

Antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur

De las pioneras a las feministas
insurgentes y activistas

Marisa G. Ruiz Trejo





Escuchar es también
una forma de tejer
la memoria
y el compromiso.

Las mujeres
piensan desde el sur
y desde allí
transforman
desde la alegría
y la resistencia.



Antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur

De las pioneras a las feministas insurgentes y activistas

Ruiz Trejo, Marisa G.

Antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur: de las pioneras a las feministas insurgentes y activistas / Marisa G. Ruiz Trejo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2026.

701 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN CLACSO: 978-631-308-332-9

ISBN UNACH: 978-607-561-421-2

1. Antropología. 2. Mujeres. 3. Feminismo. I. Título.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Antropología / Género/ Feminismos / Pensamiento Crítico /
Memoria / América Latina

Diseño de tapa: CLACSO

Diseño interior: Luis Adrián Maza Trujillo. UNACH

Diseño de Ilustración: "Licha Matita" Alicia García Sánchez

Antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur

De las pioneras a las feministas insurgentes y activistas

Marisa G. Ruiz Trejo





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual



Librería

Latinoamericana
y Caribeña de

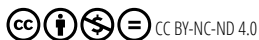
Ciencias Sociales

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

ISBN CLACSO: 978-631-308-332-9

ISBN UNACH: 978-607-561-421-2



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Universidad Autónoma de Chiapas

Boulevard Belisario Domínguez km 1081 sin número, Terán, C.P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; México.

Esta publicación fue evaluada por pares académicos, mediante un proceso a doble ciego.

La Universidad Autónoma de Chiapas forma parte la Red Nacional de Editoriales Universitarias y Académicas de México, Altexto y ambas instituciones son parte de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe, EULAC.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Contenido

Introducción	17
El proyecto de la “antropología de la antropología”	25
Investigación antropológica desde el Sur	28
Antropología feminista: entre investigación, teoría y activismo	34
Singularidad de la investigación antropológica feminista en Centroamérica y el Caribe.....	37
Pioneras, feministas insurgentes y activistas.....	39
Aportes de las iniciadoras en antropología en América Latina y en los márgenes de Estados Unidos.....	41
De los orígenes de la antropología imperial-colonial a las perspectivas críticas desde dentro	45
Tender puentes entre la academia y la sociedad.....	47
Cuerpo y emociones en los procesos investigativos.....	49
Feminismos frente a la universalización de las mujeres	50
Capítulos entramados sobre mujeres y feministas en antropología	52

PARTE I

Genealogías de las pioneras a las feministas insurgentes y activistas

Aproximaciones a la antropología de las antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur	65
Entretejidos de la investigación.....	72
Estudios críticos feministas de las ciencias.....	75
Diálogos y tensiones de las teorías y prácticas feministas (siglo XX y XXI)	77
De las universidades y las calles al escritorio	79
La entrevista como representación de sí mismas y la escritura científica como encuadre	83
La investigación feminista sobre “etnógrafas etnografiadas”	85
Herramientas para escribir: entrevistas en profundidad	87
Emociones en “antropología de la antropología”	88

Devolución/revolución y uso de resultados	90
Equívocas como parte de la “epistemología del fuera de campo”	91

PARTE II

Aportes de las pioneras en antropología

June Nash: memorias personales y de campo de una antropóloga marxista y feminista..... 95

Introducción.....	95
Infancia, formación y el lugar de las mujeres: “yo era la ayudante... hasta que hice mi propio trabajo”	99
Primeros viajes: Guatemala, frontera porosa y geografía del trabajo (1952).....	103
Amatenango, Chiapas, Bolivia y la etnografía.....	104
La llegada al feminismo fue algo natural	108
Ética del trabajo de campo: activismo, retribución y escritura de notas.....	109
Educación y control cultural	110
Tradiciones antropológicas, indigenismo, lenguas y asimilación	111
Cambios personales y genealogías	112
Redes feministas transnacionales: Helen Safa y la circulación desigual de la teoría	113
Violencias políticas, guerra y desapariciones: “me dieron ganas de rendirme”	114
Debates generacionales y tensiones teóricas: marxismo-feminismo, cuerpo y sexualidad.....	115
De la “intervención” a la investigación acción-participativa	116
Entre nombrarse feminista y mantener abierto el campo de interés ..	117
Antropología feminista y diversidad de agendas.....	119
Primer viaje a México y el “Proyecto Chicago”	120
Conciencia de clase y trabajo	122
Llegada a Chiapas: lugares y vida cotidiana en Amatenango	123

