad, explica que surge de los análisis y reclamos -frente al feminismo hegemónico- del black feminism, el feminismo del color y el feminismo latinoamericano. Permite un análisis teórico y metodológico que implica una perspectiva política; advierte de la importancia de mantener una reflexibilidad crítica frente a esta categoría de análisis para evitar un "análisis despolitizado de un mantra multiculturalista" (Viveros, 2016, p. 3).

Si bien anteriormente se venía discutiendo sobre los cruces de los sistemas de opresión, no fue sino hasta 1989 que el concepto "interseccionalidad" fue nombrado como tal por Kimberlé Crenshaw, abogada afroestadounidense, quien lo consideró oportuno para referirse y visibilizar que las mujeres negras están expuestas tanto a violencias como discriminaciones por razones de raza y de género.

El concepto de interseccionalidad nos permite ser críticas frente a la universalidad hegemónica del concepto Mujer para comprender las experiencias de opresión y

resistencias de las Mujeres, en plural, pobres, racializadas, como producto de la intersección de sistemas de opresión, y no como la suma de identidades. Al respecto, llama mi atención la propuesta de Chandra Talpade Mohanty (2008), india feminista postcolonial, quien advierte sobre la noción homogénea de la opresión de las mujeres (en plural) del tercer mundo, que las caracteriza por no tener poder, entendiéndose esto desde un feminismo hegemónico occidental. Noción producida con base en conceptos sociológicos y antropológicos universales, lo que termina por confundir la realidad material históricamente específica de los grupos de mujeres, y termina ubicándola como víctima implícita de sistemas socioeconómicos específicos (Talpade Mohanty, 2008).

Así, los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos asuntos: por un lado, las diversas experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres y, por otro lado, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación al hacer parte de la norma misma como la heterosexualidad, la blanquitud, etc. No hay una jerarquía en los sistemas de opresión, estos son dinámicos y están sujetos a los procesos históricos; esto implica que es erróneo concluir que las desigualdades de género y raza son universales. La interseccionalidad no obliga a aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas manifiestas en contexto en donde las interacciones de los sistemas de opresión actualizan dichas categorías y les dan un significado (Viveros, 2016).

Cabe hacer mención que, dentro de las teóricas feministas, hay una tensión en cuanto a si el patriarcado antecedió al colonialismo o si el patriarcado es un resultado del colonialismo. Mi postura, siguiendo a Mohanty, es que no se puede tener un análisis universal del patriarcado que, en todo caso, sería ahistórico y acultural (Talpade Mohanty, 2008). Ella (y yo) está de acuerdo en que anterior a la colonización ya existían sistemas de poder que mantenían un orden social, sin embargo, sobre todo en comunidades indígenas, los sistemas de género no tenían un orden según el sexo de las personas, como en el caso del Istmo, en que el orden de género no es sobre los géneros hombre, mujer, sino que existe la categoría muxe, la cual hace parte de una resistencia, de algunos pueblos zapotecos del Istmo de Tehuantepec, anterior a la colonización. Al respecto comenta María Lugones, filósofa argentina y feminista poscolonial, sobre la

importancia de considerar las transformaciones que son herencia de la colonización para comprender el alcance de la organización social del sexo y el género bajo el mismo colonialismo, en un marco de capitalismo global y eurocentrado (Lugones, 2008).

Así, es importante comprender que las mujeres se producen dentro de las relaciones mujeres-mujeres, mujeres-hombres, mujeres-muxe, mujeres y sistemas capitalista, colonialista, patriarcal, racista, heterosexual, y viceversa, sistemas y relaciones sociales que están implicados en la configuración de las mujeres, dicho de otra forma, las mujeres somos construidas y definidas dentro y por el grupo; dígase familiar, cultural, etc. en relación con un poder material, histórico e ideológico (Talpade Mohanty, 2008).

Lugones (2008), explica que es necesario comprender el patriarcado desde la colonialidad del género en clave de una cartografía del poder global que llama Sistema Moderno/Colonial de Género. Esta autora investiga la intersección entre clase, género, raza y sexualidad para comprender la violencia contra las mujeres, sobre todo de aquellas mujeres indígenas en comunidades rurales quienes no han aceptado la invasión occidental de forma pasiva; nos dice que es clave leer y entender la violencia contra las mujeres desde un marco de interseccionalidad para comprender la liberación y la opresión (Lugones, 2008).

Para llegar a proponer el Sistema Colonial/Moderno de Género, la autora se apoya en los trabajos sobre género, raza y colonización desde la interseccionalidad, y la colonialidad de poder teorizado por Aníbal Quijano. Señala Lugones que entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial es central para una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Para Lugones, tanto la heterosexualidad normativa como el patriarcado son característicos de lo que ella llama “el lado visible de la organización colonial moderna del género”.

La colonialidad del poder introduce la clasificación raza, organiza las relaciones humanas en posiciones de dominación en términos de superioridad e inferioridad. Así, se construyen clasificaciones sociales y, por otro lado, permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales. Al respecto Yasnaya Aguilar Gil, lingüista mixe,

(2017) cuenta su experiencia y de su abuela, ambas mixe de la sierra norte de Oaxaca. Ella creció en su pueblo, Ayutla, y para estudiar la licenciatura fue a la Ciudad de México en donde en voz propia cuenta que fue cuando se enteró que ella era indígena, que así es como en la Ciudad se nombra a quienes son mixes, o zapotecos, o mixtecos. Al contarle a su abuela, ella se negaba a asumir esta identidad impuesta por la gente "de fuera". Nos relata Aguilar que, en su lengua *ayuujk* existe *jä'äy* (mixes) y *akäts* (no mixes) sin importar el lugar en donde se haya nacido (Aguilar, 2017); lo que, siguiendo a Quijano, hace la categoría indígena una construcción desde la colonialidad del poder.

Lugones explica que la colonialidad implica relaciones racistas de poder. Todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, el trabajo y la producción del conocimiento, están expresados en conexión con la colonialidad.

Lugones, nos señala que la interseccionalidad devela un vacío en el sentido de que al nombrar "mujeres" e "indígenas" debiera estar las mujeres indígenas, pero ni la categoría "mujeres" ni "indígenas" las incluyen por lo tanto solo al tener un análisis indisoluble entre género y raza se puede visibilizar a las mujeres indígenas o de color; se puede llegar a un proceso de análisis interseccional al comprender que dentro de un marco de modernidad eurocentrada capitalista las personas somos racializadas y asignadas a un género; sin embargo, no todas somos dominadas o victimizadas en este proceso que es binario, dicotómico y jerárquico. Y advierte que una vez comprendido esto es necesario actuar políticamente para una transformación (Lugones, 2008).

Así, la interseccionalidad, entendida metodológicamente, ayudará en este proceso de investigación-intervención a analizar la violación sexual, siguiendo los análisis realizados en el primer capítulo, pero además interpretada y teorizada dentro de sociedades específicas que permita comprender mejor los procesos de opresión y resistencias en un contexto social, político, económico e histórico particular.

3.7 Construcción del conocimiento y poder

En la conversación hay que enmarcar los relatos dentro de un contexto sociopolítico de la experiencia de la persona; lo que nos permite comprender la acción y los efectos del

poder sobre la vida y las relaciones de la persona. En la escucha de la experiencia vivida es necesario analizar y comprender el poder en sus aspectos tanto represivos como en los constitutivos.

Foucault (1979, 1980 y 1984 en White, 1993) sostiene que las verdades normalizadoras son aquellas que construyen normas en torno a las cuales se alecciona a las personas a moldear sus vidas. Son ideas construidas con estatus de verdad, que configuran nuestras vidas y nuestras relaciones. Estas verdades, a su vez, se construyen o producen en el funcionamiento del poder y nos sujetan a este. A su vez, el poder es constitutivo o determinante en la vida de las personas, siendo estas verdades un “vehículo” del poder. Esta forma de poder subyuga, lo que implica que forja a las personas como cuerpos dóciles y las hace participar en actividades que apoyan la proliferación de conocimientos globales y unitarios, así como también las técnicas⁶ del poder.

Estas técnicas de poder incluyen: las de organización de las personas en el espacio, de registro y clasificación de las personas, de exclusión de grupos de personas y de asignación de identidad a estos grupos, así como las técnicas para el aislamiento de las personas y para asegurar medios eficaces de vigilancia y evaluación. Como sucede en los conocimientos unitarios, las técnicas de poder que “incitan” a las personas a construir sus vidas a través de la “verdad” pueden cuestionarse recurriendo a la externalización (White, 1993) a través de la palabra en el diálogo y las conversaciones.

Cuando Foucault hace referencia a conocimientos globales y unitarios se refiere a aquellos que pretenden constituir verdades unitarias y globales, los conocimientos de la “realidad objetiva” de las modernas disciplinas científicas.

Así, hay efectos constitutivos del poder que se ejercen por medio de verdades normalizadoras. En este sentido, Foucault llega a la conclusión de que poder y

6 Foucault se refiere a técnica como aquella que genera una estructura de saber/poder y un sujeto que recibe, lo que configura un dispositivo.

conocimientos son inseparables, por lo que un dominio de conocimiento es un dominio de poder, y viceversa, un dominio de poder es un dominio de conocimiento (White, 1993).

Poder moderno y poder tradicional

Foucault hace una diferenciación entre poder moderno y poder tradicional. El poder tradicional se basa en la visibilidad de los efectos del poder que son represivos y quienes tienen el poder son visibles, quienes no tienen el poder son invisibles. El poder moderno, es invisible quien lo ejerce, quienes sufren las consecuencias siempre están visibles, se internalizan las normas, este poder es constitutivo, se basa en la individualidad. Es la invisibilidad del poder moderno en que los mecanismos de prohibición, opresión, restricción y regulación, que caracterizan la forma en que operan las estructuras de poder tradicionales, no son manifiestos o visibles.

La tecnología de poder tiene influencia en las vidas de las personas, pues hace que moldeen sus vidas e identidades según normas que han sido desarrolladas en la historia de las disciplinas profesionales; así, tenemos una relación entre el poder moderno y el conocimiento (White, 2011). Para Foucault, estamos presas en el poder/conocimiento y no es posible actuar fuera de este, por lo que todas las personas sufrimos simultáneamente los efectos del poder y lo ejercitamos en relación con otros. Sin embargo, cabe aclarar que no todas las personas somos iguales en el ejercicio de poder, ni que sufrimos igualmente los efectos de dominación. Para él, las técnicas de poder son activadas a nivel local para producir transformaciones (White, 1993).

El análisis que nos ofrece White (2011), comprende que hay dos formas disciplinarias de las tecnologías del poder moderno. La primera, como ya se mencionó, las relaciones de poder que llevan a las personas a moldear sus vidas y a desplegar sus identidades según las normas que han sido construidas en línea con las disciplinas modernas. La segunda, hace que las personas desarrollen y actúen sus propias vidas a través de lo que él llama disciplinas del yo, y que son producidas como parte de las modernas relaciones de poder.

Las disciplinas del yo implican un análisis crítico sobre el papel que juegan las disciplinas modernas en el desarrollo de la tecnología disciplinaria que llevan a las personas a tener

un juicio normalizador de sus propias vidas, experiencias e identidades. El juicio normalizador es la actividad central en que opera el poder de las formas modernas; para su construcción, sigue normas acerca de lo que debería ser una vida útil, productiva y auténtica. Estas normas constantemente ofrecen un valor para medir las vidas de las personas en relación con las verdades que transmite la cultura y esas verdades son categorías identitarias en la era moderna (White, 2011).

Este poder tiene instrumentos que son aquellos que dictan lo que es sano o patológico, normal o anormal. También está en relación con la valoración que la cultura occidental tiene sobre la individualización y expresa White: “es en el contexto de estas relaciones de poder que se recluta a la gente para que actúe administrando su yo por sí misma” (White, 2011, p. 71), lo que implica reproducir formas de ser a las que se les otorga un valor normativo, nos invita a pensar críticamente valores como la auto-estima, la auto-realización, auto-controlarse, aquello que está precedido por un “auto”.

En este contexto, se hace indispensable y urgente comprender las formas conjuntas entre el conocimiento unitario y las formas de operar del poder moderno para que las personas otorguemos estatus de verdad, revelarla como cierta y tener actos de vida en línea con esta. Así también, es que en este sistema de poder moderno es posible que las personas se vuelvan objeto de conocimiento.

Pensemos en la problemática sociopolítica central en este estudio y recordemos la cantidad de literatura científica que, desde la psicología tradicional, la psiquiatría y/o la sociología expresan sobre las mujeres víctimas de violación. Recientemente participé como estudiante en una videoconferencia que hizo parte del “Seminario interinstitucional de atención y acompañamiento psicosocial a víctimas de violencia y violaciones a derechos humanos”, el cual fue convocado por la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Uno de los ponentes, psicólogo, expuso un caso de una mujer joven víctima de violación por parte de su padre, situación que se extendió por muchos años. Desde las comprensiones de quien la estudiaba, ella tenía una memoria dañada y él (el psicoterapeuta) actuaba sobre su memoria no dañada; además, aseguraba que ella tenía una personalidad disociada y había desarrollado más

de mil personalidades y una de estas le había permitido a la mujer poner una denuncia penal en contra de su papá, pero otra de sus personalidades no la dejaba hacer declaraciones en línea con los hechos “reales”.

Con este ejemplo quiero mostrar el interés de White, y que es compartido de manera central en este proceso de investigación-intervención, sobre descentrar las voces de quien investiga para poner ese saber en un diálogo horizontal con los saberes de las mujeres quienes acompañan esta investigación y buscar prácticas que no sean normativas ni privilegien los conocimientos unitarios. En donde la comprensión de lo psicosocial que está en relación con cada uno de los puntos que desarrollo en este capítulo se encuentra en un lugar fronterizo de la psicología y de la colonialidad del conocimiento/poder de occidente.

Acá no me estoy preguntando sobre las posibles patologizaciones de las mujeres que han vivido violaciones, o si están dentro de una norma de comportamiento de cómo debieran desarrollar las mujeres que han vivido la violación. No tengo la intención de usar instrumentos de categorización y clasificación de las personalidades, y mucho menos de seguir normas y estándares del DSM-V (o en la versión que sea que vayamos). Para mí, las mujeres no son objetos de conocimiento para esta investigación y las conversaciones con ellas no van a rechazar o comprobar hipótesis derivadas de un conocimiento/poder.

En esta investigación- intervención estoy marcando un posicionamiento ético y político desde donde nos preguntamos y nos acercamos para la construcción de conocimiento para generar transformaciones en la interacción conversacional. Acá estamos transitando del sujeto patologizado al sujeto político, situado, histórico y agente. No es interés de esta investigación comprender “el trauma o la patología” que deja la experiencia de la violación en las mujeres, pregunta que surgiría desde una psicología tradicional y del conocimiento moderno siguiendo las tecnologías disciplinarias. En línea con la interpelación que hace el psicólogo, filósofo y sacerdote jesuita español, Martín Baró (1990): la psicología tradicional patologizaría a las mujeres que han vivido violación tratando de explicar el trauma que en ellas dejaría esta experiencia. Por su parte, él

revierte este trauma como un trauma psicosocial el cual hace referencia a la relación dialéctica entre el individuo y lo social, en donde el trauma se produce socialmente, en este caso como lo explica Segato, sobre la violación sexual, y es alimentado en la relación individuo y sociedad; así, las respuestas de las mujeres, vistas desde el trauma psicosocial, Martín-Baró las comprendería como reacciones normales frente a hechos extraordinarios. Sin embargo, tampoco es el interés central de esta investigación.

Una vez hecha esta pausa, continuo con las comprensiones del poder moderno. Este poder es, como mencioné, disciplinario y productor de individuos; está multisituado y multicentrado, no es monolítico. Si asumimos esto como cierto, entonces, regresando al análisis de poder desde Foucault, podemos llegar a la comprensión de que entonces es posible que siempre haya posibilidades para rechazar esas operaciones del poder y subvertirlas. Esto es posible atestiguarlo cuando las personas se niegan a reproducir las individualidades que son valoradas en una cultura occidental (White, 2011).

Conocimientos otros

De acuerdo con el análisis que ofrece White, siguiendo la propuesta de Foucault sobre conocimiento y poder, no solo llegamos a la comprensión de las teorías “totalitarias globales”, sino que revisa otros conocimientos a los que llama subyugados. Y propone dos clases de conocimientos subyugados. El primero de ellos, está constituido por los conocimientos que llama eruditos que han sido excluidos por la historia hegemónica llevada a cabo a partir de la aparición de un conocimiento global y unitario. A pesar de que estos conocimientos han estado ocultos y disfrazados se pueden resucitar por medio de una sabiduría cuidadosa y meticulosa, en la que se hará visible una lucha y se cuestionarán las pretensiones de verdad unitaria. El segundo tipo de conocimiento subyugado está constituido por conocimientos populares locales o indígenas, que se pueden considerar como conocimientos regionales. Los cuales están en circulación, pero que se les niega o reduce el espacio en que podrían representarse y movilizarse. Son conocimientos que sobreviven en los márgenes de la sociedad y que son considerados como insuficientes o de bajo rango, incluso exiliados del dominio legítimo de aquellos conocimientos que son considerados formales y de las ciencias aceptadas.

Sin embargo, Foucault propone la posibilidad de recuperar estos conocimientos y que a través de esto es posible redescubrir la historia de las luchas y los conflictos. Al hacer un espacio para los conocimientos subyugados, podemos entonces desarrollar y ofrecer un análisis crítico de los conocimientos dominantes, que sería una crítica que no dependa de la aprobación de los regímenes de pensamiento establecidos. Él propone la insurrección de los conocimientos subyugados contra las instituciones y contra los afectos del conocimiento y del poder; que, como ya mencioné, son inseparables desde nuestro análisis, que invisten al discurso científico. Cabe aclarar que dicha insurrección de los conocimientos se opone a los efectos de los poderes centralizadores que están vinculados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad, no se opone a los contenidos, métodos y conceptos de una ciencia.

En línea con la pregunta sobre cómo crear distancia de la construcción del conocimiento desde una tradición eurocentrada y de poder, Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués, ha desarrollado la propuesta sobre las Epistemologías del Sur. Para él, partiendo de un contexto de transformación social y política, es necesario desarrollar teorías de *retaguardia* más que de vanguardia. Esto implica abrir espacios analíticos para realidades que o son nuevas o han sido históricamente ignoradas o invisibilizadas y por ello mismo, no consideradas por la tradición crítica eurocéntrica.

Nos dice De Sousa Santos que, mantener distancia de la tradición eurocéntrica en la construcción de conocimiento implica tener conciencia de que es inagotable la diversidad de la experiencia mundial y por ello mismo no puede ser explicada por una única teoría global o general. Así, su propuesta de Epistemologías del Sur hace referencia a producir y validar aquellos conocimientos que están anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido injusticia, opresión y destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (De Sousa Santos, 2018, p. 306). Nos explica que el objetivo de las Epistemologías del Sur es abrir las posibilidades para que los grupos sociales que han sido oprimidos “representen al mundo como propio y en sus propios términos” (p. 307) ya que solo así podrán transformarlo desde sus aspiraciones; además estas epistemologías son experienciales y surgen como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento.

Finalmente, De Sousa Santos aclara que con la denominación “del Sur”, no se refiere a un sur geográfico, sino epistemológico que se compone por muchos sures epistemológicos; lo que implica que son saberes que tienen en común haber nacido como respuesta de luchas frente al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, por lo que se pueden producir geográficamente en los lugares que emerjan estas luchas, ya sea en el norte o en el sur (Meneses, 2018).

En este sentido, Irene Vasilachis de Gialdino quien es doctora en derecho, socióloga y especialista en análisis del discurso, propone la Epistemología del Sujeto Conocido. Esta epistemología tiene las siguientes implicaciones: que el sujeto conocido sea considerado en una realidad ontológica diversa; tanto el sujeto conocido como el que conoce (cognoscente) tienen la capacidad innata de conocer el mundo, así se considera que el resultado del proceso de conocimiento es una construcción colaborativa en la que sujetos iguales realizan aportes diferentes; en el proceso de construcción colaborativa de conocimiento, hay una interacción cognitiva en que ambas personas (el conocido y el cognoscente) tienen la misma posibilidad de influir sobre la otra; quien investiga renuncia a una postura de inocencia, desinteresada y espontánea. Más bien se presenta exponiendo los objetivos y preguntas que guían su investigación, es decir, muestra el corazón de su interés investigativo y al hacerlo da a conocer su intensión, ya sea de transformación, de descripción o de reproducción de la sociedad y sus jerarquías; finalmente, es en el proceso de construcción de conocimiento que tanto el sujeto conocido como el que conoce se identifican mutuamente como iguales, proceso que incrementa el conocimiento que tienen de sí mismos y sobre el otro, se genera una participación igual pero con aportes y contribuciones diferentes, a lo que Vasilachis llama: ontología de la mutua manifestación (Vasilachis de Gialdino, 2006).

3.8 La conversación como proceso de construcción de conocimiento

Donna Haraway (1995), al igual que Olver Quijano y Michael White, está interesada en aprender a conversar. Para ella, la conversación debe ser alejada de una lógica de descubrimiento y más cercana a una “relación social cargada de poder” para construir un conocimiento que permita tener una mejor versión del mundo; la llama conversación

situada. Esta conversación con quienes conocemos implica una visión no inerte y pasiva del mundo, por el contrario, se mira al mundo - a quien se conoce - como un actor y un agente, capaz de dar vida, intervenir y transformar el proceso de construcción de conocimiento y cambiar su rumbo; quien investiga no tiene el control absoluto. Asumir este poder de quien es conocido es necesario para no cometer errores y no llegar a un falso conocimiento en las ciencias (Haraway, 1995).

Harlene Anderson, psicóloga estadounidense, propone lo que llama: conversación dialógica. Para ella, la conversación es un fenómeno lingüístico compuesto por un proceso de generación de sentido, en donde cada suceso de nuestra vida pueda ser narrado y re-narrado en un contexto que de un sentido nuevo y diferente. Lo central en una conversación dialógica es la posibilidad de crear sentido y de transformar a través de un proceso generativo mutuo; así, no todas las conversaciones producen como resultado una nueva significación de experiencias de la vida (Anderson, 1999).

Dora Fried Schnitman, psicóloga argentina, considera que el diálogo es un proceso por el cual se crean o construyen significados y acciones entre las personas o las comunidades que participan en él. A través y en él es que se pueden transformar las relaciones entre quienes participan; se pueden crear acciones conjuntas, especificar valores, es formativo de mundos sociales y puede dar orientación para la construcción de nuevas realidades sociales que den nuevas posibilidades. Le llama diálogos generativos el proceso por el cual se construye algo nuevo en el tiempo y de forma gradual a través de un diálogo reflexivo y aprendizaje conversacional. Durante este proceso, las personas o comunidades ven, experimentan, describen, se vinculan y se posicionan de una manera diferente (Fried Schnitman, 2010).

Olver Quijano (2016) llama "interaccionismo conversacional" a una forma de acercamiento para sostener una conversación, en que no se puede pasar por alto la multiplicidad de sujetos epistemológicos que habitamos el mundo. Tanto para él, como para White (1993), es relevante la tradición oral que tenemos para movilizar reflexiones e interpretaciones del mundo, de los hechos y de quienes somos.

Quijano, nos recuerda que el significado etimológico del concepto conversación lo encontramos en el latín *conversari* que significa “vivir, dar vueltas en compañía” o de *conversatio* que está formada del prefijo con- (reunión), el verbo versare (girar, cambiar, dar, muchas vueltas) y el sufijo- tio (acción y efecto”; Quijano, 2016, p. 38). Con esto, vamos comprendiendo que la conversación es una invitación a una acción e interacción que sucede en el reunirse; al compartir los procesos de construcción y socialización del conocimiento genera un diálogo en doble vía y no un monólogo unidireccional. Este tipo de conversación advierte Quijano, “**es un dejarse transformar**”, un gesto descolonizador y una justicia cognitiva que resiste a los diálogos interculturales y postimperiales y amplía el horizonte de las inteligibilidades. La conversación nos adentra en una investigación compartida y desjerarquizada; nos aleja de una metodología disciplinaria en la que hay que seguir una secuencia, un paso a paso. Pone en el centro la transformación, la relación, el intercambio de afectos, las alianzas y las redes que en ella suceden (Quijano, 2016).

White y Quijano coinciden en la necesidad del reconocimiento de los conocimientos de los pueblos, que en el mundo moderno han sido tan deslegitimados. En el caso del primero, siguiendo a Foucault, hace un llamado a la “insurrección de los conocimientos subyugados”. Para Quijano, compartir la construcción y socialización de los conocimientos es un patrimonio de los pueblos, que es común y es público. Para ambos autores, estos otros conocimientos son resistencias frente a la objetividad (que anteriormente ya interpelé de la mano de los análisis feministas), la privacidad del conocimiento moderno que también se encuentran inmersos de una estructura capitalista de la producción de conocimiento. Cito textual a Quijano:

La conversación se asume como un marco social de interacción y de acercamiento a la complejidad de la historia y del mundo de hombres y mujeres a través de la práctica de “acomodar la palabra para intercambiar con el corazón”

[...]

Todo esto implica la necesidad de convivir con diversas formas de pensamiento sin el sometimiento exclusivo a la hegemonía epistemológica de la ciencia

occidental y en el escenario universitario, muchas veces conservador, hermético y sin aperturas frente al desafío de pensar, construir y practicar el conocimiento de manera compleja, transcultural y transdisciplinaria. (Quijano, 2016, p. 39).

Así, la conversación en tanto interacción y mediación social, es una forma de acercarse a la comprensión del mundo y de su complejidad histórico social, partiendo de que nunca se puede conocer una realidad objetiva. Con esto hago referencia al método interpretativo que en las ciencias sociales implica el proceso por el cual desciframos el mundo y le otorgamos un significado a los hechos. Es entonces, en la práctica conversacional donde se constituye un modo de conocer el mundo y otorgar un significado, implica hacer agregados a “nuestro horizonte cognitivo y existencial”, es dejarse habitar por el encuentro y lo que en él sucede bajo una actitud de apertura en donde se es al mismo tiempo creadora y actora de categorías de análisis, reflexiones, interpretaciones, lenguajes y valores. Lo que encausa a un proceso de afectaciones y transformaciones mutuas en donde esos efectos, que son ontológicos, políticos y epistemológicos necesitan tener un lugar y tomárselos en serio (Quijano, 2016).

Inspiraciones, desde la narrativa, que guían mis conversaciones con las mujeres

Como he señalado anteriormente, la narrativa se ubica dentro del pensamiento postestructuralista francés, y sus dos creadores son Michael White, trabajador social y psicoterapeuta australiano, y David Epston, psicoterapeuta. Según narra el propio White, parte de sus inspiraciones se encuentran en el método interpretativo, siguiendo a Bateson; en la analogía del texto, de acuerdo a Geertz, y; en las relaciones de poder, según el análisis que Foucault tiene de este (White, 1993). A continuación, engrosaré las comprensiones que los autores proponen al respecto y expondré lo que me resuena de su propuesta para mi horizonte metodológico.

White, al compartir sus inspiraciones para crear las narrativas, expresa que llegó a conocer el método interpretativo gracias al acercamiento que tuvo con los escritos de Bateson, quien considera que el significado que le atribuimos a un hecho está determinado, y al mismo tiempo restringido, por el **contexto receptor**; es decir, el conjunto de premisas y supuestos que tenemos del mundo en que vivimos. Él está de

acuerdo en que no hay una realidad objetiva del mundo, sostiene que aquellos hechos que no pueden pautarse no son seleccionados y por lo tanto no existen como hechos. Así, llama “codificación de la parte a partir del todo” al proceso de interpretación que se da a un hecho el cual encaja en las pautas conocidas.

En esta interpretación que se da a los hechos que vivimos y que permite otorgar un significado y estructurar la experiencia, generalmente a través de un relato, hay una mediación del lenguaje. El uso del lenguaje no es neutral, en tanto hay un discurso cultural dominante que en él habita (White, 1993).

Otra inspiración que tiene White es la analogía del texto, la cual proporciona un marco de análisis del contexto sociopolítico de las vidas y relaciones de las personas. Esta analogía entiende que para comprender nuestras experiencias en el mundo es necesario relatarse para determinar el significado que se le atribuye a esa experiencia. En la tarea de relatarse, las personas organizamos las experiencias a través de acontecimientos de forma secuencial en un tiempo, en ese relato hay una representación de sí misma y del mundo que lo rodea. “Se puede decir que la narración es un relato o una autonarración” (Gergen y Gergen, 1984, en White, 1993, p. 27”).

Sin embargo, la narración no sucede en una hoja en blanco, ya hay relatos, identidades, afectos sobre los que se inscriben las nuevas experiencias a las que se dará un nuevo significado. Así, las estructuras narrativas organizan la experiencia y le dan sentido, sin embargo, el relato dominante no puede abarcar todos los sentimientos y experiencias vividas (Bruner, 1986, en White, 1993). En el relato o en la narración es donde se organizan las experiencias y se les da un sentido o un significado; así, los relatos escogidos expresan solo ciertos aspectos de la experiencia vivida y terminan siendo constitutivos en el sentido de que modelan las vidas y las relaciones.

Dado que el relato dominante no puede abarcar todos los aspectos de la experiencia. Los relatos también están compuestos por lagunas que tienen que ser llenadas para que sea posible representarlos. Estas lagunas son oportunidades para construir una nueva versión, para reescribir, re-narrar la vida en donde se puede entrar al relato, hacerlos

suyos y apoderarse de ellos; en los relatos dominantes muchas veces no hay cabida para aspectos significativos de su experiencia vivida que los contradigan.

Así, la analogía textual nos introduce en un mundo intertextual, y ello en dos sentidos. En el primero, afirma que las vidas de las personas están situadas en textos dentro de textos. En el segundo sentido, cada vez que se cuenta o se vuelve a contar un relato, a través de su realización, surge un nuevo relato, que incluye al anterior y lo amplía. (White, 1993, p. 30).

Esas lagunas que ofrecen oportunidades son bastas, pues las personas estamos llenas de experiencias y de relatos. Estos aspectos que quedan fuera del relato dominante son llamados por White “acontecimientos extraordinarios” y con ellos se pueden generar relatos alternativos; una vez que se han identificado estos nuevos relatos se puede proceder a brindar un significado.

El problema de los relatos dominantes es que generalmente están llenos de significados que otros tienen acerca de la persona y sus relaciones, dejando sin espacio a los relatos alterativos o preferidos por la persona, en donde muy probablemente haya otros aspectos significativos que permitan contradecir los relatos dominantes, tener un relato alternativo de la experiencia y con ello significarlos de otra manera.

Cuando las personas descubren esos relatos alternativos pueden vivir un sentimiento de agencia personal, y en la medida en que se pueden separar de las representaciones de sus relatos, se sienten capaces de intervenir en sus vidas y en sus relaciones y en esa medida pueden ir descubriendo acontecimientos extraordinarios a los que se puede atribuir un nuevo significado. Así, es importante la re-narración de la experiencia vivida, esto sucede a través de **preguntas** que puedan colaborar responsablemente en el relato para la reorganización de la experiencia.

En este sentido y siguiendo el objetivo que interesa en este proceso investigativo nos preguntaríamos ¿Cuál es el relato dominante de la vivencia de la violación sexual de las mujeres? ¿cuáles son las lagunas, las estrellas, las grietas que surgen en esos relatos

que podrían constituir acontecimientos extraordinarios? ¿cuáles son los espacios significativos de su experiencia vivida que contradigan el relato dominante?

En el ejercicio de acercarme a la conversación como medio para la construcción del conocimiento, se propone una escucha también que ayude a comprender las resistencias de las mujeres frente a la experiencia de la violación sexual; es necesario hacerlo desde su contexto, su territorio, su historia, su geografía, sus tiempos, sus saberes. Sin embargo, esta escucha también me ayuda a realizar una investigación con responsabilidad ética y política consciente de las intervenciones que generan en las vidas de las personas incluyéndome, por supuesto.

En la conversación me interesa adentrarme en cómo las historias que cuentan las mujeres sobre la experiencia vivida influyen y moldean sus identidades y las formas en que se relacionan con ellas mismas y con otras personas. Afirma White (2007), que vienen de discursos particulares que evocan entendimientos de la vida. Discursos que tienen influencia en las acciones que las personas tienen para enfrentar y dar orientación general a sus vidas.

En las conversaciones podemos identificar las técnicas de poder que sujetan a las personas, las resistencias a través de los acontecimientos extraordinarios, a los que hice referencia anteriormente. Así, ayudará a comprender dentro de un contexto sociohistórico lo que legitima la violación sexual y los procesos de resistencia de las mujeres.

También quiero identificar los conocimientos unitarios y discursos de verdad que someten a las mujeres y sus vivencias. En el proceso conversación las personas adoptan una perspectiva reflexiva respecto de sus vidas y pueden considerar nuevas opciones para cuestionar las “verdades” que experimentan como definitorias de ellas mismas y de sus relaciones, lo que les permite liberarse de este sometimiento. Esto les ayudará a negarse a la “cosificación” de sus personas y sus cuerpos a través del conocimiento (White, 1993). White (2007) afirma que muchos de los problemas, por los que las personas atraviesan, son culturales en su naturaleza. En este proceso es que se revelan las técnicas del poder

a las que las personas están sujetas, lo que las somete a ellas mismas y somete a los demás, que es lo que interesa en este proceso.

La segunda intención de este proceso es identificar los acontecimientos extraordinarios, es decir, aquellos acontecimientos en las vidas de las mujeres que no se abarcan en los discursos dominantes. Pues a través de estos acontecimientos extraordinarios se abren grietas en los relatos para localizar ocasiones en que las mujeres podrían haberse sometido a estas técnicas, pero se negaron a hacerlo, que serían las resistencias a las que estamos buscando dar lugar, como si fueran estrellas fugaces en un universo de relaciones.

Una vez que se alcanza a vislumbrar esa estrella fugaz y se abre una grieta y la tarea es invitar a las mujeres a generar significados alrededor de estos acontecimientos extraordinarios, para después identificar y vincular con otras estrellas fugaces que igualmente desafíen a la historia dominante y con ello presentar un relato histórico de resistencias. Es posible hacer la invitación a reflexionar sobre otras posibles experiencias que tejan junto con esos relatos de resistencia y sobre los efectos que tienen en su vida y en las relaciones de las mujeres. White (1993) advierte que identificar estos acontecimientos extraordinarios dará la posibilidad de cuestionar el sometimiento a las técnicas que llama de juicio moralizador, es decir, a la evaluación y clasificación de las personas y sus relaciones según las verdades dominantes (White, 1993).

La conversación puede llevar a identificar y externalizar los conocimientos unitarios, lo que supondría abrir un espacio para los conocimientos alternativos o subyugados que son de gran interés en esta investigación. Es necesario identificar y externalizar los conocimientos locales para cuestionar las verdades que especifican sus vidas y para no dejarse subyugar por los conocimientos unitarios.

Al apalabrar los conocimientos unitarios, permite localizar acontecimientos extraordinarios y que, a su vez, al investigar aspectos de la vida de la persona que valora, pero que no se adaptan a las normas y expectativas propuestas por estos conocimientos al no encajar con ellos. Esto ayuda para posteriormente invitar a las mujeres a descubrir las implicaciones que estos acontecimientos extraordinarios tienen para ellas mismas y

sus relaciones y así identificar conocimientos extraordinarios que podrían tener un lugar en las nuevas comprensiones de las experiencias vividas. La representación y circulación de conocimientos locales, populares o indígenas es posible de tal forma que las mujeres pueden apreciar su historia de lucha y asumir estos conocimientos en la constitución de sus propias vidas y relaciones. White (1993) señala que cuando las personas asumen, dan espacio y valoran en sus relatos estos conocimientos extraordinarios asistimos, siguiendo a Foucault, a la “insurrección de conocimientos subyugados”. Esto lo dice en el contexto de la psicoterapia, sin embargo, considero pertinente traerlo a nuestro análisis, ya que tenemos el interés de abrir espacio y movilizar estos conocimientos locales e indígenas.

Las conversaciones permiten que las mujeres desentrañen algunas conclusiones negativas de su identidad; se puede tejer un proceso de desentrañamiento que desvele las historias de las relaciones de poder a las que las mujeres han sido sujetas. Por medio de este proceso es que se pueden desvelar aspectos políticos de los problemas en las vidas de las personas, y despoja a las conclusiones de su estatus de verdad y las cuestiona, al aparecer acontecimientos extraordinarios y tejerlos entre ellos aparecen experiencias de vida que no habían podido expresarse antes.

Aquí por supuesto, es importante que como investigadora tenga una postura claramente definida, y White la llama *descentrada*, lo que implica no tener autoría sobre los relatos de las personas, e *influyente*, pues al incluir categorías de investigación o elegir una pregunta en lugar que otra permite que las personas se posicionen y verbalicen esta postura frente a sus vivencias, relatos y relaciones. Advierte, sin embargo, que es difícil tomar esta postura, ya que es muy tentador tomar el lugar del conocimiento experta y colocar mi postura frente a los problemas de las personas. Privilegiando mi voz como investigadora e imponer mis entendimientos frente a los relatos de las personas que puede estar basada en una idea normativa de la vida.

Implica una aproximación a las descripciones cercanas a la experiencia, permite indagar las formas que las personas tienen de entender la vida y que son desarrolladas en la cultura familiar o en la comunidad e incluidas por su historia inmediata. La relación con

la experiencia nunca es la misma entre personas, ni si quiera en una misma persona en distintos momentos de su vida.

Cuando White nos refiere a la experiencia de las personas, no nos brinda una definición o forma de entendimiento de la misma. Razón por la que propongo engrosar este concepto trayendo la propuesta que hace Teresa de Lauretis, quien la define “como un complejo de efectos de significado, hábitos, disposiciones, asociaciones y percepciones, resultantes de la interacción semiótico del yo y del mundo externo (Lauretis, 1989, p. 26)” sujeto en la realidad social. Lauretis estaría de acuerdo con White en que el sujeto se construye por el discurso, y que la construcción de subjetividad está en relación constante con discursos hegemónicos en un contexto histórico, así hay posibilidad de intervenir y transformarla. La experiencia, para ella, se puede construir con el compromiso de la persona en línea con los discursos e instituciones que son importantes (aquello que White llama valores, significados, afectos, sueños, propósitos). La constelación de efectos de significado a la que Lauretis llama experiencia es susceptible de transformación continua para cada sujeto, según su compromiso con la realidad social, que en el caso de las mujeres (en plural, a quienes entiende como seres históricos), incluye las relaciones sociales de género (Lauretis, 1989; Alcoff, 2002).

Lo que sí nos explica White, es que existe un espectro de discursos que son culturalmente posibles o asequibles para la expresión de aspectos de la experiencia, la cual está mediada por el lenguaje para evidenciar lo que él llamaría autocomprensión o Lauretis (1989) autoconciencia. Por lo que esta expresión de la experiencia no es ajena a los conocimientos unitarios y globales que construyen discursos de “verdad” sobre la experiencia vivida y que son constitutivas de la identidad y de las relaciones de las personas, lo que puede incitarlas a realizar acciones a través de las técnicas de poder afectando así sus relaciones y sus vidas (White, 1993).

La conversación puede abrir grietas, dar espacio y movilizar perspectivas para “hacer inteligible la experiencia” (White, 2007, p. 102). Lo que es fundamental en este proceso investigativo, al estudiar las comprensiones que nos plantea Rita Laura Segato sobre el entendimiento de la violación no como casos aislados sino tejiendo las tramas que en

ella confluyen en un contexto de guerra con dos realidades presentes operando simultáneamente, como lo he explicado anteriormente. A propósito de la ininteligibilidad que implica esta problemática, advierte: “todo parece formar parte de una gran máquina comunicativa cuyos mensajes se vuelven inteligibles solamente para quien, por una u otra razón, se adentró en el código” (Segato R., 2016, p. 12).

¿Cómo logramos hacer inteligibles estos códigos? ¿cómo podemos adentrarnos a aquello que el acto de la violación quiere expresar en el cuerpo de las mujeres?

En este tejer conversaciones en marcos de inteligibilidad, se puede acceder desde la experiencia de la persona a tramas de vida alternas que han sido subordinadas por el relato dominante o por conocimientos unitarios y globales. Esto abre una posibilidad para que las personas den un espacio a sus historias de lucha y de resistencia y puedan llegar a conclusiones distintas a las que habían llegado de otra manera o que habían sido conclusiones preexistentes descentradas de su voz, dando paso a que otras voces tuvieran mayor autoridad.

La pregunta como intervención

Desde los abordajes psicosociales consideramos que es importante ser capaces de generar preguntas que le transformen la vida a la persona. Así, un punto clave en las conversaciones son las preguntas que en ella emergen. Es necesario que éstas sean capaces de construir significado y con ello transformaciones. Fried, a quien me he referido anteriormente, propone las preguntas generativas como una herramienta que posibilita la apertura de espacios de acción y ayuda a identificar nuevas posibilidades en que las personas reconocen sus capacidades y recursos y las de las otras para la construcción de alternativas (Fried Schnitman,2010).

CAPÍTULO CUATRO. “Nadie tiene porque callar. Ahorita nadie me va a quitar mi sonrisa”: Relatos de las mujeres sobre la experiencia de la violación sexual en clave de mecanismos de poder, legitimación, tránsito de los silencios, procesos de resistencias y daño moral.

Contar la propia historia es hacernos cargo de la sangre que nos habita.
Silvia Rivera Cusicanqui

Este capítulo está tejido con las categorías de análisis que emergieron de las conversaciones con las mujeres. Parafraseando a Aguilar y Fulchiron (2005), las categorías de análisis surgen cuando los sujetos sociales toman conciencia de sí mismos -aunque yo diría que toman conciencia de su proceso-, se visibilizan y reconocen su papel activo en la configuración de las sociedades; construyen propuestas para la transformación de su realidad en un contexto sociohistórico.

Las categorías emergen desde la propia experiencia, sentir y voz de cada mujer; voy analizando los relatos dominantes, los acontecimientos extraordinarios, las técnicas de poder, los conocimientos unitarios y discursos de verdad, los desentrañamientos de algunas de sus identidades para dar paso a otras; se desvelan las historias de poder a las que han sido sujetas, se despojan de conclusiones con estatus de verdad para cuestionarlas y aparecen experiencias de vida que no habían sido expresadas antes, así como historias de lucha, resistencias y reexistencias.

Estas las organizo y discuto en línea con las categorías que se desprenden de la pregunta y objetivo general, así como de las preguntas subsidiarias y objetivos específicos de este proceso de investigación-intervención; recordando que el corazón está en los análisis y comprensiones de las resistencias de las mujeres frente a la violación sexual. A continuación, recojo estas categorías y las analizo en función de lo que he venido tejiendo desde el primer capítulo.

A manera de recordatorio traigo las preguntas subsidiarias a las que busco dar respuesta:

¿Cómo funcionan los mecanismos de legitimación de la violación sexual?

¿Cómo se hace el tránsito de lo privado a lo público como un acto de resistencia?

¿Cuál es el sentido del daño moral que la violación pretende inscribir en el cuerpo de las mujeres del Istmo?

En un primer momento traigo el análisis de los mecanismos de legitimación que podemos identificar en los relatos de las mujeres. Con respecto a la segunda pregunta, considero que ha quedado corta, y la analizo en una categoría más amplia que he denominado experiencia de la violación sexual y tránsitos de los silencios, que considero más pertinente porque en el andar de las conversaciones y en los relatos vamos descubriendo que está muy entrelazado con otras categorías que son importantes y merecen ser nombradas de manera específica. A continuación, expongo sobre las comprensiones del daño moral que la violación sexual busca inscribir en los cuerpos de las mujeres. Finalmente, encontramos lo referente a los procesos de resistencias que está en el centro de la pregunta general que he formulado.

4.1 Mecanismos de legitimación de la violación sexual

Para responder la primera pregunta habría que comprender cuáles son esos mecanismos que legitiman la violación sexual, mismos que regulan y establecen un orden social que en diálogo con el capitalismo y el patriarcado se anclan en lo contextual y sociocultural histórico. Así, identifico en sus relatos, y a continuación expongo, los siguientes: 1) orden social patriarcal-capitalista; 2) las violencias y sus *continuum* en la vida de las mujeres; 3) violencias contra otras identidades no hombre-masculinas, y; 4) doble moral.