Jane Collier: del proyecto Harvard a la crítica sobre la universalización de las mujeres..... 131

Introducción.....	131
Infancia, familia y formación temprana.....	133
Adolescencia, lecturas y vocación científica.....	136
Formación universitaria y llegada a Chiapas.....	138
Feminismo, docencia y redes intelectuales.....	139
Debates teóricos y giro crítico.....	141
Carrera académica, maternidad y desigualdad institucional.....	146
Contexto político y activismo.....	146
El proyecto Harvard-Chiapas y la formación en trabajo de campo.....	147
Biografía intelectual breve revisada por Jane F. Collier.....	151

Louise Lamphere: de alumna de Evon Vogt a antropóloga feminista de Harvard en los campos navajo..... 157

Introducción.....	157
Primeros años (St. Louis-Denver, 1940-1958).....	160
El proyecto Harvard en Chiapas y Evon Vogt (1958-1965).....	163
Política, feminismo y debates sobre proyectos, poder y colaboración (Brown-Chiapas, 1966-en adelante).....	168
Adolescencia, Stanford, sociología y el “puerto” hacia la antropología (1958-1962).....	175

Faye Harrison: antropóloga negra antirracista, del puerto atlántico a la universidad y a las protestas..... 193

Introducción.....	193
Norfolk, el puerto y el mundo.....	198
Brown, 1970: universidad, cambios sociales y “nuevo currículo”.....	201
Ser estudiante negra: segregación, excelencia educativa y acción afirmativa.....	204
Activismo, feminismos, Inglaterra y genealogías intelectuales.....	211

María Eugenia Bozzoli: tejer la antropología desde Costa Rica..... 231

Introducción.....	231
Orígenes familiares, infancia y primeras experiencias sociales.....	235
Familia, movilidad y el telón político del país.....	235

Del Colegio de Señoritas a la antropología: formación, lecturas y redes...	245
Trabajo de campo, carrera en la UCR y balance de una vida académica.....	254
Diana López Sotomayor: entre centrales y vitrinas, una pionera en la arqueología en Puerto Rico	265

Introducción.....	265
Orígenes y memoria.....	267
“Soy una mujer cagüena” en el paisaje.....	268
Vocación y aventura: del cine a la ENAH	269
ENAH, 68 y maestros: entre paradigmas y militancias	272
Lecciones de campo: del marxismo al feminismo, museos, docencia y rupturas.....	276

Mercedes Olivera: orígenes de la antropología feminista en Chiapas ... 289

Introducción.....	289
Identidad, infancia y primeras rebeldías	292
Militancia, rupturas y formación política	294
Antropología, feminismo y trabajo con mujeres indígenas.....	297
Vida personal, preocupaciones actuales y horizonte de deseo.....	300

PARTE III

Hacer investigación en contextos de genocidio y guerra

Marta Casaús: entre oligarquía, exilio y conciencia crítica del racismo 309

Introducción.....	309
Orígenes en la familia de la oligarquía Guatemala.....	313
Ires y venires entre España y Guatemala	316
Influencia del pensamiento anticolonial	324

Yolanda Aguilar Urizar: sanación en la trayectoria de una antropóloga feminista holística

327

Introducción.....	327
Trayectoria política y genealogías feministas: del activismo al pensamiento propio.....	330
Memoria histórica, violencia sexual y metodologías de sanación.....	331