Orden social patriarcal-capitalista

El patriarcado y el capitalismo tienen su propia forma de operar en los contextos históricos y culturales en que las mujeres habitan y forman vínculos. Podemos identificar distintas texturas, según el municipio desde el que están situadas, que van dibujando márgenes sobre lo que es permitido y no, en línea con estos dos sistemas de opresión; márgenes que de ser transgredidos van generando reacciones, mismas que, muchas veces, se convierten en discriminaciones, violencias, protestas o desobediencias. A

pesar de que, en los relatos, identifico una fuerte articulación entre estos dos, sin duda se van asomando sus imbricaciones con otros sistemas de dominación como el sexismo, la heteronorma y el adultocentrismo que van configurando una “matriz de opresión/dominación” como han denominado diferentes feministas (Hill Collins, 1998; Ochy, 2009; Lugones, 2008; Yuderkys, 2016).

En el cotidiano, se puede encontrar como se superponen las asignaciones mujer-hombre. Los discursos, creencias, normas, prácticas y rituales que circulan en la cultura y en las sociedades en determinados momentos históricos que interiorizamos a través de un proceso de socialización; y al hacerlo, se vuelven una forma a través de la cual interpretamos y entendemos el mundo, convirtiéndose en mandatos a través de los cuales tenemos que actuar (Aguilar y Fulchiron, 2005), en este caso, al ser mujeres u hombres.

En el cotidiano, los hombres están en el campo y las mujeres en la casa. [...] A estas alturas está muy mal visto que yo tome un machete para cortar un tronco para hacer leña. [...] Hay pesca por parte de las mujeres, son mujeres las que hacen la comida. [...] En cualquier negocio hay mujeres. (Candy, 2020).

En estos mecanismos encontramos control sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción de las mujeres. Y decía en el capítulo primero, de la mano de Lerner, el control ha sido clave para la creación del género y su función cultural. Por su parte, Silvia Federici, escritora, académica y feminista postmarxista italo-estadounidense, nos recuerda que el control sobre la capacidad reproductiva de las mujeres ha sido la primera experiencia de propiedad privada que lleva consigo la apropiación del trabajo reproductivo de las mujeres, el cual es profundamente devaluado (Federici, 2013).

En mi pueblo [...] las chicas a corta edad o ya viven con alguien o están embarazadas ¿no? Y se salen de la escuela. Entonces, justo lo que la gente no quiere es eso ¿no? Que pase eso en su familia. [...] Se me ha juzgado porque soy treintona, no soy casada, no tengo hijos, y soy la única mujer de la casa, o sea de la familia de mis papás, entonces todo eso se me juzga (Candy, 2020)

Por un lado, se regula que a temprana edad las mujeres no se reproduzcan, pero a una edad que se considera como tardía es criticado que aún no se haya constituido la institución familiar. Hay un deber ser sobre el ser mujer en singular, casi nunca en plural, sobre todo en lo que se identifica como una “buena” mujer.

Y las mujeres híjole creo que ... o eres una mujer de casa o eres una puta, no hay más (Candy, 2020)

A propósito del ser una mujer puta, aunque Candy lo decía en otro sentido más en relación con no ser una “buena mujer”; también conversamos sobre uno de los impactos que ha generado la llegada de los megaproyectos en la región, que es el incremento del consumo de los cuerpos de las mujeres a través de la prostitución que es posible a través del entramado mercancía-objeto y si ya con los megaproyectos hay un despojo de la tierra y comercialización de la tierra, tiene su correlato en las mujeres y su cuerpo como territorio.

En los últimos cuatro o seis años ha aumentado el trabajo sexual con la llegada de los ventiladores, viene mucha gente de fuera (Joselin Sosa, 2020).

En definitiva, estos mecanismos operan sobre la subordinación de la mujer, al menos en dos sentidos, en tanto mujeres y su respectiva feminización y subordinación y en tanto mano de obra para labores del cuidado y de la reproducción. Podemos identificar cómo opera uno y otro interseccionalmente:

[En] Las relaciones entre mujeres y hombres creo que hay mucho abuso. [...] (Yaret Gómez, 2021)

Con la pandemia, las mujeres se ven más lastimadas, ellas son quienes están sosteniendo la economía con el mercado, la llegada de camiones, escuelas, vacacionistas (Candy, 2020).

Notamos cómo las mujeres istmeñas, a pesar de convivir con **sistemas alternativos económicos**, están obligadas a cuidar la reproducción, la producción y la generación de

ingresos (ya sea a través del comercio o del salario) para ellas y sus familias. Es decir, estas formas, no escapan de las lógicas de vinculación que exige el capitalismo.

Yo he notado mucho el exceso de trabajo que tienen las mujeres acá, es muchísima carga sobre ellas y que los hombres como que nada más de los hogares, lo que les sirva [...] que las señoras trabajan, trabajan, trabajan, el hogar, trabajan en el mercado, trabajan, trabajan, trabajan. Ves, observas, o sea, vas caminando y observas a los hombres como acostados, descansando... [...] las personas muxes [...] también tienen como estas cargas encima como de trabajo y del hogar, de cuidados (Yaret Gómez, 2021).

Al respecto, Juárez (2020), afirma que las mujeres, en Juchitán, sostienen la existencia y la reproducción de la vida material, simbólica y afectiva, tanto familiar como comunitaria, a través del trabajo. Considerando el trabajo más allá de su vinculación con un salario, y poniendo énfasis en sus implicaciones colectivas, políticas, económicas y sociales; clasificándolo, así como: trabajo doméstico, de cuidados, de contención emocional, aquel que es para generar ingresos económicos, el que está dedicado al goce y, por último, para mantenerse con vida y protegerse de la violencia. Sostiene que las mujeres despliegan acciones y esfuerzos (trabajo) para mantenerse con vida y protegerse de la violencia.

Las violencias y su *continuum* en la vida de las mujeres

Las violencias, operan, en esta matriz de opresión como uno de los mecanismos más fuertes. De manera común solemos encontrar análisis de las violencias contra las mujeres en un marco patriarcal, poniendo en diálogo el ejercicio de poder de los hombres sobre las mujeres. Sin embargo, en los relatos vamos encontrando complejidades en que se entretujan el patriarcado con su basamento, la heterossexualidad como régimen, el capitalismo y el adultocentrismo en un contexto específico. La violencia contra las mujeres no solamente responde a un ser femenino-sumiso versus hombre-masculino sino también a los procesos subjetivantes que emergen del capitalismo, el racismo, el adultocentrismo.

En la primaria y en el kínder sufrí mucha discriminación, no era la niña que llegaba con vestidos y flores [...] Mi mamá me jalaba los pelos por no vestirme como niña. [...] Los pocos gays y lesbianas hemos sido violentadas, no de violencia física pero sí de señalamientos. (Candy, 2020, 2021)

El *continuum* de violencias contra las mujeres tiene como común denominador las relaciones asimétricas de poder dentro de un proceso histórico (Beramendi, Fainstain y Tuana, 2015). El *continuum* hace referencia a un largo plazo en la dimensión temporal; en que en distintos escenarios y momentos de la vida se producen y ejercen violencias heteropatriarcales, estructurales y no son hechos aislados, creándose un encadenamiento entre las distintas experiencias de violencia que es continuado en el tiempo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018).

[...] como que yo siento que viví dos vidas, viví una vida completamente muy distinta ¿no? Una vida como lo que se supone que tiene que ser una mujer hetero ¿no? Como pues... y sí, me la pasé en dietas, en dietas, porque tenía que bajar de peso porque solamente así me decía que nos íbamos a casar y sí, o sea yo estaba con ese discurso de la pertenencia ¿no? pues tenía un trabajo, te digo, así como de los que las personas los quieren mucho, ese tipo de trabajo, un buen horario, o sea, como que todo ¿no? Y al final pues esa vida fue la que me destruyó, en resumen, esa vida fue la que me destruyó (Mayra Cernas, 2021).

En los relatos de las mujeres podemos identificar violencias por ser mujeres, pero también por ser lesbianas, trans, pobres, gordas, por desafiar formas de ser mujeres en su contexto. También identificamos violencias contra las personas muxes, se dan dentro de un *continuum* en tanto se es no-hombre o hay rasgos de feminidad en esta identidad y por supuesto, dentro de un contexto, pues siguiendo a Butler, no se puede aludir a un cuerpo que no sea interpretado desde significados culturales (Butler, 2007).

La violencia sexual no es solo a las mujeres sino también a las muxes y a las mujeres trans. [...] Lo que no me cabe es que sigan diciendo que es el paraíso muxe, sobre todo en Juchitán, porque no lo es, con todo lo que está pasando, con todos los asesinatos podemos decir que no lo es". (Joselin Sosa, 2020)

El hecho de ser muxe no le va a dar derecho a reclamar una violación ¿sabes? (Candy, 2021).

Dentro de este *continuum* de violencias, se ubican las **violaciones sexuales**, incluso con varios agresores en diversos momentos de su vida. Recuerdo aquí que cuando nombro “violaciones sexuales” no solo me refiero a lo que jurídicamente hace referencia a la violación sino toda aquella experiencia subjetiva en que las mujeres se sienten transgredidas en su cuerpo con un componente sexual o con la sexualización de su cuerpo. También este *continuum* alcanza a las personas muxes quienes en su no-hombres son objeto de violaciones sexuales y discriminaciones.

Tengo muchas amigas que fueron violadas, ellas decían que sus primos o vecinos las llevaban al río, y las manoseaban. A mí me violaron de 6 años, me violaba mi hermano y no solo a mí sino a mi hermana también. [...] Las muxes muchas veces no son muxes, las hacen muxes. Esto es que son niños violados y se hacen muxes, yo conozco muchas. Muchas muxes son violadas. (Joselin Sosa, 2020)

Me he sentido violentada y violada en mi esfera. Como cuando el compañero se me quedó viendo a las bubis y pues nos sentimos mal. (Candy, 2021)

Marchese (2019) señala que el *continuum* de violencia se acumula en nuestros cuerpos, y este, señala una trayectoria que, “más que ser un punto en el mapa de la violencia, es el mismo territorio que se vuelve espacio del mapa” (p.13). Así, el *continuum* de violencia no solo se refiere a las distintas violencias que viven las mujeres en sus vidas, sino incluso a esas **violencias intergeneracionales** que las mujeres de sus familias han vivido también, y aunque indudablemente hay cambios sobre todo en ciertos accesos y ejercicios de derechos como a la educación, derecho al voto, entre otros, las violencias no necesariamente se han detenido.

[...] Eso ha cambiado ahora pues porque hay más oportunidades para las mujeres, hay más oportunidades para la juventud, hay más oportunidades porque nuestras abuelas o nuestras mamás que ya... que te dicen no hagan lo que hicieron

conmigo, porque siempre existe y hay historias ahí, de vida de abuelas que cuentan cómo les pegaban a ellas. (Joselin Sosa, 2021).

Curiosamente me pasó a mí (la violación sexual), le pasó a mi hermana, le pasó a mi mamá y mi mamá sabe que le pasó a mi abuelita y mi abuelita sabe que... sabes esta cadena que se da por sentado y muchas lo sabemos [...] (Nidia Cernas, 2021).

Doble moral

Como lo afirman Aguilar y Fulchiron (2005) existe una doble moral, es decir, por un lado, se repudia y se castiga la violencia contra las mujeres y por otro lado existen redes de estímulo para el ejercicio y reproducción de la violencia contra las mujeres con el objetivo de continuar la subordinación sobre sus cuerpos. Escuchamos los discursos que lo prohíben rotundamente, incluso lo sancionan:

[...] incluso en la actualidad y recuerdo mucho un caso cuando yo era pequeña que escuché en la casa de mi abuelita (en Álvaro Obregón) de una niña que había sido violada, entonces todos los vecinos se organizaron, buscaron al agresor obviamente y lo colgaron, lo lincharon. (Nidia Cernas, 2021).

En el pueblo es muy raro que se haya sabido de una violación. El pueblo es muy cuadrado en sus ideas. No se han sabido, cuando la gente se entera de una situación (refiriéndose a casos de violación) ahí hay repudio, hay habladurías y la gente opta por irse. (Candy, 2020)

Pero más adelante encontramos también los relatos, ya no de las cifras, sino de los casos, los rostros, los nombres:

Yo te puedo decir que no tengo muchas amigas, pero mis mejores amigas han sufrido abuso sexual y todas son de Juchitán [...] mi bisabuela lo vivió, mi abuela lo vivió, mi mamá lo vivió, mi tía lo vivió, si yo lo estoy viviendo... (Nidia Cernas, 2021).

Ya lo decía Gloria Anzaldúa, y lo expliqué en el primer capítulo, existe una doble moral cultural frente a la violación sexual, en que nos enseñamos de mujeres mayores a las más jóvenes a advertirnos sobre la existencia de ésta; y lo hacemos a través de las prohibiciones, que surgen como formas de cuidado entre mujeres, son una especie de códigos que solo se van comprendiendo con el paso del tiempo y la socialización con otras mujeres. Que en los relatos de Mayra Cernas y Candy se hacen presentes muy fuerte y están en íntima relación con los vínculos que produce el patriarcado.

[...] estaba platicando con mi mamá que cuando era chiquita su abuela le decía que no dejara que los hombres le tocaran ahí porque le iban a salir granos. Entonces mi mamá dice: “cómo es que lo decían, pero no te lo decían” ¿no? O sea, tú pensabas: “te van a salir granos y no quiero que me salgan granos”. (Mayra Cernas, 2021).

Mi abuela me prohibía que me acostara al lado de mi hermano. Eran muchas prohibiciones, si mi papá me dejaba ir al campo con mis hermanos, lo regañaba mi mamá (Candy, 2020)

Hay en el ambiente entre mujeres, y en sus mensajes, desconfianza hacia el sexo opuesto, sin importar qué tan cercano sea como hermano, papá, tío, etc. sabemos que siempre hay un riesgo al estar solas con ellos. Y hay, también, una tradición implícita de cuidarnos entre nosotras, pero sobre todo de las grandes a las pequeñas. En este sentido reflexiona la psicóloga Verónica Itandehui Juárez (2021):

Otra es el cuidado de las más grandes a las más chicas. Aunque a veces son estrategias que parecen ser restrictivas. Pero no hay que perder de vista que en Juchitán hay mucha violencia, lo han militarizado. Se necesitan análisis complejos y no moralistas. Esto es generacional. “No me dejaban salir no porque no quisieran sino porque me estaban cuidando”. Llega esta conciencia.

La complejización de la violación sexual en un contexto de guerra y militarización en donde se entrecruzan otros actores con otros intereses, pero también sobre los cuerpos de las mujeres, este nunca queda por fuera. Así, el cuidado entre mujeres es una

necesidad y también una reacción, pero aun así, no se nombra de qué y de quién nos estamos cuidando. Este silenciamiento me trae a la mente a Fulchiron (2016) quien apunta: en el imaginario colectivo, “la violación sexual no existe” (p. 14) en su lugar, lo que sí existe y es posible es una voz masculina que es capaz de convertir la violación como un acto consentido y deseado por la mujer, representándose así, como si ellas la pidieran. Con ello negando su dolor, su experiencia y su sufrimiento; así, ellas, como víctimas, se vuelven culpables y moralmente sancionables (ya más adelante hablaré sobre el daño moral). Me viene a la mente por aquello de la importancia del lenguaje, de no nombrar claramente de qué nos estamos cuidando como si se negara su existencia, pero de la misma manera implícitamente está como un fantasma que todo el tiempo regula nuestros vínculos con el otro-hombre.

4.2 Experiencia de la violación sexual y tránsito de los silencios

Recordemos que la experiencia la comprendemos desde los análisis de Teresa de Lauretis, que está en profunda relación con el proceso de tomar conciencia, y retomando de White sobre la externalización en la posibilidad de generar significado alrededor de esta; de lo que se ha narrado dentro de un marco de comprensión y explorar las grietas para nuevos relatos que al no encontrar un marco para ser narrados, posiblemente habían sido olvidados, más no borrados, y, siguiendo a Rivera Cusicanqui (2018), al hacerse pertinente en la crisis del presente se hacen visibles.

Entre las categorías que entretujan esta experiencia de la violación se enuncian: 1) las emociones que emergen de la experiencia de la violación sexual; 2) el tránsito de los silencios al ponerlos en voz alta; 3) los efectos que tiene el ponerlo en voz alta, y; 4) impactos psicosociales.

Emociones que emergen de la experiencia de la violación sexual

Las emociones que mayormente están presentes en los relatos dominantes son de enojo, vergüenza, culpa, pena, dolor, vulnerabilidad, rabia, cobardía, incomodidad. Sin embargo, en el andar de las conversaciones comienzan a transformarse y encuentran grietas para ser nombradas otras que están más en relación con las luchas frente al abuso de poder

que han tenido para defenderse, huir, poner en voz alta, señalar a los agresores; las cuales están en relación con el alivio, orgullo, valor, coraje.

En las conversaciones van encontrando los marcos contextuales, un contexto receptor para nombrar estos tránsitos y posicionarse frente a ellos.

Lejos de sentirnos vulneradas nos sentimos culpables de que nos pasen estas cosas [la violación sexual]. (Candy, 2020)

Si, era un miedo, un terror, sabía que me podía golpear, hasta matar, fui muy cobarde. [...] (Joselin Sosa, 2020)

La culpa se está transformando [...] Se ha ido transformando en coraje. [...] creo que la culpa me encerraba [...] el coraje me saca a andar (Yaret Gómez, 2021).

[...] es algo como que me avergüenza [...] y a la vez como que me siento culpable, a la vez como que me incomoda mucho. [...] Es el coraje lo que siempre me da las ganas de decir: “pues tengo que hablarlo, tengo que decirlo por mí, por mi hija”. [...] Es algo por lo que yo puedo llegar a estar feliz, bueno, no sé si feliz pero orgullosa tal vez, pero de saber que ese fue el último día, para mí fue como... es una sensación que me doy cuenta que no me hace sentir mal. (Nidia Cernas, 2021)

Tomar conciencia de las emociones y externalizarlas ha ayudado a posicionarse frente a ellas, surgen nuevas alternativas para actuar y enfrentar los efectos y las dificultades por las que han pasado, les permite responsabilizarse de sus decisiones y politizar su experiencia; implica, incluso, la posibilidad de reconstruir una forma de mirarse a ellas mismas, los actos que han emprendido en el pasado y presente para tejer nuevos caminos hacia el futuro en su ser y hacer para ellas.

Si hago muchas cosas, pero me da mucho miedo hacerlas, pero las hago porque estoy enojada. [...] Definitivamente siento que estoy consciente de que no quiero que el miedo me paralice. [...] Había muchas cosas que me avergonzaban que no entendía porque me avergonzaban [...] Tenía como mucho coraje, entendí que tenía mucho coraje porque tenía mucho impulso por decirlo, por hablarlo, por

señalar a personas... pero era la culpa la que me detenía. [...] Esa culpa definitivamente se transformó ¿no? O sea, podría decir que siento hasta un poco de orgullo centrarme y verme desde este punto ¿no? O sea, valiente, eso es algo que me queda muy marcado de todo esto. Definitivamente me siento muy valiente. (Nidia Cernas, 2021)

Ingrid Bolívar (2006), antropóloga colombiana, quien de la mano de Norbert Elias, un sociólogo judío-alemán, estudia las relaciones entre vínculos emocionales y ordenamiento político, comprendiendo las emociones como un terreno para la construcción y reproducción de las jerarquías sociales; sostiene que las manifestaciones emocionales dependen de la posición social de los actores. Así, un debilitamiento en la estructura jerárquica de la sociedad se puede traducir en la aparición de nuevos lazos emocionales. Esta exposición permite comprensiones más complejas sobre las emociones que aparecen en las mujeres que han sido victimizadas por la violación sexual, es decir, generar esas emociones no es casualidad, están inscritas y casi planeadas con cierta premeditación. En los distintos estudios (Morales, 2016; Paves, 2016; Fulchiron, 2016, y; Aguilar y Fulchiron, 2005) que he revisado sobre violación sexual es recurrente que las emociones mayormente sentidas son: culpa, miedo, vergüenza; y, si damos por cierto lo expuesto por Bolívar, habría que hacer un análisis de las emociones más politizado, preguntarnos sobre otras posibles si hay una sublevación de las jerarquías sociales y de la posición social de las mujeres y hombres en plural como actores sociales, con sus respectivas imbricaciones desde otras marcas identitarias.

Finalmente, observo que los tránsitos de las emociones no son posibles si no hay un espacio social que esté dispuesto a escuchar e indignarse por lo sucedido; un espacio que sea de ellas y para ellas, en donde se pueda tejer confianza y explorar lo que se siente y no solo lo que pareciera que debe sentirse, en donde el corazón pueda expandirse con sus propias palabras y significados.

El tránsito del silencio a ponerlo en voz alta

El silencio que genera la violación sexual generalmente está acompañado de las emociones que anteriormente ya fueron mencionadas: culpa, vergüenza, miedo. Sin

embargo, contrario a los relatos dominantes, sobre todo los institucionales y de procuración de justicia en que aseguran que el silencio es producto del consentimiento de las mujeres ya sea por placer o por complicidad con el agresor; encuentro más yo, un silencio polisémico, como lo nombra el Centro Nacional de Memoria Histórica (2018), ya que puede ser una estrategia de sobrevivencia sobre todo cuando las mujeres aún están en riesgo y conviven con su agresor, pero también una práctica de cuidado para sí misma y para su familia, especialmente de otras mujeres como su mamá, su abuela, su hija; pero también encuentro un silencio, como más perverso, aquel que causa daño moral, que hace dudar si en realidad somos víctimas, claro que se desprende del discurso dominante de los mecanismos de legitimación.

En los relatos de las mujeres, vamos escuchando esta polisemia: el silencio que es motivado como una acción de cuidado, frente a otras violencias o discriminaciones, para las propias mujeres, para su familia, incluso para su comunidad.