Feminismo holístico, cuerpo y sexualidad: hacia una propuesta política integradora.....	336
Emociones, memoria, justicia y horizontes de transformación.....	338
Walda Barrios: feminismo socialista, justicia y antropología	345
Introducción	345
Trayectorias, herencias y autoidentificación.....	348
Feminismo, investigación y cuerpo en el campo.....	349
Horizontes de esperanza	355
Clara Arenas: investigar en contextos de violencia en Guatemala	359
Introducción.....	359
Primeros acercamientos a la investigación.....	362
Cuerpo, violencia y emociones en la práctica investigativa.....	364
Investigación, incertidumbre y encuentro de saberes.....	366
La justicia con potencia histórica.....	367
Ruth Piedrasanta: vivir en campo, memoria, exilio y oficio antropológico	371
Introducción.....	371
Orígenes, infancia y primeras marcas: Guatemala–Huehuetenango–México (1958)	375
ENAH, formación “mezclada” y el descubrimiento del campo: Ixmiquilpan y Oaxaca (1975).....	381
Oficio, aprendizajes y costos: género, campo, universidad, exilio y regreso.....	387
Francia, los chuj, AVANCSO y la pregunta metodológica: “vida en espera”, fuera de campo y oficio antropológico	398

PARTE IV.

De la investigación-acción a los feminismos insurgentes

Martha Patricia Castañeda Salgado: pensar y acompañar como antropóloga transformadora.....	417
Introducción.....	417
Vocación, formación y encuentro con el feminismo.....	419

Inicios de la investigación con mujeres nahuas y totonacas	421
Maestras de la academia y de la vida	425
Xochitl Leyva: entre puertos, selva y asambleas, antropóloga en rebeldía	431
Introducción.....	431
Antropóloga rebelde.....	434
Niñez, “sueños” y realidades	436
Adolescencia, memorias y el quiebre de 1994.....	437
Un momento difícil: prácticas descolonizadoras y contradicciones ...	439
Música para acompañar la investigación	442
“Ser antropóloga” y “feminista descalza”	443
La no-neutralidad en tiempos de guerra de alta intensidad	446
Cuerpo y espacios de las mujeres: aprendizaje de la escucha.....	448
Preocupaciones actuales y deseo de futuro.....	450
Cierre	453
Rosalva Aída Hernández Castillo: descolonizar la antropología feminista ...	455
Introducción.....	455
Trayectorias, fronteras y primeros cruces entre periodismo y antropología.....	458
La otra frontera: historia oral, gráfica y crítica editorial.....	460
Fronteras vividas, parentescos y violencia estructural.....	460
Violencia, guerra y ética de la investigación antropológica	461
Descolonizar el feminismo desde la práctica	464
Mujeres encarceladas, escritura colectiva y autorrepresentación.....	471
Cierre desde la memoria y los afectos.....	474

PARTE V.

Cartógrafas de la desigualdad y de la raza

Arlene Davila: una conversación sobre diásporas, barrios y saberes	477
Introducción.....	477
Identidades en movimiento: del campo puertorriqueño a la diáspora.....	480
Estudiar antropología como puertorriqueña y latina.....	482
Latinxs Project en la Universidad de Nueva York.....	490

Pamela Calla: constelaciones feministas, descolonización y política de la memoria minera 495

Introducción.....	495
Identidad, memoria minera y constelaciones feministas.....	500
Fragmentos, silencios y lenguas: la construcción de la voz.....	502
Racismo, Estado plurinacional y culturas del castigo	504
Etnografía, memoria y feminismo	512

PARTE VI.

Tejer la palabra, pensar desde el sur y actuar en los territorios

Irma Alicia Velásquez Nimatuj: investigadora crítica y antropóloga maya-k'ich'e 519

Introducción	519
Apertura de una vida en el mundo k'iche' de Quetzaltenango	522
Descubrir el racismo: escuela, lengua y “dos mundos”.....	523
La guerra en la vida cotidiana: miedo, control y estrategias de sobrevivencia	524
Estudiar siendo mujer indígena: negociar con la familia y abrir camino....	526
Viajar en guerra: ocultar la identidad para sobrevivir.....	527
Periodismo, maternidad temprana y la búsqueda de profundidad	528
Antropología: entre crítica a lo colonial y uso estratégico para la lucha.....	532
Volver al traje, nombrar la discriminación y convertir el caso en lucha colectiva.....	534
Antropología feminista, etiquetas y compromiso	536
Antropología en los Estados Unidos y Guatemala: tensiones, traslados y límites.....	538

Emma Chirix: cuerpo, sexualidad y escritura, una antropóloga maya kaqchikel 541

Presentación y contexto del encuentro.....	544
Infancia, familia extensa y sueños tempranos	545
Cuerpo, emociones y procesos de investigación.....	546
Investigación como denuncia y pedagogía política.....	548

Justicia, patriarcados y luchas plurales.....	550
Feminismos, racismo y alianzas posibles.....	553
Sueños, dignidad y futuro.....	554
Aura Cumes: la visión de una antropóloga maya-kaqchiquel	557
Luchar contra todas las dominaciones	559
Trayectoria vital, incomodidades y líneas de investigación.....	559
Academia, conocimiento y prácticas de investigación.....	561
Referentes y apuesta por la vida	564
Victoria Tubin Sotz: lucha contra el racismo y resistencia epistémica en la experiencia	567
Introducción.....	567
El origen de la búsqueda.....	569
Cuerpo, racismo y violencia en la experiencia académica	571
Historia, dolor y memoria como motor de investigación	573
Justicia, feminismo y desafíos para una investigación transformadora...	578
Gladys Tzul Tzul: conocimiento comunal y luchas por la reproducción de la vida	585
Introducción.....	585
Comunidad de origen y formación de preguntas	588
Preguntas políticas y líneas de investigación.....	589
Academia, poder y construcción del conocimiento.....	590
Referentes e inteligencia comunal.....	592
 PARTE VII.	
Antropologías feministas activistas	
Diana Gómez Correal: violencia política y emociones en la construcción de paz en Colombia	597
Introducción.....	597
Identidades, sueños y primeras memorias.....	600
Memoria e historia para la vida	604
Investigar desde la experiencia vivida.....	606
El amor movilizador en familiares de personas desaparecidas.....	607

Bárbara Idalissee Abadía-Rexach: antropóloga cimarrona y afrofeminista.. 613

Introducción	613
Cartografías íntimas de la racialización.....	616
Formación académica y llegada a la antropología.....	619
Investigación, campo y obstáculos.....	620
Experiencia académica, racialización y antropología como sanación.....	623

PARTE VIII.

Hacer Ciencias Sociales desde el Sur

Breny Mendoza: pensar desde el Sur y tensiones con los feminismos occidentales 631

Introducción.....	631
Trayectoria vital, formación intelectual y búsqueda permanente	634
Infancia, identidad nustramericana y crítica a la producción de conocimiento.....	636
Feminismo, referentes, activismo y horizontes de esperanza.....	638

Ana Silvia Monzón: contribuciones al pensamiento feminista y crítico desde Guatemala 641

Introducción.....	641
Identidades y despertar feminista.....	644
Producción, circulación del conocimiento y comunicación feminista	646
Desafíos, sueños y horizontes del feminismo.....	650

PARTE IX.

Conocimiento crítico, teatro y transformación social

Petrona de la Cruz: lengua, teatro y resistencia indígena..... 655

Introducción.....	655
Infancia y luchas por el derecho a vivir y estudiar.....	658
El encuentro con el teatro: sanar, narrar y transformar	662

Teatro, representación y luchas contra el racismo y el machismo	664
Miradas sobre las mujeres de los pueblos originarios, el feminismo y el futuro.....	669
Alicia Pacas: pensamiento desde el movimiento revolucionario salvadoreño	673
Introducción.....	673
Despertar de la conciencia revolucionaria	675
Mujeres, guerra y transformación social	677
Memoria histórica y visibilización de las mujeres.....	678
Migración, organización y resistencias colectivas.....	679
Reflexiones finales.....	683
Bibliografía.....	689

Introducción

El título de este libro *Antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur: de las pioneras a las feministas insurgentes y activistas* condensa una postura analítica y política interseccional que recorre toda la obra. La noción *desde el Sur* se refiere a las antropologías y al pensamiento crítico, elaborados por mujeres y feministas diversas¹, desde posiciones tanto geopolíticas como epistémicas comprometidas y responsables, historicamente marginalizadas y desestabilizadoras de la producción de conocimiento hegemónica. Investigar y pensar desde el Sur constituye un acto de producción de conocimiento y de mediación cultural entre el mundo de la investigación científico-social y toda la tradición de pensamiento crítico y de activismo.