A mí me violaron [...] Antes me dolía hablar de eso, pero una va aprendiendo a no guardar silencio porque eso te va matando. El silencio es el miedo que se enteren otras personas, que te señalen, sobre todo tu familia. (Joselin, 2020)

Para hablarlo o no, no piensan solo en ellas, sino en la trama familiar. (Verónica, 2021)

[...] como que en el momento trato de hacer como que no pasó nada ¿no? Como que no ha pasado nada porque si yo levanto la voz pues se destapan muchas cosas ¿no? Y... pues autocuidado y cuidado de mi familia, también. (Candy, 2021)

Creo que está bien invisibilizado el hecho de que la mayoría de las mujeres hemos pasado... nos atraviesa algún tipo de violencia sexual y que pues... callamos, como que un chingo de circunstancias nos orilla a callar, a no decir nada, como a vivir nomas [sic] una misma. (Yaret Gómez, 2021)

En los relatos de las mujeres, el silencio no es solo polisémico sino que va apareciendo con texturas, pues a pesar de haberlo puesto en voz alta (como ellas mismas lo han llamado) puede existir algo particular que deja la sensación de no haberlo hecho aún, o

puede hacer falta que alguien en específico lo sepa para que la sensación sea de haberlo puesto en voz alta completamente.

[...] he tratado de decirlo, por ejemplo, pero como que igual cuando me empiezo a sentir así como que freno, como que digo: “no, no, no, no me gusta eso” y freno. Porque te digo antes había como tratado de decir, pero como me incomodaba mucho no estaba dispuesta a como hablarlo bien ¿me entiendes? O sea, estoy consciente de que es automáticamente pero no estoy dispuesta a... entonces lo freno porque si no me sigo incomodando. (Nidia Cernas, 2021)

A mí nunca me dijo nada mi hermana y eso que tenemos una muy buena relación, y ni yo le había dicho nada. [...] Algunas tías sabían, pero nadie dijo nada. (sobre la violación; Mayra Cernas, 2020)

Por supuesto, como señala Fulchiron, el silencio nunca es neutral, y en el caso de la violación sexual responde a una lógica de poder que busca invisibilizar la experiencia de las mujeres en la historia familiar o de la comunidad. Y dice esta misma autora, al dejar de nombrar nuestras experiencias como mujeres desaparecen de la memoria colectiva y si la violación sexual tiene la intención de someternos y aniquilarnos como sujetos, con el borramiento de la memoria colectiva niega nuestra posibilidad de existir (Fulchiron, 2016).

Mi mamá por un momento no quería decirle a mi papá porque como está enfermo iba a sufrir, pero mi hermana y yo le dijimos que tenía que saber porque las víctimas éramos nosotras. No teníamos la culpa y no nos importaba que se sintiera triste, que queríamos que conociera a su hermano. (Mayra Cernas, 2020)

En los relatos podemos mirar que el tránsito del silencio a ponerlo en voz alta, está acompañado por la preocupación y la intención de que no vuelva a suceder, sobre todo como un acto de cuidado presente y futuro hacia niñas y niños, y otras mujeres de su propia familia.

Me acerco y les digo que qué pasó, me dice mi mamá que Chuchin abusó de mis dos primas y mi hermana. Sin pensarlo le dije que de mí también. (Mayra Cernas, 2020)

Mi hermano estaba preso, y cuando salió ya no me vi yo, sino miré a mis sobrinos, yo no quería que se volviera a repetir. (Joselin Sosa, 2020)

Una última textura que identifico en el silencio que antecede a la palabra en voz alta es aquel que, como lo nombra el Centro Nacional de Memoria Histórica (2018), expresa la carencia de alguien dispuesto a escuchar, que no siente la indignación de lo que ha sucedido, del reconocimiento del dolor que esta experiencia deja en la mujer que lo enuncia, pero sobre todo en negarnos a las mujeres como sujetos políticos.

[...] recuerdo que llegué a casa y mi mamá estaba viendo unas fotos y me muestra la foto de una chica y me empieza a contar que esta chica había sido abusada por su abuelo entonces como que en ese momento no sé, como que dije: “güey, qué pedo” comencé a sentirme bien mal, comencé a llorar y a llorar y a llorar y así fue como que le conté a mi mamá todas estas experiencias que tuve anteriormente, o sea como que me escuchó, pero como que yo esperaba algo más ¿no? Esperaba un respaldo ¿sabes? Y después fue como que ¡ah! “x” como si nada hubiera pasado, como si yo no le hubiera dicho nada, como si no me hubiera pasado nada anteriormente después de que yo le conté eso, entonces si fue como bien ¡chale! ¿no? (Yaret Gómez, 2021).

Efectos que tiene el ponerlo en voz alta

Al narrar la experiencia de violación desde un lugar que permita construir significado, más no desde la revictimización, aportó a las mujeres la posibilidad de dar forma e inteligibilidad; comprender los efectos en ellas y en otras mujeres cercanas a ellas, de tomar una posición frente a su sentir y su vivencia y trazar, tal vez, un rumbo distinto al que hasta ahora habían tomado.

Creo que hablarlo, decirlo, soltarlo, escucharlo es muy diferente a llegar a veces, a pensar porque yo justo, te digo, la culpabilidad que sentía me ponía muy mal

porque sentía que... no validaba que eso era un abuso. O sea, si estaba consiente de cómo se generó ciertas situaciones, de cómo me calló de cómo me... manipuló. [...] para mí es elemental esto de decirlo en voz alta [...] la única cosa que yo tengo muy ... bueno que siento que es una certeza, es tener la voz, o tener valor de ya decirlo como en voz alta y de sentir... [...] En mi caso particular, yo me sentía muy culpable y siempre me sentí muy atada en cuanto a mi voz a decirlo por eso. Entonces creo que está bien decirlo en voz alta y ver justo que no somos culpables ¿no? Que sobrevivimos a algo que fue muy fuerte y creo que eso también se merece otra segunda... podría decir como redimirse ¿no? Porque es eso, de este, yo me sentía justamente así. [...] es como un descubrimiento muy nuevo para mí que aprecio mucho es decirlo en voz alta. Es como... o sea ahora puedo sentarme y puedo verlo desde lejos y puedo verme a mí incluso y puedo decir, al contrario, por todo lo que atravesé y aquí ando. (Nidia Cernas, 2021)

Todo parece ser como un sueño, como algo fugaz, algo que no es real, ahora que cuento se va haciendo algo real, como dar cuerpo, aceptar que eso pasó, que no fue un sueño. (Mayra Cernas, 2020)

Y es como pensar “fue real”, no está en mí (hace seña con su mano hacia su cabeza), esto sí lo viví. Nadie tiene porque callar. Ahorita nadie me va a quitar mi sonrisa. (Joselin Sosa, 2020)

Al develar discursos de verdad, que en este caso es la normalización del silencio frente a la violación sexual, ellas también van teniendo reflexiones sobre cómo dar la vuelta a ese mandato social y normalizar el poner en voz alta la experiencia de la violación. Lo que se va dibujando como un acto de protesta frente a la normalización del silencio y de justicia social; y digo de justicia, recordando que es el único delito en que la premisa principal es que las víctimas consintieron el acto en su contra, lo que más adelante retomaré en el daño moral.

Cada vez mientras más lo hablo siento que se me hace un poco más fácil enunciarlo y que no sea como taaaan... como que no me ponga yo tan mal porque cuando comencé a hablar de esto cada vez que lo hacía era pues que todo se me

removía, yo me ponía súper mal y ahora creo que el irlo hablando, externarlo también me va ayudando a mí a ... a sacar muchas cosas, a normalizar que puedo hablar de esto. (Yaret Gómez, 2021)

La familia al principio trato de callarme, de decirme que eso no se debía hablar, que se debía quedar aquí, pero después me di cuenta que no estaba de acuerdo con esto. (Joselin Sosa, 2020)

Impactos psicosociales

Esto que nos pasa pues obviamente nos transforma [...]
(Nidia Cernas, 2021)

Siguiendo la caracterización que hace Morales (2014), y que he mencionado en el capítulo uno, identifiqué en las mujeres impactos en el ámbito relacional, que son aquellos efectos en las dinámicas y vínculos sociales de las mujeres, especialmente en los escenarios familiares y comunitarios. Las mujeres han tomado la decisión política de no relacionarse con hombres, comprenden la construcción social del ser hombres en un contexto capitalista las pone en riesgo de vivir ciertas violencias y como un acto de cuidado cierran sus vínculos más cercanos a otras mujeres.

Creo que ahora me limito muchísimo a relacionarme con ellos (los hombres), únicamente con mis familiares ¿no? Así, y muy cercanos, de ahí en fuera es como: ¡güey, no! Trato de no relacionarme con ellos. Yo lo decidí, yo lo estoy decidiendo. Me siento cómoda. (Yaret Gómez, 2021)

Estoy en una etapa de rechazo total de estos espacios en donde yo pueda convivir con otros hombres, no me caen bien, no me gustan. Pero ya ni modos, me tocó vivir una vida de hombres [...] creo que lo más drástico que podría pasar es que yo le pudiese a tener confianza al género masculino formado desde esos lugares como hombre que puede abusar, violar, ver porque siento que no perdono al género, como que siento que algo tienen todavía ahí que no me da mucha... por más que sí puedo estar... algunas cosas como que no... por ejemplo yo estoy en acuerdo en que nunca se deje a una niña o a un niño con un hombre o sea creo

que todavía... aunque sea su tío, solos ¿no? Me da mucho terror eso. (Mayra Cernas, 2021)

Otro de los impactos es el individual que hace referencia a la experiencia subjetiva y emocional de la violencia sexual (Morales, 2014); sin embargo, yo identifico más un componente corporal en el sentido de las respuestas que los cuerpos de las mujeres experimentan y que de alguna manera tienen efectos en ellas.

Fíjate que cuando hablo de lo que me pasó, inmediatamente como que me pongo muy nerviosa y como que no sé, como que me da frío y como que empiezo a temblar, es algo muy extraño. [...] Como que dije: “¡uy! Sí pasó, pero no me acuerdo muy bien, entonces no tiene mucho sentido que hable de eso” pero inmediatamente me daba cuenta que también me afectaba tanto que en automático yo empezaba a lagrimear. [...] Trataba como de borrarlo, o sea si me venía algo era como: “ay, ya, no pasó” y hacia otra cosa ¿no? Entonces no sentía esto como que me ponía nerviosa y empiezo como si tuviera frío ¿sabes? (Nidia Cernas, 2021)

Como parte de estos impactos psicosociales frente a la experiencia de la violación sexual, encuentro, en algunos casos como una decisión activa de salir de sus comunidades o como respuesta no inmediata ni consiente en el momento. Ellas lo han denominado como “huir”; que, aunque al principio veían como algo negativo, en el andar de las conversaciones se fue resignificando como una posibilidad que fueron construyendo y como un acto de cuidado de sí mismas, una forma de responder a la culpa que sentían, incluso como una forma de reorganizar un plan de vida, mismo que también puede ser lastimado en la vivencia de la violación sexual.

Yo me salí a los 18 años por una situación, por violación por un extraño. (Candy, 2021).

[...] pues mira cuanto tiempo no estuve aquí en Juchitán y fue muy fuerte para mí regresar porque yo decía: “qué voy a hacer aquí, aquí no hago nada, aquí no soy yo, no... yo ya construí algo en otro lugar”. Y de volver, creo que hui, no me había

dado cuenta. Aunque sí me suena coherente pero no me había dado cuenta que yo también había huido ¿no? (Mayra Cernas, 2021)

La mayoría de las mujeres son violadas, huyen a Ciudad de México, Guadalajara, Ciudad del Carmen, Oaxaca, les da miedo estar en sus municipios. A las mujeres se les dice que ellas lo provocaron. La sociedad es doble moral. (Joselin Sosa, 2020)

Este impacto me dejó pensando sobre la profundización que puede tener. Así como el concepto “sexilio” se refiere al proceso de aquellas personas que por su sexualidad no homonormada o disidente han tenido que dejar sus lugares de origen, presentándose como una posibilidad de sobrevivencia cuando su vida está en peligro o como una opción política (Mogrovejo, 2015). Me deja con la pregunta sobre qué tan recurrente es que las mujeres tengamos que huir como una posibilidad de alejarnos del contexto que sostiene y permite que siga sucediendo la violación sexual y sobre todo para estar a salvo del agresor.

También podemos identificar luchas contra formas de subjetividad que están en relación con el régimen heterosexual, por ejemplo, o contra formas de ser mujeres en su contexto o comunidad y en los otros a los que llegaron después de su huida.

Otra respuesta ha sido cobijarse con las historias de otras mujeres mayores, iguales o menores de edad a ellas; así, encuentran eco las historias de luchas de sus abuelas, mamás; o encuentran sueños y posibilidades de transformaciones en sus sobrinas, hijas, amigas.

 Mi abuela se casó a los 17 años y desde entonces fue independiente y me pongo a pensar que yo me salí de mi casa a los 18 años y a partir de ahí soy independiente. (Candy, 2020)

4.3 Daño moral

Siguiendo las comprensiones que adelantamos en el primer capítulo, en función de los análisis de Segato comprendemos el patriarcado como un mandato de masculinidad; en

este mandato, el violador es un sujeto moralista y puritano que ve en su víctima el desvío que lo convoca, siendo así, su acto de violar como una represalia en relación con la mujer-víctima. Decir que es moralizador es en el sentido de que el acto de violar busca responder y obedecer al mandato de masculinidad, lo que, a su vez, le atribuye y se atribuye el derecho de transgredir a la mujer, en quien mira un cuerpo subordinado que le construye su masculinidad en tanto le permite comprobar su potencial de despojarla de su autonomía, a quien le adjudica el desacato o desvío moral. Y ya decía antes, siguiendo a Fulchiron (2016), que en el imaginario social la violación no existe, pero lo que sí existe es la voz masculina que convierte la violación como un acto que es consentido y deseado por la mujer.

Hago aquí un paréntesis para acercarnos a una comprensión de daño moral; el cual ha tenido por lo general, un acercamiento de tradición jurídica y yo, en un ejercicio transdisciplinar busco moverlo de lugar para construir un concepto que nos ayude a responder a nuestra pregunta de investigación. Desde una perspectiva psicosocial Bello y Chaparro (2011) lo definen como la manera en que la violencia sociopolítica afecta a las personas, sus familias, colectivos y comunidades; las afectaciones son en los ámbitos de las subjetividades y las relaciones e interacciones en que estas se configuran.

Por su parte, el Centro Nacional de Memoria Histórica (2018) reconoce el aporte que hace el informe *¡Basta ya! Memorias de Guerra y Dignidad* (2013) al referir que el daño moral reside en la experiencia de lo doloroso en que se busca que se entienda que las personas han sufrido por lo que les ha acontecido, en este caso, la violación sexual; y esto no solo afecta a la persona sino también a su familia, su comunidad, tanto psicológica como socioculturalmente. En este mismo informe, concluyen: “El daño siempre es moral” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, p. 31).

Una tercera aproximación es la de Shay (2014) quien, desprendido de su trabajo con veteranos de la guerra de Vietnam, comprende el daño moral como una traición a lo correcto por alguien que tiene autoridad legítima en una situación de alto riesgo. Menciona que el daño moral puede cambiar a alguien, o tener efectos sobre sus ideales, ambiciones y apegos; menoscaba y, a veces, destruye la capacidad de confianza.

Cuando se destruye la confianza social, puede ser reemplazada por la expectativa establecida de daño, explotación y humillación de otros. Con esa expectativa hay pocas opciones: atacar primero, retirarse y aislarse de otros o crear engaños, distracciones, identidades falsas y narrativas para estropear el objetivo de lo que se espera.

Retomando los análisis de Shay, Carol Gilligan, literata y psicóloga, engruesa esta comprensión con sus estudios de desarrollo haciendo dos énfasis, uno y que me parece muy potente es que el daño moral destruye la confianza que amenaza nuestra capacidad de amar. El otro aspecto importante al que llega Gilligan es: “en el fondo saber que algo está mal” y argumenta ella que hay postulados arraigados en la humanidad, y ya no tanto en la cultura, que nos hacen saber lo que está bien y lo que está mal (Gilligan, 2013). En esta línea, expresa Ingrid Bolívar (2006), siguiendo a Moore, que las nociones de lo que está bien y lo que está mal “nacen en condiciones históricas y materiales concretas, aunque luego se usen o reformulen en otros contextos” (p. xxiv).

Entonces, tenemos que podemos comprender el daño moral como una traición a lo correcto por alguien que tiene autoridad legítima en una situación de alto riesgo, que causa pérdida o destrucción de confianza -social y propia- amenazando la capacidad de amar y, diría yo, incluyendo la capacidad de amar-se. El daño moral es una afectación sociopolítica en el ámbito de las subjetividades y las relaciones e interacciones en que estas se configuran; impactando a la persona sobre quien se cometen los hechos de victimización, pero también a su familia, comunidad o colectivo; siendo estas afectaciones tanto psicológicas y como socioculturales al violar los ideales propios, éticas y apegos.

Mi papá me dijo “puta”, que yo tenía la culpa. Me fui a Veracruz y anduve por muchos lados. Yo sentí que mi papá no me quería, que él no me iba a apoyar [...] Mi papá estaba sentido porque yo no estaba en donde debería estar por ser mujer. (Candy, 2020)

lo correcto - soy una buena mujer: no soy una puta

traición a lo correcto: me tocó - soy una puta, ya no soy buena mujer

por alguien que tiene autoridad legítima – matriz de opresión/dominación. hombre, adulto/mayor que ella/ con desigual poder: tío, primo, vecino

situación de alto riesgo – estar sola con un él, en lugar público o privado

pérdida de confianza – en texturas: de sí misma, del cuerpo y sus sensaciones, de la familia y la comunidad, incluso de otras mujeres.

destrucción de capacidad de amar - al otro construido como hombre, heterosexual, a la humanidad con sus postulados arraigados.

efectos en ideales, ambiciones y apegos - mi papá no me quiere

expectativa del daño: aislarse/retirarse - me fui a Veracruz, anduve por muchos lados

Tenemos ahora algunas aproximaciones que considero nos ayudan a hilar nociones, fuera de la tradición jurídica, sobre el daño moral y así acercarnos a nuestra pregunta sobre el sentido del daño moral que la violación pretende inscribir en el cuerpo de las mujeres del Istmo.

El violador enseña a las mujeres lo que está bien en su actualización histórica del ser hombre y de ser masculino con sus iguales; le enseña, cuál es su lugar en un orden capitalista-patriarcal, lo cual permite y perpetua la subordinación de las mujeres, esto debe quedar inscrito en el cuerpo material, pero también en el cuerpo de las mujeres en plural como una herencia simbólica. Este mensaje puede llegar a través de varias vías, una de ellas es por medio de la desapropiación del cuerpo, de sus sentires y de su lugar dentro del ejercicio de dominación/opresión:

[...] yo me avergonzaba y pues es algo como que liga al abuso sexual porque al final sientes placer pero no es un placer que disfrutes, entonces me quedé con eso. [...] Pero todavía no me llego a sentir cómoda con la reacción que tuvo mi cuerpo. Definitivamente estoy tratando de aceptar, pues mi cuerpo... mi cuerpo es una reacción y todo pero no sé, todavía no siento comodidad cuando lo pienso. [...] porque yo ¿cómo puedo decir que fue un abuso? Pensaba, si en ciertos momentos sentí placer. (Nidia Cernas, 2021)

La mujer relata que no está bien que en la experiencia de agresión sexual se sienta placer, lo que refuerza la idea de que la mujer lo quería, que lo buscó o que lo consintió, con un placer que ella no deseaba sentir, pero lo sintió, así se traiciona a ella misma. Este hecho, por supuesto, para ella viola sus propios ideales y su ética sobre su propio entendimiento como víctima en el sentido que duda sobre la agresión y transgresión sobre su cuerpo, perdiendo así, confianza en ella y su propia experiencia de daño y sufrimiento. Más adelante ella relata sobre las decisiones que tomó en su adolescencia y juventud, en donde hubo una pérdida de capacidad de amar-se y sus traiciones a sus ideales y sueños.

(...) también estoy segura que es algo que marcó mi adolescencia porque... fui muy muy muy como muy rebelde. [...] Sobre la infancia... la adolescencia... hacer cosas que no quería... alcohol, drogas, ya no quería estar en la casa. (Nidia Cernas, 2021)

En tanto el daño moral causa afectaciones no solo individuales, sino también colectivas y comunitarias, psicológicas y socioculturales, considero es un mensaje, no solo para una mujer, sino para las mujeres en plural y en colectivo.

La pérdida de confianza en distintas texturas está presente, tanto en la propia, como de la familia, la comunidad. Los hombres sostienen su pacto de masculinidad, no están dispuestos a romperlo, es más probable que dejen de confiar en la esposa, la hija, la hermana, atribuyéndole su responsabilidad por la violación, y las mujeres pierden su confianza en ellas mismas y el cariño de otros hombres a quienes ellas amaban. Lo que busca hacer es romper la confianza y la capacidad de amar, las posibilidades de relacionamiento, consigo misma y con las demás.

Porque ya desde un lugar en el que yo sé que la violación no fue mi culpa, ni fue culpa de mis primas, pero sí de un hombre como se le puede tener confianza en un hombre cuando históricamente han sido los más malditos. Creo que eso sería lo más fuerte que tendría yo, como tener confianza en los hombres, pero no, no creo. (Mayra Cernas, 2021)

[...] Entonces en una de esas pláticas, ni siquiera me acuerdo cómo empezó [...]; pero hubo esto de que las dos habíamos sufrido de abuso sexual, habíamos sido abusadas desde pequeñas y yo recuerdo a ella que me dijo sí, era mi primo me dice ¿no? Y él era más grande que yo y mis papás me dejaban con él. Este mismo caso de confianza de que puedo confiar en esta persona que no va a pasar nada y este, y pasó que pues abusaron de ella. (Nidia Cernas, 2021)

4.4 Procesos de resistencias

Para comprender estos procesos, hay recordar que toda relación de poder implica una estrategia de lucha; entre ellas, Foucault reconoce tres: las que se oponen a las formas de dominación, las que denuncian las formas de explotación y separan a los individuos de lo que producen y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y de sumisión). Como no hay relaciones de poder sin resistencias que se le escapan, toda intensificación, toda extensión de las relaciones de poder para someterlos, no pueden sino conducir a los límites del ejercicio de poder el cual encuentra su tope en un tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total -la violación-.

Con respecto a la dominación, dice Foucault, es una estructura global de poder que tiene ramificaciones y consecuencias que se pueden encontrar en la trama de la sociedad, en un enfrentamiento histórico entre adversarios. Un hecho de dominación (como la violación) puede ser la transcripción de uno de los mecanismos de poder en una relación de enfrentamiento y de sus consecuencias.