Este libro pretende honrar los esfuerzos históricos de distintas antropólogas y pensadoras críticas, que considero posicionadas desde el Sur, y documentar sus perspectivas teóricas y sus visiones del mundo en distintos campos. Así se incluyen las voces de veintiocho pensadoras, cuyas trayectorias, identidades, posicionamientos éticos y políticos han marcado su manera de hacer antropología y de

¹ Es importante separar “mujeres” y “feministas” porque no todas las antropólogas o pensadoras se identifican políticamente como feministas, ni desarrollan necesariamente perspectivas críticas sobre género, patriarcado o desigualdad. Del mismo modo, algunas personas feministas que han contribuido al campo antropológico no siempre se identifican como mujeres. Hacer esta distinción permite reconocer, por un lado, la histórica incorporación de las mujeres a la disciplina, en contextos frecuentemente marcados por exclusión y desigualdad, y, por otro, la construcción de una perspectiva feminista específica que cuestiona las formas androcéntricas, coloniales y heteronormativas de producción del conocimiento. Separar ambas categorías evita homogenizar trayectorias, posicionamientos políticos y apuestas epistemológicas diversas dentro de la antropología.

habitar el mundo. A través de encuentros, conversaciones y entrevistas que sostuve con todas ellas, se narran sus memorias personales, sus recuerdos de infancia y adolescencia, así como las experiencias y los momentos en que vivieron peligro o sintieron su cuerpo y su integridad particularmente expuestos.

Las preguntas de investigación de este trabajo fueron: ¿cómo se ha delineado el campo de los estudios antropológicos realizados por mujeres y feministas? ¿De qué manera las experiencias vitales de las antropólogas y pensadoras feministas han influido en la construcción de sus aportes teóricos, metodológicos y epistemológicos? ¿Cuáles han sido las contribuciones de las antropologías de las mujeres y feministas a la transformación de la disciplina antropológica? Las preguntas específicas fueron: ¿cuáles son las principales líneas de investigación desarrolladas por las antropologías de las mujeres, feministas y críticas? ¿Qué marcos conceptuales y categorías analíticas han sido elaborados desde estas corrientes antropológicas? ¿Cómo se relacionan las trayectorias vitales de las investigadoras con los contextos sociopolíticos en los que han trabajado y la producción de sus conocimientos? ¿Qué conceptos fundamentales han surgido de los estudios antropológicos feministas y cómo pueden sistematizarse para facilitar el acceso a distintas generaciones y campos de conocimiento?

El objetivo general de esta investigación fue analizar los procesos mediante los cuales se ha delineado el campo de los estudios antropológicos realizados por mujeres y feministas, al poner atención en sus experiencias vitales, sus aportes teóricos, metodológicos y epistemológicos, así como en su contribución a la transformación de la disciplina. En este sentido, los objetivos específicos implicaron: identificar y sistematizar las principales líneas de investigación, marcos conceptuales y categorías analíticas desarrolladas desde las antropologías de las mujeres, feministas y críticas. También se consideró indagar la relación entre las trayectorias vitales de las investigadoras, los contextos sociopolíticos en los que han trabajado y la producción de conocimiento. Asimismo, resultó indispensable

recuperar conceptos fundamentales de los estudios antropológicos, con el propósito de facilitar el acceso a la información para distintas generaciones y campos de conocimiento.

A lo largo de este trabajo, las antropólogas y pensadoras críticas narran cómo llegaron a la antropología, cuáles fueron sus primeras aproximaciones a trabajo de campo y la manera en que se acercaron a las personas de las comunidades o espacios en donde trabajaron. Las antropólogas relatan la ética que orientó sus prácticas y la actitud respetuosa que guió su relación con mujeres, hombres, personas no binarias, niñas y familias con quienes trabajaron. También resultó oportuno incluir su sentido de la justicia y de la memoria, así como algunas problemáticas por las que atravesaron durante sus vidas y sus investigaciones. Igualmente, este libro ofrece algunas recomendaciones que podrían ser muy útiles para las nuevas generaciones de antropólogas², y estudiantes de distintos campos disciplinarios.

Del mismo modo, las pensadoras críticas reunidas en este libro evocan las corrientes teóricas que marcaron su formación, las maneras en que registraron sus impresiones durante el trabajo de campo, los riesgos que enfrentaron, y los vínculos que construyeron con aquellas personas a quienes, en su momento, algunas nombraron como “informantes”, y en otros momentos como “colaboradores”, pero que con frecuencia se convirtieron en amistades, complicidades y lazos duraderos.

² El uso de “antropólogas” en femenino responde a una decisión política, epistemológica y lingüística orientada a visibilizar la histórica participación de las mujeres en una disciplina construida desde parámetros androcéntricos. Sin embargo, el término no se limita exclusivamente a mujeres cisgénero, sino que puede funcionar como una categoría amplia y crítica que abarca a otras subjetividades y corporalidades disidentes que han cuestionado las formas hegemónicas de producción del conocimiento antropológico. En este sentido, “antropólogas” se emplea como una apuesta por desplazar el universal masculino y abrir un espacio de enunciación para personas feminizadas, de pueblos originarios, afrodescendientes, trans, no binarias y otras identidades históricamente marginalizadas dentro de la academia. Así, el femenino opera como una estrategia de interpelación crítica y de ampliación del sujeto político y epistémico de la antropología.

A varias de las antropólogas y pensadoras críticas que participaron en esta investigación, sus padres no les permitían estudiar, debido a que crecieron en una época en la que frecuentemente muchas familias consideraban que las mujeres debían permanecer en el hogar, dedicadas a las labores domésticas y de cuidado; por ello, acceder a la educación representó un gran desafío. Otras enfrentaron estigmatización e incluso despidos por identificarse como feministas, además de la persistente escasez de plazas académicas.

El Sur incluye una región imaginada, más allá de los límites de los estado-nación, en donde encontramos: desde aquellas pioneras, nacidas y formadas en Estados Unidos, con trabajo de campo en México y otras partes de América Latina, hasta las fundadoras, nacidas y formadas en México, cuyos trabajos de investigación y activismos se han desarrollado en distintos países de la región. También están incluidas algunas iniciadoras que nacieron en América Latina y el Caribe, pero que cruzaron fronteras para formarse académicamente en Estados Unidos.

Este libro muestra cómo, de manera paulatina y tardía, las mujeres de distintos pueblos originarios comenzaron a ser reconocidas como productoras de conocimiento; así como las prácticas de racismo y sexismo a las que tuvieron que enfrentarse, pero también las estrategias que utilizaron para poder salir adelante.

El trabajo a continuación presentado, recupera las trayectorias de antropólogas y pensadoras críticas que han trabajado sobre Chiapas, Centroamérica, o que, de distintas maneras, han estado vinculadas con la región de América Latina y el Caribe. Entre ellas se encuentran: feministas marxistas, socialistas, anarquistas, obreristas-mineras, exrevolucionarias y antirracistas; mujeres mayas, líderes comunitarias, negras-cimarronas, sobrevivientes de violencia, feministas descoloniales, así como intelectuales puertorriqueñas,

*nuyorriqueñas*³ o *diasporriqueñas*⁴, y también aquellas que se reconocen en perspectivas holísticas.

Sus formas de hacer antropología e investigación son igualmente diversas: están quienes realizaron trabajo de campo en los marcos más tradicionales, y otras que han creado metodologías propias, experimentales y sensibles, capaces de abrir otros lenguajes de conocimiento. Algunas reparten cartas del tarot en sus clases o llevan semillas como parte de sus prácticas pedagógicas y de investigación. Varias han caminado a pie por zonas selváticas o montañosas en terrenos irregulares, y otras han elegido los edificios, los centros comerciales y las ciudades para realizar su trabajo de campo etnográfico.