Ahora bien, en tanto hemos leído el poder en clave de imbricaciones de sistemas de opresión, también comprendemos las resistencias en relación con estas mismas, es decir, una resistencia potencia a la otra, Yuderkys dice: “la una no se mueve sin la otra” (2016). En estas resistencias encontramos las que se oponen a las formas de dominación, que tratan de subvertir las normas; otras que están en relación con “poner el cuerpo” y nombrar en voz alta en espacios públicos y privados aquellos actos de victimización, pero desde un lugar que dignifique y que potencie las luchas, y con ello las identidades y las subjetividades que de ellas emergen.

Identifico en los relatos de las mujeres los siguientes procesos de resistencias: 1) procesos de identificación; 2) cambios sociales generacionales de la enunciación y protesta social frente a la violación sexual; 3) construcción de espacios seguros para poner en voz alta; 4) necesidad de transformaciones, y; 5) necesidad de actos de justicia.

Procesos de identificación

Teresa de Lauretis, entiende que la identidad de un individuo se construye en un proceso histórico de toma de conciencia, en que se interpreta la historia personal dentro de un horizonte de significados y conocimientos que pueden ser tomados de nuestra cultura y momento histórico dado, mismo que abarca diferentes modos políticos de compromiso y de lucha. En el andar de las conversaciones, en múltiples momentos y por distintos caminos llegamos a la enunciación de sus identidades. En las cuales iban tomando ciertas distancias y cercanías a través de un proceso de toma de conciencia y de implicaciones sobre la enunciación de la misma, pero dejando muy claro lo que hoy les permite nombrarse como lo hacen.

Así, Lauretis considera que la conciencia nunca es fija entendiendo que las barreras discursivas cambian dependiendo de las situaciones históricas. Y es, a través de este proceso de interpretación política que posibilita la agencia del sujeto, que es múltiple y cambiante.

Al respecto de las identidades, ya Mayra Cernas (2021) reflexiona:

Entonces yo me imaginé la identidad, no como una plastilina porque es más dura, pero si como un, no sé si conoces el *slime* [...] como algo que también el tiempo y las circunstancias van a ir moldeando ¿no? Lo que yo creo que las identidades es que desgraciadamente, bueno no sé si es una desgracia, [...] están en constantemente con estas identidades como encontrándose ... o jugando, o quizá siendo un poco... como confrontando quizás a la sociedad. Lo único que me cuesta un poco de trabajo es que muchos, quizás lo hacen inclusive desde el dolor, desde el rechazo, desde la no pertenencia ¿no? Y creo que las personas que más juegan con sus identidades son las que más también han sido como un

poco violentadas porque no se han sentido cómodas y se está en una constante búsqueda de la comodidad.

En esta línea que traza Mayra Cernas (2021), las mujeres se van pensando y ubicando y reubicando en procesos que les son conocidos, que les pertenecen y se sienten perteneciendo, en movimiento continuo, pero nunca lineal; van siendo esas formas de existir de nuevo, tal vez porque las otras, o las anteriores, como dijo la misma Mayra “la destruyó”. También van encontrando grietas para desobedecer y nombrarse desde donde no les es posible en la formalidad estatal y en las estructuras de opresión, así, encuentran entonces formas de nombrarse y de ser nombradas y reconocidas; y en algunos casos buscan otros lugares lejos del binarismo hombre-mujer o en un correo electrónico.

[...] no me gusta que me digan muxe, yo soy Joselin Sosa y soy una mujer trans.
[...] Una se construye en su municipio y en su círculo social. Pero la identidad de género y construcción son cosas distintas. Tuve que cambiar mi correo electrónico porque yo no he cambiado de identidad sexual. (Joselin Sosa, 2020)

Estábamos como que una parte se dice: “hay que nombrarnos para existir”. Pero en otra parte está el: “desde dónde me nombro porque no me encuentro cómoda como en ningún espacio, en ningún lugar como tal”, como que todavía no me hace click, entonces este... dónde me nombro ¿no? Pero si no me nombro no estoy. Ahí si me entra como un conflicto ¿no? Pero hace como dos tres días salí del closet como gorda, así como gorda oficial [...] porque publiqué una foto en instagram [...] Y eso es como algo en cuanto a mi identidad ¿no? Que creo que ... eh... la que voy a estar explorando [...] ahí descubrí también que ... en estas identificaciones de hombre y mujer definitivamente yo no encajaba en el concepto así tal cual como te dicen que debe ser una mujer porque esa vida ya la había vivido y fui sumamente infeliz ¿no? Y... y tampoco dije bueno: “yo no creo que sea un hombre” o sea sí soy masculina, si soy tosca, sí soy media así, pero no, no creo, así como el aspecto, por ahora, no me interesa verme tan masculina, aunque yo sea más como... tosca ¿no? Como dicen y entonces dije: “no entró ahí” [...] me

estoy recuperando a Mayra, como que estuve probando a varias Mayra antes. [...] Sigo debatiendo mi identidad no en el término de quién soy sino en el término de qué puedo llegar a ser o qué quiero ser ahora o cómo quiero verme o cómo quiero relacionarme o a partir de ahora cómo quiero construirme o sea porque yo creo que la identidad no debería ser algo fijo. (Mayra Cernas, 2021)

En algunos relatos, las reflexiones frente a la identidad están totalmente en relación con la etnicidad. Al respecto Mogrovejo (2015) señala, siguiendo el argumento de Segato, que una cantidad de pueblos indígenas incluyen lenguajes y contemplan practicas transgénéricas que desde el pensamiento de occidente se leen como entre personas del mismo sexo, las cuales están bloqueadas por el sistema género que se ha impuesto desde lo colonial/moderno.

La muxeidad está basado más en Juchitán y la que dice que se siente muxe es Donají Mendoza, Donaji Mendoza defiende mucho su raza zapoteca (Joselin Sosa, 2021)

[...] Incluso yo cuestiono mucho lo del zapoteco, porque sí había zapotecas acá pero también estaban los huaves creo. Entonces también se tiene esa descendencia huave, también se tiene zapoteca y es una cultura que sí sigue pero por ejemplo yo no puedo decir, soy zapoteca en sí. O muy pocas personas lo pueden decir porque tendría que haber como un tipo purismo ¿me entiendes? En decirte soy zapoteca, creo que es un purismo, es como decir como este molde. Cuando también somos pues por ser un camino, una ruta comercial también somos mezcla de muchas culturas. Y pues ahí se van haciendo diálogos y se van formando nuestras identidades. (Mayra Cernas, 2021)

Yo soy zapoteca, no tanto indígena. (Candy, 2020)

Cambios sociales generacionales de la enunciación y protesta social frente a la violación sexual

Ellas van notando que las mujeres más jóvenes tienen otras formas de nombrar; esto lo relacionan con las formas de habitar las redes sociales y también con las formas que

están tejiendo los movimientos feministas en las calles como las marchas, las denuncias públicas o los *scratches*; incluso la apropiación local de movimientos globales como el *me too*.

[...] como esta generación como de las que tienen entre 15 y 25 años es una generación de chicas que hablan temas que yo cuando tenía esa edad no podía hablarse, o sea no se hablaba, o sea no era algo común. [...] las mujeres jóvenes de acá pues a los abusos, en la última marcha que fui, fueron muchas mujeres jóvenes, muchas jóvenes, hasta vecinitas mías que tienen como 16-17 años [...] las chicas empezaron a tomar el micrófono, y sí puras chicas muy jóvenes. Pero de repente va y se para una y dice: no es que yo fui abusada y que no sé qué y así y van todas y la abrazan. (Mayra Cernas, 2021)

[...] Hay mucho movimiento en Juchitán últimamente también, hay grupos organizados de mujeres, feministas, chicas que hablan; incluso algo que yo nunca me había imaginado que hubiera llegado a pasar fue el *me too* en el Istmo de Tehuantepec ¿no? O sea, es algo que impacta porque lo tuvimos tan normalizado que hablar sobre eso es como... o sea, nunca me lo hubiera imaginado [...] mucha colectividad en estas nuevas generaciones [...] muy organizadas, muy compartidas. Creo que son muy valientes, están dispuestas a no normalizar cosas que hemos normalizado desde siempre. Llegan a ser también críticas las chicas [...]. (Nidia Cernas, 2021).

En ambos relatos, también podemos identificar una apropiación del espacio público para la enunciación en voz alta de la violación sexual, un acto que va en contra del mandato de silenciamiento, pero también un “acuerpamiento” entre las mujeres, escucha, toma de micrófono, muestra de afectos, de ese “yo sí te creo” que escuchamos en las calles y que se le demanda al estado y a la sociedad; pero también de romper ese imaginario social que sostienen que la violación no existe, subvirtiéndolo con un “sí, existe” y está en mi historia, en mi cuerpo, en mi rostro.

Construcción de espacios seguros para poner en voz alta

En el andar de las conversaciones se fue asomando la necesidad de contar con espacios seguros como una posibilidad de nombrar, configurar, resignificar y poner en voz alta la propia experiencia. Tejer estos espacios seguros a veces está en relación con estar a salvo del agresor, otras veces con estar lejos de casa, estar entre mujeres, contar con una escucha que resuene, que haga eco y se indigne con lo sucedido, también tener la seguridad de que no serán juzgadas.

[...] creo que los haces o lo empezamos a hacer en los espacios en los que medianamente ya nos creemos seguras y donde no vamos a tener el mismo juzgar que teníamos o que tenemos en los otros espacios de dónde venimos ¿no? O de dónde surgió la violencia o la violación. (Candy, 2021)

[...] creo el hecho de que nos sabíamos acompañadas en ese momento nos llevó a ... pues a contarnos [...] Yo creo que fue importante que no estábamos en el Istmo, porque de todas las veces que estuvimos juntas aquí en el Istmo así que han sido muchísimas nunca habíamos tocado ese punto, como hablado de eso. Fue justo en ese momento estando en otro espacio ¿no? [...] sentirme en un espacio seguro. Pues estar con mujeres nada más. [...] Estas muestras de cariño, completamente ayudan a enunciar las violencias. (Yaret Gómez, 2021)

Como parte de los tránsitos que se fueron trazando en las conversaciones, las reflexiones que íbamos tejiendo, ellas van mirando la necesidad de impulsar estos espacios seguros en sus comunidades; espacios de escucha y de organización en Juchitán; hacen sus propuestas:

Creo que... los círculos de... alguna vez fui a un círculo, pero no recuerdo cómo le ponen, pero un círculo de mujeres, un conversatorio de mujeres, creo que eso sería muy muy muy importante de tomar en cuenta para Juchitán para esto de la sanación. [...] yo creo que ese es el punto, como reunirnos ¿no? Decir: “yo también lo pasé” y eso... o sea... en realidad yo he tenido muchas situaciones, justo hablando de pachangas y eso, en donde nos reunimos y compartimos temas que

no hablaríamos en otro lado más que: “¡ay! estamos en la pachanga, estamos en el momento”. (Nidia Cernas, 2020)

Uno de los elementos importantes que aportan estos espacios seguros entre mujeres están también en relación con saber que no se es la única que ha pasado por esta vivencia y que compartir entre otras mujeres también puede ser sanador, puede mover la culpa de lugar, un tomar conciencia del carácter sociopolítico de la violación al moverlo del espacio de lo privado, lo que sin duda les permite recuperar su capacidad de agencia. Siguiendo, nuevamente, las líneas que traza Fulchiron (2016), la violación sexual y el silencio que la acompaña rompe con la posibilidad de tener redes de apoyo sociales y afectivas solidarias necesarias para transitar la experiencia y los impactos que de esta emergen. Así, la posibilidad de construir espacios seguros, de confianza y solidaridad con otras mujeres que han transitado por una experiencia similar mueve esos lazos y su actuar colectivo.

[...] como que cuando estás siendo abusada como que piensas que eres la única que estás siendo abusada [...] yo te puedo asegurar que hay muchas mujeres allá, la mayoría que pasaron por lo mismo que yo. (Nidia Cernas, 2021)

Y como te comenté con mujeres que también sé, porque me han compartido, que les atraviesa esa situación también. Entonces eso como que me da fortaleza, como que me mantiene fuerte para yo también ¿no? Lo voy a hablar. Creo que también los lazos que he formado con otras compañeras y justo con mis mejores amigas que les atravesó lo mismo, especialmente el caso de mi mejor amiga que pasamos algo similar un acto de una misma persona ¿no? Entonces pues yo siento que el hecho de que ella esté pues me ayude a resistir ¿no? Como pues eso, que nos acompañamos hasta cierto punto, no complicidad porque eso suena a... no sé diferente pero sabíamos que eso nos atravesaba, entonces como de: “ah, bueno, yo por ella y ella por mí”. (Yaret Gómez, 2021)

Necesidad de transformaciones

Pienso que uno de los efectos que tuvo develar los discursos dominantes alrededor de la violación sexual son, esto que yo he llamado “necesidad de transformaciones” porque ahí en donde aparecía la frustración, el miedo, el silencio surgieron grietas para reacomodar la experiencia, moverla del lugar en sus vidas, transitar de un lugar de víctimas a sujetas políticas, como actoras de su realidad y de la transformación de esta; aparecen planes, sueños, capacidades de agencia desde sus propias experiencias e intereses de lucha por una vida digna para ellas y otras mujeres.

Estoy preocupada por la violencia infantil. Mis primas, hermanas y yo fuimos abusadas por un tío. Quiero hacer algo para que las cosas cambien. (Mayra Cernas, 2020)

En estas ganas encontramos lugares de enunciación desde donde ellas identifican que pueden aportar a sí y a otras mujeres, temas y problemáticas que les interesan y sobre todo que les atraviesan como mujeres y desde su historia de vida.

[...] transformar la realidad de otras mujeres... pues eso me gustaría hacer pero ahora sí desde la corporalidad más que nada [...] no sé... quizá la transformación de la cultura de la dieta y qué daño le hace a tantas mujeres. (Mayra Cernas, 2021).

Sigo soñando, mi sueño más grande es seguir luchando por mi identidad y después por la de las demás. (Joselin Sosa, 2020)

Dentro de estas necesidades de transformaciones aparecen en sus historias momentos en que ellas se reconocen claramente como actoras de sus realidades y sus capacidades de agencia, se sorprenden de lo que ellas mismas fueron capaces de hacer en el pasado y reconocen su propio poder dentro de esa matriz de opresiones.

[...] recuerdo la última vez ¿sabes? Recuerdo que tenía como 14 años y yo había regresado de la secundaria [...] Entonces él entró [...] y de repente vi que su mano se extendió hacia mi pierna y me empecé a incomodar [...] Entonces yo me

acuerdo que lo voltee a ver. Yo creo recuerdo esa situación porque me hizo sentir muy, pues como muy... como valiente y recuerdo que volteé a verlo y le dije: “si me tocas, le voy a decir a mi papá”, le dije. “Ya no quiero que me sigas tocando”, le dije. (Nidia Cernas, 2021)

Una textura más que identifico en estas necesidades de transformación, es que si bien es cierto, como ya he dicho antes, que hay un acuerdo social explícito de no permitir la violación, lo cual alcanza las leyes en distintos países, incluyendo en México, Oaxaca y el Istmo de Tehuantepec. Esto no ha sido suficiente para desarticular el acuerdo implícito que lo tolera, lo permite, lo actualiza y, que incluso, lo lleva casi que, a la normalidad de las cifras, si recordamos que en el estado es el delito, después de robo de autos, por el que más se abren carpetas de investigación; reconociendo que la mayoría de las víctimas de este delito no denuncian ni que todas las experiencias subjetivas de violación son catalogadas como delitos. A lo que pretendo llegar, es a la normalización de la violación sexual en la vida de las mujeres y ellas, en sus relatos, lo que van exigiendo es más bien la normalización de la palabra, el rompimiento del silencio:

[...] externarlo también me va ayudando a mí a ... a sacar muchas cosas, a normalizar que puedo hablar de esto. (Yaret Gómez, 2021)

A través del proceso narrarse con otras, y en este espacio, les ha dado la oportunidad de hacerse preguntas que emergen de su cotidianidad y de notar y nombrar ese llamado a que se desnormalice la violación sexual; de desestabilizar el orden social, para que la normalización sea el ponerlo en voz alta y mirar qué es lo que pasaría, como una especie de tejer esperanza y de llamar a un nuevo orden.

Yo te puedo decir que no tengo muchas amigas, pero mis mejores amigas han sufrido abuso sexual y todas son de Juchitán. Entonces algo ahí me pone a pensar, a divagar ¿cuál es el patrón que hace que no pase nada, que no haya denuncias, que no existan denuncias, que las niñas vivan así, crezcan así? O sea, es algo que asusta mucho, y que agradezco que en la actualidad ... por eso te comentaba mucho de estas chicas valientes que han resurgido de todo esto, o sea me mueve mucho esto que exista... poder... de hablar y de decir: “es que él

esto” ¿no? Te hablaba del *me too* por ejemplo ¿no? O sea, es un tema que se ha normalizado mucho. (Nidia Cernas, 2021)

La posibilidad de tener espacios seguros en diálogo abierto con otras mujeres da la posibilidad de encontrarse en lo que las une de sus propias historias, decidir organizarse alrededor de lo común y de lo posible. Militar en un espacio organizativo requiere de tiempos, que irrumpen el cotidiano, para aquello que tiene que cambiar, que tiene que ser transformado. Tiene la intención de contravenir el mandato de silencio que había imperado en el pasado cuando ellas fueron victimizadas, y da la posibilidad de poner en voz alta no solo sus violencias del pasado y del presente sino las que van viviendo con sus hijas y sus posibilidades de acompañarse.

Algo que tenemos en común las personas que militamos [en los grupos de mamás], incluso mi grupo... el colectivo que formo pues son nuestras experiencias ¿no? Todas fuimos abusadas, entonces esto me recuerda mucho a Juchitán, precisamente porque muchas éramos conscientes de... o dábamos por sentado que habíamos sido abusadas. (Nidia Cernas, 2021)

Necesidad de actos de justicia

Las reflexiones sobre la necesidad de justicia han transitado de pensarla en códigos punitivos, impartida por el estado, a una justicia social. Una justicia que permita irrumpir la imagen del agresor como una “buena persona” y que les permita a las mujeres ocupar un lugar de víctima. Con víctima no me refiero en el sentido de victimización sino de reconocer que hubo un daño y que éste ha tenido impactos en sus vidas, de su familia, incluso su comunidad. Esto implica una necesidad de que algo pase que rompa la normalización y se les dignifique en su persona; pero que también se reconozca todo lo que ellas han hecho para luchar frente a esos poderes y formas de dominación.

Yo apenas estoy batallando en cómo afrontarlo, cómo darle un cierre porque como ya se murió este sujeto ¿ahora cómo cierro? Esta justicia no la tengo. [...] Pero creo que sí, después de esa platica me quedé como ¿qué sería justicia? Y lo que

yo no quisiera sería regresarlo como destrucción porque no le veo sentido. La persona ya no está pero pues sí...

[...] lo relaciono mucho con mi expareja que me hizo mucho daño y bueno cortamos y de repente cortamos y siento que yo empecé a brillar ¿no? Como que empecé a brillar, hice todas las cosas que yo quería hacer y estoy haciendo todas las cosas que yo quiero hacer y hasta hace poco, hasta el año pasado yo estaba como bien traumada porque se me hacía injusto que ese gúey tuviera una vida como normal y yo si hubiese pasado todos estos procesos ¿no? Pero hace poco comprendí que... que ... que todo... que estos cambios se vieron reflejados en todo lo que he hecho y que la única como justicia que yo tengo es que estoy haciendo lo que yo quiero en el lugar en donde yo quiero y estoy completamente como contenta con lo que tengo ¿no? Como que ya la otra persona, como sea, no me importa porque yo estoy en un lugar en donde estoy bien y es justicia porque estaba en un lugar en donde esta persona no me dejaba ser ¿no? Y de repente estoy en donde puedo hacer lo que yo quiera hacer y eso es como ¡wow! yo no necesito que le pase algo a él; a mí ya me pasó lo que me tenía que pasar y me está pasando y voy eligiendo mi vida como me gusta, no tengo límites, nadie me dice: “No hagas esto Mayra con tu vida” y eso es como que digo güey está pasando, conmigo está pasando. (Mayra, 2021)

Por supuesto, con esto no quiero decir que la justicia formal, estatal no sea importante o innecesaria, sino por el contrario, reconociendo que la violación tiene distintas formas de tipificación en el Código Penal es necesaria su denuncia. Sin embargo, no solo se puede reducir a ésta pensando, incluso, en los bajos niveles de vinculación a proceso y sentencias que se obtienen en comparación con las denuncias que se reciben.

Así, lo que quiero aquí señalar son los tránsitos de las mujeres frente a su experiencia y la necesidad de justicia cuando no se pueden seguir procesos penales; ya sea, como es el caso, porque el agresor murió o porque las víctimas no quieran denunciar; o no se pueda tipificar el acto como un delito según el código penal, entre otros muchos otros factores. Es más bien aportar que un acompañamiento psicosocial puede requerir de

pensar en la justicia social en términos no punitivos y penales, incluso como un acto ético, de cuidado, de cierre, de reparación del daño y redignificación de las víctimas.

Otro acto de justicia surge en diálogo con los cambios generacionales y la posibilidad de las redes sociales. Ahí en donde las mujeres no encuentran escucha por parte de la justicia patriarcal-estatal, abren grietas desde sus propias posibilidades y buscan denunciar al agresor, señalarlo y cuidar de posibles agresiones a otras mujeres. No es una práctica nueva en muchos lugares, pero si llega con sus propios matices al Istmo, a través de las redes sociales con el *me too* y de los tendaderos de denuncias.

Viendo todo lo que se está suscitando en parte en redes sociales hay más valor para denunciar, hay más valor para no quedarse calladas ni callados porque ... porque la misma sociedad, creo, o no creo, es lo real y las mismas redes sociales te han dado el hincapié de poder denunciar públicamente ¿no? A veces no lo puedes hacer en una instancia judicial pero si lo subes a redes sociales ¿qué hace? Si lo subes, la gente te empieza a compartir, la gente empieza a opinar [...] aquí en Tehuantepec pusieron un tendadero en donde acusaban a varios chavos [...] ahí hay chavitas que tienen 14 – 15 años que hicieron ese tendadero. [...]. (Joselin Sosa, 2021).

Conclusiones. “Si elegimos vivir pues que sea bajo nuestras condiciones”: vínculos postcapitalistas, resistencias, capacidades de agencia y reexistencias

Con la convicción y de acuerdo con la postura de Gloria Anzaldúa, que en palabras de Marisa Belausteguigoitia expresa: “cada acto de conocimiento significa tender un puente y cruzar, abandonar momentáneamente el territorio que sanciona el significado y transitar al terreno donde solo es posible y productivo escuchar, observar y transformarse” (p. 149). Las presentes conclusiones intentan “macerar” las ideas, argumentos, preguntas que fui construyendo a lo largo de las páginas que anteceden para arar un terreno en donde sea posible la escucha con acento y la transformación de la realidad de las mujeres, que, como yo, confiamos en esa feminización de la utopía de la que habla Silvia Rivera Cusicaqui.

Un punto de partida de este trabajo es que estamos, en México y en Oaxaca, en un contexto de guerra, una guerra informal, en palabras de Segato. Fuera de esta, probablemente, no habría explicación de todas las violencias sociopolíticas que suceden sobre unos cuerpos y no sobre otros, los cuales tienen inteligibilidad sólo a través de ciertas matrices de opresión/dominación que son culturales, sociales e históricas. En este caso específico, la violación sexual contra las mujeres en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca.

Si entendemos la guerra como la razón del mundo moderno capitalista habría que abordar sus modalidades de intervención en términos multidimensionales e interseccionales (Fulchiron, 2016) y, como señala Federici (2013), en su texto *Calibán y la Bruja*, considerarlos desde la perspectiva del presente “a la luz de cuatro siglos de disciplinamiento capitalista de las mujeres” (p. 167). Entendemos el despliegue de la guerra como un mecanismo y dispositivo de poder (Marchese, 2019) y sus tentáculos alcanzan firmemente los cuerpos de las mujeres como un escenario geopolítico; la guerra como marca de las relaciones sociales, interviene de forma sexualizada, colonizadora, racista y clasista en cada una de las dimensiones de la vida, el orden y la organización social.

Una pregunta implícita en este trabajo es ¿cómo desarticular este dispositivo de poder? Considerando cada parte de la matriz de opresión que forman este dispositivo y su propio proceso histórico que ha hecho posible la instalación, permanencia y constante actualización en el tiempo presente. Probablemente este trabajo no tenga todos los elementos, pero si hemos tejido algunas pistas desde los procesos de resistencias de las mujeres que nos podrían acercar a nuevos aportes y preguntas para ir desarticulando. Considero que en este trabajo nos acercamos a dos pistas fuertes, la primera está en relación con la subjetividad y vínculos que produce el capitalismo y sus posibles formas de irrumpir; la segunda está en las subjetividades políticas y la capacidad de agencia que emergen de los procesos de resistencias y reexistencias de las mujeres.

Vínculos postcapitalistas como posibilidad de irrupción

Ema López (2009), psicólogo social, señala que el capitalismo, además de ser un sistema de producción económica, es un modo de subjetivación y convive en cada sujeto con otros procesos subjetivantes como el patriarcado, por ejemplo. Sin embargo, señala, no es el único posible, necesario ni obligatorio. En la matriz del capitalismo, dice, todo se vuelve objetivante e intercambiable, permanentemente disponible como una mercancía; así, el mundo se convierte en una red de objetos y mercancías que no tiene experiencias de límites ni freno al deseo alimentado en el mercado como una necesidad; genera deseos que nunca serán satisfechos en su totalidad.

Nos explica que esta condición que construye el capitalismo tiene un correlato subjetivo que es un sujeto dispuesto a elegir el modo de encadenarse; encuentra formas de dominación nuevas (frente a ese poder moderno del que hablaba Foucault) como la servidumbre voluntaria y la sumisión consentida, la cual cuenta con la aparente libertad de elección de ese sujeto, obligando así, a los sujetos a realizar comportamientos que de otra forma no querrían hacer. Es un sujeto sometido al mandato del objeto bajo una ilusión de autonomía y de libertad, que deriva hiperfragmentado con múltiples conexiones parciales con los objetos.

Así, también el capitalismo propone una experiencia, dice, de (des)vinculación social, que está en relación con el individualismo y la fragmentación que nos homogeniza en

nuestras experiencias. Así, el tipo de vínculo es en realidad un no-vínculo social, en su lugar queda solo una conexión que lleva al aislamiento ya sea en su individualidad o presentado en una red-multitud (Ema, 2009).

Traigo las reflexiones y comprensiones que tiene Ema para intentar ponerlas en diálogo con el mandato de *dueñidad* que adelanté anteriormente siguiendo los análisis propuestos de Segato, Dworkin, Lorde y Davis en que encuentran un engarce entre la violación y el capitalismo. Es decir, si la violación hace parte de un mandato de masculinidad, este solo es posible en un disciplinamiento capitalista que en él encuentra esta forma de subjetivación y de no-vínculo con su otro -la mujer- pero sí una conexión con su cuerpo como objeto y con sus pares hombres, que no vínculo, pero sí conexión desde el aislamiento dispuesto a someterse voluntariamente a la red de consumo objeto-mercancía (mensaje horizontal que señala Segato).

Ahora bien, si este diálogo de propuestas y autoras, los damos por cierto, encuentro yo una posibilidad de irrumpir esta lógica, desde las comprensiones del colectivo Gibson-Graham (2010), geógrafas feministas, quienes proponen una política de economía postcapitalista. Ellas, están convencidas de la necesidad de recuperar y reenmarcar el terreno de la economía; ese que nos ha sido arrebatado a la gente de a pie y a las disciplinas de las ciencias sociales. Esto implica hablar el idioma de la economía de otras formas; teniendo como antesala que el lenguaje clasista participa en la transformación de las relaciones sociales y económicas.

Generalmente, cuando hablamos de un sistema capitalista, deviene de una tradición marxista, una epistemología realista determinista de la explicación social y esencialista de la identidad del ser. Hacemos alusión a un discurso clasista con dos corrientes primordiales: la primera, aquella que define la clase como una posición jerárquica de clasificación social como clase baja, media y alta; este significado de clase tal vez sea el más popular y dominante. La segunda, hace referencia a la relación económica entre quienes producen y quienes no, es decir, clases trabajadoras y no trabajadoras o clase trabajadora y poseedora; esta corriente asocia la clase con el trabajo.

Esta tradición marxista de clase construye identidades. Pero Gibson-Graham tienen inquietudes postestructuralistas; su propuesta va de la mano con cuestionar este esencialismo para abrir posibilidades en la construcción de nuevas identidades y vínculos sociales, la cual estaría impulsada por los procesos clasistas en los que se participe. Cito textual:

[...] As Daly (1991) has suggested, identities constituted outside production are powerful origins of desires to resist or transform exploitation within it.

Our task is to open up new discursive spaces where a language of class can articulate with other aspects of social existence that are themselves potential sources of identity. The emphasis we place on a language of process rather than of social structure suggests the possibility of energetic and unconfined class identities, where the compelling question is not "What is my class belonging?" but "What is my class becoming?" (Gibson-Graham, Resnick y Wolf, 2000, p.11)

Un concepto central en sus análisis es “los procesos clasistas”, que hace referencia a los procesos de producción, apropiación y distribución de la mano de obra excedente y es alrededor de estos procesos que se organizan prácticas sociales, se revisten las luchas y se transforman las identidades y experiencias.

Para ellas, la economía no es sinónimo de sistema capitalista, se resisten a la idea de que las personas somos actores económicos en tanto trabajamos para consumir. Para nuestras autoras, la economía es un “espacio social diverso en el cual tenemos múltiples roles” (Gibson-Graham, Cameron y Healy, 2017, p.XXII). En este espacio interactuamos y nos integramos con otras personas en un entramado social. Apuestan por una economía comunitaria que permita vivir bien, distribuir los excedentes, encontrarnos con otras, cuidar los bienes comunes e invertir para el futuro, repensar la propiedad privada que es clave en este estudio bajo el concepto *dueñidad*. No ahondaré en toda su propuesta de política postcapitalista, pero sí retomaré algunas de sus ideas que detonan en mí reflexiones en dirección de la conexión entre la violación sexual y la economía.

La propuesta de reconsiderar la propiedad privada entendiendo la propiedad como las cosas que obtenemos y que usamos para vivir bien y cuando hablamos de que esta es privada se hace referencia a un concepto y recurso más bien legal que nos da derecho al uso y control de eso que poseemos y a obtener recompensas derivadas de esa propiedad. El concepto de propiedad privada, en un marco capitalista, brinda cierta seguridad sobre aquello que se posee, implica también exclusión de lo que posee el otro; es decir, involucra y, al mismo tiempo, excluye a quien o quienes tienen derechos para acceder, usar, controlar y tener beneficios de la propiedad (Gibson-Graham, 2010). Un elemento importante de la propiedad privada es la privatización de los recursos, que han sido denominados públicos, como el agua, el aire, la tierra, etc. Que en el caso del Istmo de Tehuantepec estos elementos como sujetos de la naturaleza, más que recursos, están siendo privatizados y al mismo tiempo luchados por los pueblos y comunidades indígenas para que no sean vendidos a las empresas trasnacionales.

Pero regresando a la propuesta de tránsito de la mujer, su cuerpo y trabajo reproductivo de propiedad pública, a su privatización, la pregunta sería como se desmonta esta idea de propiedad y su correspondiente vinculación con el otro-hombre para transitar a una relación de interdependencia. Sin embargo, considero que esta posibilidad, necesariamente, implicaría la reestructuración de cómo concebimos la propiedad privada y la privatización para dar paso a un relacionamiento más desde el bien común y relacionarnos distinto con los elementos de la tierra/naturaleza - personas (renunciar o pensarnos lo que consideramos recursos de manera dada y automática); además de considerarlo desde la perspectiva del presente “a la luz de cuatro siglos de disciplinamiento capitalista de las mujeres” (Federici, 2013, p. 167) y preguntarnos: ¿Qué pasos tendríamos que dar?

Otra de las apuestas de Gibson-Graham es sobre una política del lenguaje que ayude a promover imágenes y representaciones de la diversidad económica que podrían aportar para dejar de circular alrededor del capitalismo. Al reapropiarnos del lenguaje de la diversidad económica, se está provocando una desestabilización de la economía como normalmente es conocida y así se está trabajando y construyendo un espacio de decisión política (Gibson-Graham, 2010)

Ahora bien, su propuesta tiene implicaciones en las prácticas relacionales que se generan alrededor de la economía, pensando ésta, también como el resultado de las decisiones y de las acciones que tomamos y, en consecuencia, llevamos a cabo (Gibson-Graham, 2013). Reconocen que el sistema capitalista produce afectos políticos; la política clasista, anotan, está tradicionalmente alienada con un régimen afectivo truncado en el que la ira y el resentimiento son las emociones preeminentes. Los sentimientos de clase, como la humillación y la indignación, generalmente, son vinculadas a las víctimas de explotación, producen reconocimiento y antagonismo, como solidaridad y división, protección y persecución como comportamientos políticos de clase; es probablemente la narrativa de la historia del capitalismo global la que nutre más de emociones clasistas hoy en día, la cual, circula en varias formas y texturas (Gibson-Graham, Resnick y Wolf, 2000).

Yo realmente creo que tengo es que yo no soy rencorosa ¿no? Yo no es que odie a mi tío, no es que lo odie, que le tengo rencor como que me acuerdo y digo maldito, no lo odio es una realidad, simplemente estoy consciente de que no era una buena persona, de que hizo mucho daño que me lastimó. Y lo que yo no quisiera sería regresarlo como destrucción porque no le veo sentido [...] Y definitivamente no me identifico como alguien destructora pero si me identifico como alguien protectora. O sea, yo creo que yo soy la persona que se pone en frente de alguien para que no le pase nada, en ese sentido si me siento más como ... inclusive como un árbol que está ahí y que no me voy a mover porque quiero proteger [...] siento que tengo la capacidad de irme a poner ahí, a pararme, como dicen: a poner la cuerpa. (Mayra Cernas, 2021).

Lo que aquí me interesa señalar es que el capitalismo pueda ser representado, más allá de una concentración sistemática del poder, como un conjunto de diversas prácticas que construyen un sujeto económico (Gibson-Graham, 2010) o más específicamente sujetos para una economía comunitaria (Flórez, Ramón y Gómez, 2018) y lo que esto podría significar en la problemática de violación sexual. Aquí, la pregunta que me surge es ¿qué transformaciones serían posibles si generamos otro idioma con las mujeres que permita desatar subjetividades desde sus propias economías locales, frente a la violación sexual?

Cuando en el capítulo primero, revisamos las comprensiones sociopolíticas e históricas que han construido los dispositivos de poder que están en relación con el capitalismo, encontramos premisas como: la mujer como propiedad privada, la violación como un acto de *dueñidad*, nos remite sin duda a una producción de sujeto, de vínculo y de afectos. Por ello encuentro una posibilidad de irrumpir este dispositivo en el sistema o los sistemas económicos comunitarios que coexisten en las relaciones en el Istmo de Tehuantepec, territorio en que coexisten con el capitalismo otras economías comunitarias y alternativas, como tequio, guelaguetza, mayordomías, etc.

Incluso, señala Amoroso (2000), en Juchitán, comprar y vender es una relación entre las personas como parte de una red social no solo un intercambio de objeto y mercancía. Así, las relaciones comerciales tienen un sentido de ayuda mutua, contando con mecanismos culturales que facilitan el intercambio y la ayuda sin degradar a la persona, en la medida en que se asumen principios de reciprocidad y se declaran parte de una misma comunidad. Su proceso de intercambio de bienes fomenta procesos autogestivos y de participación democrática capaces de crear condiciones de estabilidad social y seguridad individual.

En este sentido, si seguimos las voces y relatos de las mujeres encontramos como mecanismo de poder la mancuerna patriarcado-capitalismo y sus formas de operar en sus relaciones, identidades y roles en su comunidad; pero también encontramos resistencias frente a ellas, al apropiarse de sus procesos identitarios, posicionándose políticamente frente a sus vínculos y los afectos que emergen. Irrumpiendo las lógicas capitalistas cuando activamente deciden vincularse o no con hombres; mostrar cariños y afectos con otras mujeres, incluso frente a lo que quieren sentir o no hacia el agresor.

Lo que a mí me gustaría pensar es que los hombres pudiesen ser diferentes. Eso sí me gustaría, que no fueran tan adoctrinados, tan... ¡ay! Tan heterosexuales. Creo que me gustaría pensar que pudieran ser otro tipo de personas no sé, poder confiar en los hombres. (Mayra Cernas, 2021)

Creo que es necesaria una transformación o un cambio en la forma de cómo se relacionan hombres y mujeres. (Yaret Gómez, 2021)

Encuentro también una posibilidad para intervenir el tiempo y su cotidianidad para generar espacios de escucha entre ellas; creando proyectos políticos que les atraviesen el cuerpo y su propia historia para apropiarse de sus identidades como no-binarias, lesbianas, mujeres masculinas, gordas, trans, mamás, tomando distancia de las identidades y vínculos que el capitalismo genera. La pregunta que me surge es ¿será que estas identidades pueden suponer un límite claro a la posibilidad de la *dueñidad* y a la lógica de la red de objeto-mercancía?

Cuando las mujeres proponen la construcción de un espacio seguro para un encuentro con ellas, para enunciar sus vivencias, poner en voz alta y mostrarse ese afecto entre ellas propio de su territorio; pienso yo que es una forma de irrumpir lógicas capitalistas, de producción, reproducción y cuidado del otro al cual están obligadas en la esencia de ser mujer. Es así, una forma de irrumpir el tiempo de lo cotidiano. Raquel Gutiérrez (2018, en Juárez, 2020) entiende el tiempo en una doble naturaleza; aquel que ocurre en el cotidiano, pero la violación sexual lo irrumpe y da paso al tiempo de la ruptura; así las mujeres se apropian de esa irrupción y hacen un espacio en el cotidiano para encontrarse conmigo y renarrar y crear nuevos significados de su experiencia y de proponer encuentros seguros con otras mujeres.

Otra forma en que las resistencias de las mujeres irrumpen la matriz de opresión es a través de la práctica del amor entre ellas, en voz de Yaret Gómez (2021):

Yo creo que aquí las mujeres se quieren mucho. Se demuestran como mucho cariño: “¡ay manita, te quiero mucho, hermana!” todo eso que sientes de verdad el cariño que te están dando aquí. Si porque es bien diferente como me relaciono con mis amigas aquí a mis amigas de fuera, por ejemplo, de Oaxaca, de la capital ¿no? Ahí sí, es bien diferente.

Este amor, lo considera Ema (2019) como un tipo de vínculo que no clausura la alteridad, como un principio para una práctica política enfrentada al capitalismo. Brinda una posibilidad de construir una experiencia común y colectiva del mundo. Lo que rompe con esa supuesta libertad de elección de un sujeto individual que es capaz de abstraerse de sus condiciones sociales para elegir la mejor opción de acuerdo con sus intereses. En

este sentido, Martha Nussbaum (en Fulchiron, 2016), entiende el amor como una emoción política para construir sociedades más éticas y solidarias. Encuentro que en sus resistencias ellas se niegan a lo que está definido como obligatorio y dan paso a nuevos posibles con sus necesidades de transformación y de justicia, de crear condiciones para que las mujeres más jóvenes tengan otras posibilidades de enunciación que sus abuelas, madres y, en algunos casos, ellas no han tenido.

La idea, es generar condiciones para una vida vivible asumiendo que la vida en sí misma es precaria (Butler, 2009); que la guerra moderna/informal en que se inscribe la violación sexual, es posible a través de marcos de significación y legitimación que encuadra la violencia como selectiva y diferencial; así la pregunta es ¿cómo desestabilizamos ese marco y aportamos en vías de viabilidad de la vida? ¿cómo podemos ajustar esos marcos que deciden realmente qué vidas serán reconocibles como vidas? reconociendo que la violación sexual existe dentro de esos marcos y que no considera la vida/cuerpos de las mujeres como vidas vivibles.

Subjetividades políticas y capacidad de agencia

Moreno y Diaz (2016) hacen un llamado para que, en el acompañamiento psicosocial, derivado de un proceso político y ético, se transite de la posición de víctima hacia una reivindicación del sujeto; lo que implica transitar de un sujeto víctima a sujetas afectadas por hechos de victimización. Situación que permitiría identificar los procesos de lucha, resistencias, reexistencias y una exigencia al futuro de transformaciones posibles desde su propio punto de vista y aprehenderse como actoras responsables de su devenir. Lo que supone una noción de sujeto capaz de construir a través de sus propios recursos individuales y colectivos las formas de resistir sea oponiéndose a las formas de dominación, de denunciar las formas de explotación o de combatir aquello que ata al sujeto y lo somete -comprensiones de Foucault- o para relegar las partes inaceptables de la cultura, hacer conciencia y enfrentar o develar, despertar y protestar -comprensiones de Anzaldúa-.

Siguiendo la tesis principal de Teresa de Lauretis, en quien ya me he apoyado antes para construir una aproximación al concepto de experiencia, la subjetividad la entiendo como

aquello que percibimos y aprehendemos como algo subjetivo siendo construida a través de un proceso continuo, constante e ininterrumpido, al cual se basa en la interacción con el mundo y la experiencia. Así, nos dice, la subjetividad se produce a través del compromiso personal, discursos e instituciones que dotan de valor, significado y afecto a los acontecimientos del mundo. En su argumento, toma relevancia el concepto de experiencia para comprender la subjetividad, que es en donde ella hace un aporte importante entre las tensiones del feminismo cultural y posestructuralista; así, para una nueva aproximación de la subjetividad, la cual está basada en la experiencia, ella encuentra la subjetividad en la actividad política, teórica y auto-analizadora a través de la cual pueden ser re-articuladas las relaciones del sujeto con la realidad social a partir de la experiencia histórica de las mujeres; lo que señala es **que todas las mujeres reflexionamos, criticamos y alteramos el discurso.**

Si esto lo tomamos por cierto, entonces tenemos que la subjetividad puede ser reconstruida a través de los procesos de actividad reflexiva. Otro elemento importante es que, para ella, la identidad se construye en un proceso histórico en un acto reflexivo de toma de conciencia en que cada quien va interpretando la historia personal dentro de un horizonte (que abarca diferentes modos políticos de compromiso y de lucha) de significados y conocimientos que se toman de la cultura en un momento histórico dado. En este acto de conciencia debe tenerse en cuenta que las barreras discursivas nunca son permanentes, van cambiando en relación de las situaciones históricas. Es así como a través de este proceso de interpretación política es posible la agencia del sujeto. Así, señala Linda Alcoff:

Lauretis presenta una subjetividad que dota a la mujer de una capacidad de agencia, a la vez que la sitúa en “unas configuraciones discursivas concretas” y, lo que, es más, concibe el proceso de toma de conciencia como una estrategia. La subjetividad puede así imbricarse con la raza, la clase y el género sin verse determinada de tal modo que se imposibilite la agencia (Alcoff, 2002, p.14).

Considero pertinente esta aproximación de Lauretis porque nos permite acercarnos a la construcción de las subjetividades de las mujeres en su narración como actos de

apropiación de su propia historia en tres tiempos: pasado, presente y futuro. Notamos en sus relatos como el narrarse a sí misma ha aportado en la construcción propia de conocimiento de sus contextos desde sus posicionamientos e interpelaciones.

Si me gusta, me siento completamente muy diferente, estoy recuperando a Mayra, como que estuve probando a varias Mayra antes. (Mayra Cernas, 2020)

Yo hoy en la entrevista dije: “no soy muxe, yo soy una mujer trans y punto. Sí soy Istmeña y todo pero ...” tenemos que ... ¿por qué pelear una identidad? Se podría decir. [...] Si no es una marca registrada. (Joselin Sosa, 2021)

[...] yo digo la teoría es muy bonita ¿no? Pero también es mucho privilegio. O sea, yo digo cómo le voy a hacer llegar esta teoría a mi tía ¿no? A mi prima que también pasó el mismo proceso que yo ¿no? Cómo puedo acercarme a ellos ¿no? Este de... y yo creo que ese es el punto, como reunirnos ¿no? (Nidia Cernas, 2021)

En sus relatos se expresan distintos matices de capacidad de agencia, tanto en lo individual, desde lo más relacional consigo misma y su experiencia, como de forma colectiva con otras mujeres:

[...] ahora puedo sentarme y puedo verlo desde lejos y puedo verme a mí incluso y puedo decir, al contrario, por todo lo que atravesé y aquí ando. (Nidia Cernas, 2021)

[...] como siento que me gustaría estar escuchando a las otras chicas ¿no? Como ... pues que también están ahí, como que, en algún momento como yo, es bien difícil siquiera poder confiar en alguien para hablarlo, quisiera estar ahí escuchando y acompañando. (Yaret Gómez, 2021)

Al renarrar sus experiencias le permite transitar de un papel pasivo a un lugar para observar los actos que la mantuvieron en resistencia, notar sus acciones, dignificarlas y consentirlas, nombrar sus posicionamientos del pasado, pero también en el ahora y hacia las acciones futuras.

Resiliencia. Creo que fui muy resiliente. Eso de seguir adelante a pesar... algo que vi esta semana después de que platicué contigo fue de que... que sí... creo que fui muy injusta conmigo, hasta hace poco incluso me juzgaba muy fuerte de mis decisiones que de niña, de adolescente, etc. etc. etc. ¿no? Y no me detuve antes a pensar que estaba pasando, que ni siquiera estaba afrontando algo que es muy difícil para muchas ¿no? Y que con todo y eso salí ¿me entiendes? O sea, cambié ¿no? (Nidia Cernas, 2021)

Ellas también van tejiendo acciones hacia el cambio, desde lo personal e íntimo como desde el activismo sociopolítico. Actos que vamos encontrando en las necesidades de transformación y de actos de justicia; en estos atestiguamos las subjetividades políticas que emergen de su experiencia de renarrar su historia desde la conciencia crítica de su realidad, y va surgiendo la necesidad de existir de otras formas, de reexistir.

[...] yo milito con un grupo de madres. Justo hemos tocado, hemos ido con ellas a charlas a pláticas que también, porque estoy consiente [...]. (Nidia Cernas, 2021)

Yo viví en la calle porque no quería que me tocara. En ese cuarto quedó una parte de Joselin que ya no quiero. Por eso tengo ahora mi proyecto: "Transformándome a las mujeres muxe trans". (Joselin Sosa, 2020)

Con reexistir me refiero a las configuraciones de vida, expresadas en formas cotidianas de ser, estar y sentir en la cotidianidad; que en su esencia son no violentas y están agenciadas y movilizadas por colectivos/organizaciones y sus esfuerzos se centran en socavar, desafiar, subvertir o burlar desde marcos biográficos, trayectorias organizativas, vivencias barriales las geografías violentadas y que han sido administradas por actores con poderes en el territorio. Estas prácticas reexistentes se conectan con dispositivos que las personas y comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida, y de esta manera, poder confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de posibilidades (Jaramilo y cols. 2019).

Finalmente, las experiencias de reexistencia pueden evidenciarse en dos niveles: el primero, en los procesos de movilización social en donde se encuentran iniciativas múltiples que luchan y se defienden frente a diversas acciones; el segundo, en prácticas cotidianas ya sea de rechazo absoluto, burla creativa o reconfiguración silenciosa de estrategias dominantes (Jaramillo, Parrado y Edson, 2019).

En estos entramados de subjetividades políticas, capacidades de agencia y formas de reexistir encuentro posibilidades de generar condiciones para “vivir vidas vivibles”. A lo largo de este capítulo dejo preguntas que al intentar hacer el cierre de este proceso descubro que quedan abiertas, porque aún tenemos mucho que explorar, conocer, comprender y proponer en vías de desestabilizar estos “marcos de guerra” que se sostienen a través de múltiples dispositivos de control y que posibilitan la violación sexual contra las mujeres.

Un abordaje psicosocial en la comprensión de la violación sexual

En los agradecimientos decía que, gracias al equipo de profesoras, que imaginaron y hoy dan vida al proyecto de maestría en Abordajes psicosociales, y al programa mismo, he vuelto a ser psicóloga, con un apellido importante: PSICOSOCIAL.

Es esta una conclusión no solo personal y profesional sino de apuesta de una forma de pensar, hacer, producir conocimiento e intervenir/acompañar a las mujeres, colectivos, comunidades, desde los abordajes psicosociales. Trata de ser una propuesta para ampliar las comprensiones sobre la problemática y las formas de acompañamiento, pues ahí en donde yo me frustré hace años con la psicología tradicional, en el acompañamiento a niñas, niños y mujeres víctimas de algún tipo de violencias, que la respuesta era desde la patologización (estrés postraumático, depresión, ansiedad), la categoría víctima-sumisa, los perfiles de la víctima y agresor, las teorías de la victimología, yo no encontraba elementos suficientes para intervenir desde un lugar que en verdad aportara hacia posibles transformaciones.

Este trabajo y la maestría misma me han permitido politizar la psicología, y eso para mí es una gran oportunidad y posibilidad al mismo tiempo. Traigo aquí cinco puntos que me

hacen sentido para el acompañamiento de las mujeres, desde los abordajes psicosociales, como los hemos ido analizando en este espacio; ya que, como lo advierte Villa (2012), al ir ganando terreno “lo psicosocial” se va perdiendo rigurosidad epistemológica, teórica y metodológica.

Primero: Estudios del poder, interseccionalidad y guerra. Que los abordajes psicosociales tengan como pilar el estudio del poder, nos ha ayudado a mover la problemática de la violación sexual contra las mujeres a un terreno de violencias sociopolíticas en un marco de guerra y no solo como un hecho aislado, caracterizando, por ejemplo, perfiles de agresores o de víctimas. En este trabajo hemos realizado análisis interseccionales entre patriarcado-capitalismo-adultocentrismo para comprender las opresiones y las resistencias de las mujeres, acompañadas también de las reflexiones de los feminismos de frontera como teoría crítica.

Segundo: Vínculos y emociones políticas. Derivado de los estudios de poder y la herramienta de la interseccionalidad hemos analizado las identidades y los vínculos que son necesarios para las estructuras sociales hegemónicas. De tal forma que ha sido un hilo conductor imprescindible para comprender los dispositivos que hacen posible la violación, pero también emerge una propuesta para su irrupción demandando, por las mujeres, vínculos postcapitalistas.

Asimismo, ha sido un buen camino para mover las emociones de las tradiciones etológicas y de la psicología tradicional y analizarlas como un elemento político para sostener jerarquías sociales y generar preguntas como ¿a quién le es útil que las mujeres sientan culpa y miedo frente a la experiencia de la violación sexual y no tanto indignación y rabia? ¿a quién interesa que los hombres agresores sientan poder y no vergüenza y miedo?

Tercero: Transdisciplinariedad. La psicología tradicional, en particular la clínica, ha sido el campo hegemónico para la aproximación del estudio de la violación sexual. La antropología y el derecho han realizado sus aportaciones disciplinarias correspondientes; por supuesto, el feminismo también ha contribuido desde la lectura del patriarcado, el sistema sexo-género, entre otras aproximaciones. Sin embargo, al ser la violación sexual

un producto del ejercicio de poder diferencial, y, por tanto, un sitio de reproducción de múltiples desigualdades (Armstrong, Gleckman-Krut y Johnson, 2018); inscrita en la cultura, en el discurso y en los vínculos, capaz de producirse y reproducirse en las instituciones, veo yo necesario y urgente salir de la tradición disciplinaria, y hacer tránsitos transdisciplinares, incluyendo todos los conocimientos y saberes como igualmente válidos.

Cuarto: Intervención-investigación para la transformación. Me hago cargo de las implicaciones éticas, políticas, teóricas y metodológicas en la propuesta que surge en las comprensiones que se van ganando y las apuestas desde donde se va enunciando. Aporta, también, en la necesidad de una contextualización de la problemática en donde sea posible la inteligibilidad de las respuestas, resistencias y reexistencias de las mujeres.

En este ejercicio de (in)disciplina (Cusicanqui, 2015) también fue posible mirarme a mí misma en el entorno en que he trabajado con las mujeres, he participado con ellas y he intentado observar de lo que he hecho parte. Hemos generado preguntas responsables y con una intención transformadora, que les aporte a las mujeres y que se sientan escuchadas desde el interés genuino por conocer su historia, sus saberes y sus preguntas.

Esta propuesta de construcción de conocimiento a través de la intervención-investigación obliga a escuchar, en palabras de Shay (2014) “antes de analizar, antes de clasificar, antes de pensar, antes de intentar hacer nada, deberíamos escuchar” (p. 183). Hay que escuchar la historia antes de intentar entenderla y esto es clave en cualquier acompañamiento psicosocial, tenemos que escuchar para ser capaces de hacer preguntas transformadoras.

Quinto: Subjetividades políticas y procesos de identificación. Acompañada de los aportes feministas como teoría crítica, muestro un compromiso en la despatologización tanto de las mujeres “víctimas” como de los hombres “agresores o violadores” lo cual resulta relevante porque en ellas identifico serias limitaciones para el acompañamiento psicosocial y para la transformación de la realidad. Las subjetividades políticas, los procesos de identificación y la capacidad de agencia han sido clave en este trabajo y

acompañamiento con las mujeres porque han representado la posibilidad de ser actoras de cambio, de renarrar su propia historia desde lugares que no habían sido posibles anteriormente y posicionarse frente a ellos.

Referencias

- Acosta, M. (2007). *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec* Pueblos. Indígenas del México Contemporáneo. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
- Agueda, G. y Miano, M. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo-género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, 22, p. 1-17
- Aguilar, G. (2017). Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Dossier*, 17-23.
- Aguilar, Y. y Fulchiron, A. (2005). El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres. En Autores varios. *Las violencias en Guatemala. Algunas perspectivas*. p. 149-246. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.
- Alcoff, L. (2002). Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad. *Revista Debats*, (76), 18-41.
- Ameigeiras, A. R. (2016). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (p. 107-152). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Amoroso, M. (2000). Juchitán, la ciudad de las mujeres. *Revista d'Estudis Feministes*, 19, 167-171.
- Amstrong, E., Gleckman-Krut, M. y Johnson, L. (2018). Silence, power, and inequality: an intersectional approach to sexual violence. *Annual Reviews Sociol.* 44, 99-122
- Anderson, H. (1999). La terapia como conversación dialógica. En H. Anderson, *Conversación, lenguaje y posibilidades* (p. 154-183). Buenos Aires: Amorrortu/editores.

- Anzaldúa, G. (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En B. B. Hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. (p. 71-80). Madrid: Traficante de sueños.
- Ballesteros-Peluffo. (2012). Noviolencia y desobediencia civil. *Desafíos*, 24(2), 45-68.
- Barabas, A., Bartolomé, M. y Maldonado, B. (2004). *Los Pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*. México: INAH; Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca, Fondo de Cultura Económica.
- Belausteguigoitia, M. (2009, octubre 1). Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas. *Debate Feminista*, 40. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2009.40.1444>
- Bello, A. y Chaparro, P. (2011). El daño desde el enfoque psicosocial. En Bello, A. y Nubia, M. *Acción sin daño y construcción de paz* (p. 1-71). Bogotá, Colombia: Creative Commons.
- Beramendi, C., Fainstain, L. y Tuana, A. (2015). Mirando las violencias contra las mujeres desde la perspectiva interseccional. Desafíos teóricos y metodológicos para su conceptualización y medición. En Guajardo, G. y Rivera, Ch. (Eds.). *Violencias contra las mujeres. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile.
- Bolívar, I. (2006). Discursos emocionales y experiencias de la política: las FARC y las AUC en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005). Bogotá, D.C., Colombia: Ediciones Uniandes.
- Butler, J. (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Introducción. España: Ediciones Paidós. p. 13-56
- Cabrera, C. H. (2017). *La luz que nos queda*. Bogotá, Colombia: Cuatrojos Editorial.

- Campbell, H. y Green, S. (1999). Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V (9), 89-112
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), (2018) Sujetos victimizados y daños causados. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico. Bogotá: CNMH. Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/balances-jep/descargas/balance-sujetos-victimizados.pdf>
- Chimpén, L. (2017). El concepto de "lo ausente pero implícito" en acción. En F. R. Emerson, *Construccionismo social en acción: prácticas inspiradoras en diferentes contextos* (p. 419-448). Ohio, E.U.: Taos Institute Publications.
- Colectivo Terminal 119 para la autonomía social y personal. (2018). *Contra la cultura de la violación*. Obtenido de Terminal 119: <https://terminal119archive.wordpress.com/>
- Cruz, V. (3-8 diciembre 2017). *Tercer género o tradición de dos espíritus: límites y alcances de las categorías para pensar la socialización de individuos muxes en Juchitán, Oaxaca*. Ponencia del XXXI Congreso ALAS. Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociología en tiempos de cambio.
- Cusicanqui, R. (2015). *Sociología de la imagen*. Prólogo. La sociología de la imagen como praxis descolonizadora. Buenos Aires: Tinta Limón. P.11-31
- Davis, A. (2004). Violación, racismo y el mito del violador negro. En A. Davis, *Mujeres, raza y clase* (p. 200-230). Estados Unidos: Colección socialismo y libertad.
- Dworkin, A. (1981). *Nuestra Sangre*. New York: Perigee Books.
- Ema López, J.E. (2009). "Capitalismo y subjetividad. ¿Qué sujeto, qué vínculo y qué libertad? *Psicoperspectivas*, VIII (2), 224-247.
- Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, 2017

- Espinosa, M. (1999). ¿Hasta dónde nos sirven las identidades? Una propuesta para repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales. *Creatividad Feminista*. Recuperado de: <http://www.creatividadfeminista.org/articulos/identidades.htm>
- Espinosa, M. (2016). Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antirracismo y feminismo. Una triega inseparable para los procesos de cambio. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. 21 (46), 47-64
- Federici (2004) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños, Cap. La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. p. 85-178.
- Flores, M. (2010). Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. Anuario de hojas Warmi no. 5. [Archivo PDF] <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/158881>
- Flórez, J., Ramón, M. y Gómez, A. (2018). Trayectorias subjetivas laborales y economía comunitaria en la Escuela de Mujeres de Madrid (Colombia). *Nómadas – Universidad Central – Colombia*, 83-99 doi:103057/nómadas.n48a5
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20. Recuperado el 22 de abril de 2020, de <http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A>
- Fried Schnitman (2010). Perspectiva generativa en la gestión de conflictos sociales. *Revista de Estudios Sociales*. (36), 51-63.
- Frosh, S. (2015). Estudios psicosociales y psicología: ¿un enfoque crítico está emergiendo? *Teoría y Crítica de la Psicología*, 5, 1-25.
- Fulchiron, A. (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (228), 1-33.

- Gibson-Graham (2010) *Una política postcapitalista*. Cap. 4 La economía comunitaria, Bogotá: Editorial PUJ. p. 207-244
- Gibson-Graham, J.K, Resnick, S. y Wolff, R. (2000). *Class and its others*. Mineapolis: Minnesota.
- Gibson-Graham, J.K., Cameron, J. y Healy, S. (2017). *Retomemos la economía. Una guía ética para transformar nuestras comunidades*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gilligan, C. (2013). El daño moral y la ética del cuidado. En Gilligan, C. La ética del cuidado (10-39). Barcelona, España: Fundació Víctor Grifos i Lucas.
- Gómez, S. y Miano, B. (2006). Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*. 22 (23), 1-17
- Guba, E. y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En C. y. Denman, *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. (p. 113-145). Hermosillo, Sonora: El Colegio de Sonora.
- Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza* (p. 313-346). Madrid: Catedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2007). *Economía indígena y mercado*. San José, Costa Rica: Colección Pueblos Indígenas y Derechos Humanos.
- Jaramillo, J., Parrado, P. y Edson, L. (2019). Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015. *Íconos* 64, 111-136.
- Juárez, I. (2020). *Las mujeres sostienen la existencia: la reproducción de la vida en Juchitán después del terremoto del siete de septiembre de 2017*. (Tesis de

- maestría). Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología Social. Oaxaca, México.
- Lauretis, T. (1989). La tecnología del género. En T. Lauretis, *Technologies of Gender*. (p. 1-30). Londres: Macmillan Press.
- Lerner, G. (1985). *La creación del patriarcado*. Wisconsin: Crítica.
- Lorde, A. (1984). *La hermana, la extranjera*. Oaxaca: Fusilemos la noche.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), 73-101.
- Maldonado, R. (2016). La Guelaguetza en la Ciudad de Oaxaca: fiesta y tradición entre degradación simbólica y apropiación comunitaria. (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México.
- Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio. Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *Entre Diversidades Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 6 (2) 9-42. <http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/131/294>
- Mendizabal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de la investigación cualitativa* (p. 65-106). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Meneses, M. (2018). *Construyendo las epistemologías del sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO
- Meriño, G. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: Apuntes críticos desde Frantz Fanon. *Hermenéutica intercultural revista de filosofía* (29), 119-135.
- Miano, B. (2001). *Género y homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El caso de los muxes*. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

- Mogrovejo, N. (2015). *Disidencia sexual y ciudadanía en la era del consumo neoliberal. Dos estudios de caso: migración y sexilio político; madres lesbianas, familias resignificadas. Poco sexo, más clase y mucha raza*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Morales, A. (2016). *La olla de Saroma Yobaty*. Bogotá: Corporación Sisma Mujer.
- Moreno C. y Díaz, R. (2016) Posturas en la atención psicosocial a víctimas del conflicto armado en Colombia. *AGO. USB Medellín-Colombia* 16 (1) p. 1- 357 ISSN: 1657-8031. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1657-80312016000100010
- Nensthiel, C. (2019). *Comprensión y definición descolonial de un dispositivo de intervención clínica en el área del trabajo sistémico – comunitario con mujeres llamado Encuentro de Voces*. (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Oyewumi, Oyeronke (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: en la frontera
- Pavez, S. (2016). El incesto como tabú y la liberación de la víctima. *Athenea Digital*, 16(3), 285-300. Obtenido de <https://atheneadigital.net/article/view/v16-n3-pavez>
- Quijano, V. (2016). La conversación o el "interaccionismo conversacional" pistas para comprender el lado oprimido del (os) mundo(s). *Calle 14*, 11(20), 34-53.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia, ensayos sobre género en la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Segato, R. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociedad e Estado*, 29(2), 341-371.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Segato, R. (2018). Pedagogías de la Crueldad. El mandato de la masculinidad (fragmentos). *Dossier*, 26-31.
- Shay, J. (2014). Moral Injury. American Psychological Association. 31 (2) p. 182-191. doi: 10.1037/a0036090
- Talpade Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. S. Hernández, *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (p. 1-23). Madrid: Catedra.
- Tarragona, S. M. (2006). Las terapias posmodernas: una breve introducción. *Psicología conductual*, 14(3), 511-532.
- Urbiola Sólis, Wilhelm Vázquez y Cázarez Garrido (2017). Expresión de trabajo de los Muxe´del Istmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza, México. *Revista Electrónica Nova Scientia*. 9 (2) no. 19 p. 502-527
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). La investigación cualitativa. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (p. 23-64). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Vidal, M. (2004). Cooperación sin mando: una introducción al software libre. En C. Gradin, *Internet, hackers y software libre* (p. 45-70). Argentina: Editora Fantasma.
- Villa, G. (2012). La acción y el enfoque psicosocial de la intervención en contextos sociales: ¿podemos pasar de la moda a la precisión teórica, epistemológica y metodológica? *AGO.USB Medellín Colombia*, 12 (2), 349-365
- Viveros, V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo xxi editores.
- White, M. (1993). Relato, conocimiento y poder. En M. W. Epston, *Medios narrativos para fines terapéuticos* (p. 19-52). México: Paidós.
- White, M. (2007). *Mapas de la práctica narrativa*. Chile y México: Casa Tonalá; Colectivo Prácticas Narrativas y Pranas Ediciones.
- White, M. (2011). *Práctica narrativa. La conversación continua*. Chile y México: Colectivo prácticas narrativas; Pranas Ediciones.
- Wilches, I. (2010). Lo que hemos aprendido sobre la atención a mujeres víctimas de violencia sexual en el conflicto armado colombiano. *Revista de estudios sociales*, 86-94. doi:10.7440/res36.2

Fuentes hemerográficas

- Altamirano, N. (18 de diciembre de 2018). Recuerdan con protesta abuso de investigador en conferencia de Lagarde. *nvinoticias*. <https://www.nvinoticias.com/nota/107195/recuerdan-con-protesta-abuso-de-investigador>
- Arteta, I. (14 de noviembre de 2019). Fuera acoso de la UNAM: estudiantes exigen atender casos de violencia de género y hostigamiento sexual. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2019/11/marcha-unam-acoso-sexual-fes-cuatitlan/>
- Arteta, I. (23 de abril de 2020). Abuso, acoso y violación: Denuncias por delitos sexuales anuncian en el país. *Pájaro Político*.
- BBC News Mundo. (21 de diciembre de 2019). Marcial Maciel y los Legionarios de Cristo: la congregación nacida en México admite 175 casos de abuso sexual (60 de su fundador). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-50880892>

- Flores, L. (21 de octubre de 2019). Estudiantes del cedart denuncian en la FILO carpetazo a acusaciones por abuso. *El Universal Oaxaca*. <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/21-10-2019/estudiantes-del-cedart-denuncian-en-la-filo-carpetazo-acusaciones-por-abuso>
- Flores, R. (13 de febrero de 2017). A cielo abierto, mujeres en la batalla contra la minería. *Oaxaca Media*. <http://www.oaxaca.media/politica/politicaysalud/a-cielo-abierto-mujeres-en-la-batalla-contra-la-mineria/>
- García, N. (16 de junio 2021). El Istmo se defiende organizándose: encuentro-taller El Istmo que queremos. *Avispa Midia*. <https://avispa.org/el-istmo-se-defiende-organizandose-encuentro-taller-el-istmo-que-queremos/>
- Manzo, D. (8 de marzo de 2020). Oaxaca 8M: Denuncian acoso sexual y hostigamiento en la Universidad del Istmo. *Aristegui noticias*.
- Martínez, F. (03 de octubre de 2019). Al día se embarazan 34 niñas por violación en México. *La Jornada*, págs. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2019/10/03/al-dia-se-embarazan-34-ninas-por-violacion-en-mexico-6664.html#.XZZaDS5Kyaw.twitter>.
- Matías, P. (30 de abril de 2020). En Oaxaca, las niñas comienzan a ser víctimas de violencia desde antes del año de edad. *Proceso*.
- Momblan, L. Y. (04 de abril de 2016). El caso de Daphne, la violación sexual que escandaliza a México. *El Mundo*. Recuperado el 11 de Febrero de 2020, de <https://www.elmundo.es/america/2016/04/04/57025eae2704e71348b456d.html>
- Soto, E. A. (7 de febrero de 2020). Demandas de universitarias sobre violencia sexual pendiente desde hace 30 años. *cimannoticias*. <https://cimacnoticias.com.mx/2020/02/07/demandas-de-universitarias-sobre-violencia-sexual-pendientes-desde-hace-30-anos>
- Vega, A. (23 de diciembre de 2018). AMLO anuncia inversión de 8 mil mdp para el proyecto del Istmo de Tehuantepec; obras iniciaran en 2019. *Animal Político*.

Informes y reportes

Fiscalía General del Estado de Oaxaca (2020). Incidencia Delictiva, resumen por sede administrativa, <http://fge.oaxaca.gob.mx/index.php/estadisticas>

Fiscalía General del Estado de Oaxaca. (2019). *2do Informe Fiscalía General del Estado de Oaxaca*. Oaxaca de Juárez. <http://fge.oaxaca.gob.mx/wp-content/uploads/2019/08/2do-informe-2019.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010), Censo Nacional de Población y Vivienda.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2017). *Resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*. Ciudad de México: Boletín de Prensa.

Instituto Nacional de las Mujeres, 2019. Infografía: violencia sexual.

Universidad del Istmo. (2017). *Diagnóstico Regional Istmo*. Oaxaca: Coordinación General del Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca.

Sitios en internet

Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas. (24 de noviembre de 2016). *Gobierno de México*. <https://www.gob.mx/ceav/prensa/ceav-pide-atender-y-visibilizar-la-violencia-contra-las-mujeres?idiom=es>

Machos a la Hoguera. (agosto de 2014). *Machos a la Hoguera*. <https://machosalahoguera.wordpress.com/>

Mujeres integrantes del Comité ixtepecano en defensa de la vida y el territorio. (23 de mayo de 2020). *Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero* 4. <https://movimientom4.org/2016/04/pronunciamiento-de-las-jeromenas-contra-el-proyecto-minero-de-ixtepec/>

Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A.C. La Minuta (17 de junio 2021). *Corredor Interoceánico ¿desarrollo para quién? Encuentro por la vida en el Istmo.* <https://www.educaoaxaca.org/corredor-interoceanico-desarrollo-para-quien-encuentro-por-la-vida-en-el-istmo/>.

Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A.C. La Minuta (24 de mayo 2021). *Comunidades del Istmo lamentan división social causada por el Corredor Interoceánico.* <https://www.educaoaxaca.org/comunidades-del-istmo-lamentan-division-social-causada-por-el-corredor-interoceanico/>

Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A.C. La Minuta (26 de mayo 2021). *Comunidades denuncian simulación de consultas sobre parques industriales del Corredor Transístmico.* <https://www.educaoaxaca.org/comunidades-denuncian-simulacion-de-consultas-sobre-parques-industriales-del-corredor-transistmico/>

Videos

Canal Encuentro. (18 de abril de 2018). Historias Debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc>

Canal Encuentro. (18 de octubre de 2017). Historias Debidas VIII: Rita Segato. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=kMP21R_MQ1c

Conciencia Cultural. Muxes. El no paraíso del Istmo de Tehuantepec. 2021. Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=232510111713291>

Conferencias

Chaca, Roselia. (2020). Foro *Prácticas sanas del Periodismo en un país pluricultural*. Secretaria de Cultura, Programa contigo en la distancia cultura desde la casa (2020).

Ochy, C. (junio de 2009). Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

A n e x o

Para el análisis de los procesos de resistencias de las mujeres, hice un acercamiento de sus relatos desde las propuestas de Foucault y de Anzaldúa. Los dejo aquí al alcance de la lectora porque pienso que es altamente probable que surjan ideas, reflexiones, preguntas que nos ayuden a desatar más preguntas de investigación u otras comprensiones que aporten en el quehacer psicosocial.

Las resistencias/ luchas frente al poder:

Foucault:

1. Las que se oponen a las formas de dominación
2. Las que denuncian las formas de explotación y que separan a los individuos de lo que producen
3. Las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y sumisión)

Tipos de luchas frente al poder (Foucault)

1. Las que se oponen a las formas de dominación	2. Las que denuncian las formas de explotación y que separan a los individuos de lo que producen	3. Las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y sumisión)
Es como de repente era horrible y ahora ya lo puedo tocar, es cierto, no es cosa de mi imaginación o de sueños, son cosas reales que me dejaron dolores y están saliendo.	Me acerco y les digo que qué pasó, me dice mi mamá que Chuchin abusó de mis dos primas y mi hermana, sin pensarlo le dije que de mí también.	Yo soy zapoteca, no tanto indígena. Una se construye en su municipio y en su círculo social. Pero la identidad de género y construcción son cosas distintas.

<p>Y es como pensar “fue real”, no está en mí (hace seña con su mano hacia su cabeza), esto sí lo viví.</p> <p>Mi papá me dijo “puta”, que yo tenía la culpa. Me fui a Veracruz y anduve por muchos lados. Yo sentí que mi papá no me quería, que él no me iba a apoyar.</p> <p>Nadie les creyó de chicas y ahora tengo sobrinas y tengo una que viene en camino, me encanta que sean mujeres, pero temo.</p> <p>Me quedé pensando sobre las violencias. Me he sentido violentada y violada en mi esfera. Como cuando el compañero se me quedó viendo a las bubis y pues nos sentimos mal.</p> <p>La violencia sexual no es solo a las mujeres sino también a las muxes y a las mujeres trans.</p> <p>Se dice que en Juchitán no hay discriminación, pero eso no es cierto, tan solo no las dejan entrar (refiriéndose a las muxes) a las velas de mayo.</p> <p>Hay que parar la violencia contra la mujer.</p> <p>Estoy preocupada por la violencia infantil.</p> <p>Mi abuela me prohibía que me acostara al lado de mi hermano. Eran muchas prohibiciones, si mi mamá me dejaba ir al campo con mis</p>	<p>Yo me salí a los 18 años por una situación, por violación por un extraño.</p> <p>Mi abuela se casó a los 17 años y desde entonces fue independiente y me pongo a pensar que yo me salí de mi casa a los 18 años y a partir de ahí soy independiente.</p> <p>Pero sigo soñando, mi sueño más grande es seguir luchando por mi identidad y después por la de las demás.</p> <p>Las muxes muchas veces no son muxes, las hacen muxes. Esto es que son niños violados y se hacen muxes, yo conozco muchas.</p> <p>En la primaria y en el kínder sufrí mucha discriminación, no era la niña que llegaba con vestidos y flores, sufrí violencia por las maestras. En la primaria reaccionaba violenta cuando me decían esa palabra (refiriéndose a machorra).</p> <p>Yo viví violencia gordofoba por Felicitas, me decía que parecía yo hombre.</p> <p>Quiero hacer algo para que las cosas cambien, ¿tú me puedes ayudar?, no sé qué puedo hacer, pero por lo que te conozco creo que me puedes ayudar a saber qué hacer</p> <p>Yo no sé qué hacer, pero quiero hacer algo. Alguna forma de sacar todo esto.</p>	<p>A mí nunca me dijo nada mi hermana y eso que tenemos una muy buena relación, y ni yo le había dicho nada.</p> <p>Mi mamá por un momento no quería decirle a mi papá porque como está enfermo iba a sufrir, pero mi hermana y yo le dijimos que tenía que saber porque las víctimas éramos nosotras. No teníamos la culpa y no nos importaba que se sintiera triste, que queríamos que conociera a su hermano.</p> <p>Después yo me di cuenta de que la mamá de él se daba cuenta de todo lo que yo vivía con él, de lo que pasaba en nuestra relación y nunca hizo nada, a mí me daba rabia que ella no hiciera nada.</p> <p>Tuve que cambiar mi correo electrónico porque yo no he cambiado de identidad sexual.</p> <p>Hay que acompañar a las niñas y niños para los cambios sociales que vienen.</p> <p>Es que acá es bien importante tener un vestido típico o no tenerlo, dice de qué clase eres.</p> <p>creo el hecho de que nos sabíamos acompañadas en ese momento nos llevó a ... pues a contarnos, que no íbamos a ser juzgadas por nosotras mismas</p> <p>veo una Yaya, ya guey, ya cansada de... de... meterse,</p>
--	--	---

<p>hermanos, regañaba a mi mamá. Trato de no relacionarme con ellos. Yo lo decidí, yo lo estoy decidiendo. Me siento cómoda.</p>	<p>Quiero ayudarlas y que ayudemos a otras personas, pero no sé cómo, yo no soy muy unida a la familia, menos a ellas que son pequeñas, pero quiero acercarme. Nadie tiene porque callar. Ahorita nadie me va a quitar mi sonrisa. En el pueblo no hay gays, no hay lesbianas, ahora hay más, hemos decidido visibilizarnos. Los pocos gays y lesbianas hemos sido violentadas, no de violencia física pero sí de señalamientos. Candy parece machorra”, pero no es como un insulto es más como... o tal vez una se lo apropia tanto, que ya no duele tanto, pero sí dolía. Mi papá estaba sentido porque yo no estaba en donde debería estar por ser mujer. Ellos no querían que yo estuviera sola (refiriéndose a no tener una pareja hombre).</p>	<p>se haber guardado tanto y pues eso. Es que ya no quiero estar en esa burbuja. Yo creo que aquí las mujeres se quieren mucho. Se demuestran como mucho cariño: “¡ay manita, te quiero mucho, hermana!” todo eso que sientes de verdad el cariño que te están dando aquí. Si porque es bien diferente como me relaciono con mis amigas aquí a mis amigas de fuera, por ejemplo, de Oaxaca, de la capital ¿no? Ahí si es bien diferente. Estas muestras de cariño, completamente ayudan a enunciar las violencias. Creo que es necesaria una transformación o un cambio en la forma de cómo se relacionan hombres y mujeres Yo creo que diría que mis amigas me han ayudado a resistir todo. Siento que son pilares, que son sostenes en mi vida, así como de que si no estuvieran, no sé qué sería de Yaya, porque me han brindado muchísimo amor y atención sobre todo. creo que ahorita que te lo estoy contando estoy tal vez entendiendo que le dió miedo porque ya era más grande y no podía ... no podía hacer nada contra eso [...] desde</p>
--	--	---

	<p>ese día yo no volví a ser tocada por esta persona. hace poco vi, que no lo había visto de esta manera, de que yo sentía mucha culpa, pero hubo por ahí un caso muy polémico justo de un abuso sexual en donde esta chica decía que ella también ¿no? Sentía placer cuando la tocaban [...] yo me avergonzaba y pues es algo como que liga al abuso sexual porque al final sientes placer, pero no es un placer que disfrutes, entonces me quedé con eso regresar ahorita y verme desde ese punto es como decir, no pues hiciste todo lo que pudiste, estas aquí y eso para mí ahorita, por eso para mí, perdón, es muy valioso. Creo que son muy valientes, están dispuestas a no normalizar cosas que hemos normalizado desde siempre. Llegan a ser también críticas las chicas.</p>
--	--

Para evitar el rechazo frente a la desobediencia de la cultura, según Anzaldúa.

Aceptando que hay un permiso cultural oculto frente a la violación tenemos que las mujeres que hoy nombran su experiencia desobedeciendo el mandato de *dueñidad* y con ello el del silencio, ellas:

1. Ajustarnos a los valores de la cultura y relegar las partes inaceptables (miedo)
2. Hacer conciencia y enfrentarlo

3. Develar, despertar y protestar

1. Ajustarnos a los valores de la cultura y relegar las partes inaceptables (miedo)	2. Hacer conciencia y enfrentarlo	3. Develar, despertar y protestar
<p>A mí nunca me dijo nada mi hermana y eso que tenemos una muy buena relación, y ni yo le había dicho nada. Algunas tías sabían, pero nadie dijo nada (sobre la violación). Mi papá me dijo “puta”, que yo tenía la culpa. Me fui a Veracruz y anduve por muchos lados. Yo sentí que mi papá no me quería, que él no me iba a apoyar. Lejos de sentirnos vulneradas nos sentimos culpables de que nos pasen estas cosas. Los roles están muy definidos en las fiestas, los hombres están en un lado y las mujeres en otro. En los velorios las mujeres están dentro de la casa en la cocina, y los hombres afuera atendiendo la logística. En el cotidiano, los hombres están en el campo y las mujeres en la casa. Los roles dentro de la familia están muy marcados. Mi papá es muy macho de educación, los hijos no pueden entrar a la cocina, aunque mi papá sí entra a la cocina, lava la ropa, pero sus hijos no. Los roles están muy</p>	<p>Mis primas, hermana y yo fuimos abusadas por un tío. Es como de repente era horrible y ahora ya lo puedo tocar, es cierto, no es cosa de mi imaginación o de sueños, son cosas reales que me dejaron dolores y están saliendo. La violencia sexual no es solo a las mujeres sino también a las muxes y a las mujeres trans. Reflexioné y caí en cuenta de toda la violencia que viví con él. El pueblo es muy cuadrado en sus ideas. No se han sabido, cuando la gente se entera de una situación (refiriéndose a casos de violación) ahí hay repudio, hay habladurías y la gente opta por irse. Es más mediador o trata de llevar las cosas más armónicas. Las muxes muchas veces no son muxes, las hacen muxes. Esto es que son niños violados y se hacen muxes, yo conozco muchas. Muchas muxes son violadas. Después yo me di cuenta de que la mamá de él se daba cuenta de todo lo que yo vivía</p>	<p>No teníamos la culpa y no nos importaba que se sintiera triste, queríamos que conociera a su hermano. Mi mamá por un momento no quería decirle a mi papá porque como está enfermo iba a sufrir, pero mi hermana y yo le dijimos que tenía que saber porque las víctimas éramos nosotras. Yo me salí a los 18 años por una situación, por violación por un extraño. Mi abuela se casó a los 17 años y desde entonces fue independiente y me pongo a pensar que yo me salí de mi casa a los 18 años y a partir de ahí soy independiente. A la vez era yo un cactus o estaba yo en el caparazón o era yo un erizo, no quería que nadie me tocara por temor a que me volviera a pasar lo mismo, pero sigo soñando, mi sueño más grande es seguir luchando por mi identidad y después por la de las demás. Tuve que cambiar mi correo electrónico porque yo no he cambiado de identidad sexual.</p>

<p>marcados. Desde muy pequeña era muy varonil en mi comportamiento, mi papá si me permitió entrar en el rol de hombre, pero hasta cierta edad. Cuando él vio mi orientación, él se alejó de mí y empezó a marcar líneas papá-hija y mujer, me decía: “ya no puedes ir al campo”.</p> <p>En el pueblo está muy mal visto que la hija mujer sea cercana al papá. A estas alturas está muy mal visto que yo tome un machete para cortar un tronco para hacer leña.</p> <p>Mi mamá y muchas mujeres son muy machistas.</p> <p>Con la pandemia las mujeres se ven más lastimadas, ellas son quienes están sosteniendo la economía con el mercado, la llegada de camiones, escuelas, vacacionistas.</p> <p>Hay pesca por parte de las mujeres, son mujeres las que hacen la comida.</p> <p>Ya sabes a qué llega una mujer, mi mamá me ha dicho que quería una mujer para que yo esté ahí, me pusieron un peso en la espalda. Quiero que sea mujer para que me ayude porque tiene que estar en la casa, un hombre no puede, pero una mujer sí.</p> <p>A la edad de entrar al kínder todo el tiempo estaba con mi</p>	<p>con él, de lo que pasaba en nuestra relación y nunca hizo nada, a mí me daba rabia que ella no hiciera nada.</p> <p>la sociedad nos culpabilice muchas veces como que ya la pasamos mal porque nos ocurrió esto y luego pasarla otra vez mal porque me estén culpando a mí, también porque no nos creen siento que me gustaría estar escuchando a otras chicas [...] quisiera estar ahí escuchando y acompañando</p> <p>La construcción de un espacio seguro implica que sea un espacio en que estemos puras mujeres, ese solo hecho a mí me da mucha seguridad.</p> <p>Las relaciones entre mujeres y hombres creo que hay mucho abuso</p> <p>Estas formas de relacionarse entre mujeres y hombres no ayudan para la enunciación me deja pensando sobre las resistencias, de que sigue conviviendo con su agresor porque es mi caso, que sigo conviviendo con mi agresor</p> <p>Yo creo que el coraje, porque soy mamá.</p> <p>Me deja pensando casi que en unas ganas de transformación, que no vuelva a pasar con la mujer más cercana que está contigo</p>	<p>Hay que acompañar a las niñas y niños para los cambios sociales que vienen.</p> <p>Las muxes no han perdido la lengua.</p> <p>Hay que parar la violencia contra la mujer</p> <p>Yo no sé qué hacer, pero quiero hacer algo. Alguna forma de sacar todo esto. Quiero ayudarlas y que ayudemos a otras personas, pero no sé cómo, yo no soy muy unida a la familia, menos a ellas que son pequeñas, pero quiero acercarme.</p> <p>Nadie tiene porque callar. Ahorita nadie me va a quitar mi sonrisa.</p> <p>es necesario que se dialogue, también entre nosotras mismas, también como el hecho de saber que nos atraviesa... que pasamos por algo pues similar o por estas cosas como de que también podamos encontrarnos, dialogar con eso</p> <p>Yo he notado mucho el exceso de trabajo que tienen las mujeres acá, es muchísima carga sobre ellas y que los hombres como que nada mas de los hogares, lo que les sirva, o sea, yo he notado mucho eso, que las señoras trabajan, trabajan, trabajan, el hogar, trabajan en el mercado, trabajan, trabajan, trabajan. Ves,</p>
--	---	---

papá, con él me bañaba, con él comía. Mi mamá siempre hacía pan, la comida, ellos venden carne en el mercado. Mi papá en la mañana se iba al rastro. Él me peinaba, me bañaba, me vestía para ir al kínder. Todo el tiempo me la pasé con mi papá, usaba cabello corto. Me vestía como niño, mi mamá me jalaba los pelos por no vestirme como niña. Con mi papá podía montar a caballo, bicicleta, él vio actitudes de niño. Él ya no podía estar tanto tiempo conmigo, ya no me podía dormir con él en la hamaca, ya no podía salir con él o sí salía con él teníamos que ir con mis hermanos. Fue duro, yo decía que él no me quería.

Mi papá estaba sentido porque yo no estaba en donde debería estar por ser mujer. Ellos no querían que yo estuviera sola. Les pesaba que no saliera embarazada, que no terminara mi carrera.

Mi abuela me prohibía que me acostara al lado de mi hermano. Eran muchas prohibiciones, si mi mamá me dejaba ir al campo con mis hermanos, regañaba a mi mamá.

Se dice que el Istmo es el paraíso muxe pero eso no es cierto, eso es una mentira, y eso se puede ver en las velas,

que es tu hija. Y como poder frenar.

Que diga: “sí pasó, pero pues voy a hacer este esfuerzo por darme cuenta, por ser consciente y por ayudar a mi hija con eso y a mí por supuesto”.

Entonces yo me acuerdo que lo voltee a ver. Yo creo recuerdo esa situación porque me hizo sentir muy, pues como muy... como valiente y recuerdo que volteé a verlo y le dije: “si me tocas, le voy a decir a mi papá”, le dije. “ya no quiero que me sigas tocando”, le dije.

Definitivamente siento que estoy consciente de que no quiero que el miedo me paralice como que cuando estas siendo abusada como que piensas que eres la única que estás siendo abusada

observas, o sea, vas caminando y observas a los hombres como acostados, descansando...

Me da coraje con mi papá porque no era consciente de lo que era su hermano y me dejaba mucho con él.

Entonces dijo Mayra, le dijo a mi tía y a mi papá: “quiero decirles algo, quiero que sepan que hablar de esta persona para mí es muy difícil, me lastima y me incomoda y no quiero que vuelvan a hablar de esta persona frente a mí y frente a las demás”

Me gustaría hablarlo con ellas, no sé, en algún momento con mis primas, con mi hermana, este de... llegar a un punto en dónde mira: “quiero compartirte este proceso que yo estaba tratando desde hace mucho pero justo un tema especial nunca me... nunca me acababa de convencer” entonces no sé, estoy muy segura que podrían sentirse identificadas.

creo que esta generación es distinta ¿sabes? Hay mucho movimiento en Juchitán últimamente también, hay grupos organizados de mujeres, feministas, chicas que hablan; incluso algo que yo nunca me había

por qué no dejan entrar a las velas de mayo a las muxes, ellas tienen su propia vela. llamamos, como que un chingo de circunstancias nos orillan a callar, a no decir nada, como a vivir nomas [sic] una misma

Que algo que para ti es algo de lo más doloroso no te puedan escuchar, no te puedan acompañar ¿no? ¿cómo puedo decir que fue un abuso? Pensaba, si en ciertos momentos sentí placer [...] yo no sé si en algún momento fui consciente y yo dije que sí porque quería o callé porque quería, porque nunca es que hubiera dicho que sí o qué pasó.

me ponía muy mal porque sentía que... no validaba que eso era un abuso. O sea, si estaba consciente de cómo se generó ciertas situaciones, de cómo me calló de cómo me... manipuló. Pero también estaba consciente de ese tipo de situaciones, porque ahí también hay veces en donde recuerdo situaciones en las cuales sentí mucho miedo y recuerdo esa situación en donde también sentí placer.

imaginado que hubiera llegado a pasar fue el me too en el Istmo de Tehuantepec ¿no? O sea, es algo que impacta porque lo tuvimos tan normalizado que hablar sobre eso es como... o sea, nunca me lo hubiera imaginado mucha colectividad en estas nuevas generaciones, hay muchas ganas de sentar y hablar y compartirse y estar sabes antes también como en todos lados había mucha rivalidad y ahorita yo veo ahorita más abrazada al menos en la comunidad de mujeres en Juchitán.

veo a muchas mujeres de esta generación, muy organizadas, muy compartidas, muy ... y ese es un tema que tocas. [...] ahora veo marchas, veo muchas chicas marchando y eso es muy nuevo. [...] hay mucha organización [...]