A algunas les tocó vivir directamente violencia, represión y terror por el contexto político en donde realizaron sus investigaciones y sus luchas políticas. Otras tuvieron experiencias de racismo, ejercido por parte de autoridades institucionales. Varias sufrieron porque la represión estatal o paramilitar afectó a sus familiares o vecinos. Otras no se enfrentaron tan frecuentemente a situaciones de violencia en las comunidades en donde realizaron su trabajo de campo, sino con colegas de sus universidades, o con sus propios esposos.

Varias de ellas han acompañado a víctimas de acoso sexual, violación o violencia de género, tanto en las universidades, comunidades, y otros espacios. Y otras más, se han enfrentado a violencias exacerbadas, como persecución y asesinatos de sus colegas, lo que las ha obligado a exiliarse en distintos momentos de sus trayectorias.

A lo largo del libro, se pueden encontrar menciones a los grandes referentes de la antropología social y cultural, pero también nombres de antropólogos más locales y menos conocidos que realizaron investigación en distintos países de América Latina y el Caribe. En ciertos momentos también se pueden revisar definiciones que las

³ *Nuyorriqueñas* se refiere a una identidad de puertorriqueños que viven en la ciudad de Nueva York.

⁴ *Diasporriqueños* se refiere a una identidad que aglutina la diáspora puertorriqueña.

antropólogas tienen del quehacer de la antropología, no únicamente vinculadas a la docencia y a la investigación, sino a prácticas más amplias de acción social y cívica.

Algunas se identifican desde los feminismos, pero otras no se sienten cómodas con una sola etiqueta, ya que consideran que elegir una sola es limitar las posibilidades de análisis y de transformación social. La realidad requiere de múltiples perspectivas para entender su complejidad, así como para generar cambios sociales. Otras confesaron no tener tanta conciencia de las barreras y obstáculos que enfrentaron como mujeres en el campo de la antropología, ya que consideraban que tenían salarios y obligaciones aparentemente similares. Después de las entrevistas, algunas de ellas expresaron ser más conscientes de lo que, incluso en países aparentemente más democráticos, las mujeres habían vivido al asumir mayores cargas, tanto en el trabajo doméstico como en el de cuidados de las niñas y personas mayores. Al mismo tiempo, las antropólogas mayas y afrodescendientes, no siempre se han identificado como feministas debido a los sesgos etnocéntricos de las corrientes feministas hegemónicas, pero sus trabajos son fundamentales para el pensamiento crítico.

A lo largo del libro, las mujeres entrevistadas narran cómo hicieron para salir adelante en medio de sociedades antropológicas fuertemente marcadas por el androcentrismo, cómo enfrentaron el machismo en sus propias familias o cómo fueron ayudadas por ellas para poder estudiar y tener una formación en tiempos en los que aún había pocas mujeres en las aulas de las carreras de ciencias sociales, antropología, y, en general, en las universidades. Las antropólogas afro-feministas o las antropólogas mayas exponen también frecuentemente las dificultades y limitaciones enfrentadas, al ser parte de las primeras generaciones en sus familias en acceder a estudios de grado y posgrado.

En este libro se reúnen pensadoras críticas cuyas trayectorias abarcan una amplia diversidad de problemáticas, enfoques y contextos. Entre ellas se encuentran June Nash, antropóloga marxista

estadounidense e integrante del proyecto etnográfico “Man in Nature”, impulsado por la Universidad de Chicago en Chiapas desde la década de 1950, quien estudió los cambios culturales en Amatenango, en los Altos de Chiapas; Jane Collier, antropóloga feminista estadounidense, vinculada al proyecto Harvard-Chiapas, quien investigó los sistemas de parentesco tsotsil en Zinacantán y el derecho consuetudinario desde una perspectiva de género; y Louise Lamphere, pionera de la antropología feminista y exalumna de Evon Vogt, quien analizó las relaciones de cooperación y parentesco en comunidades Navajo.

Asimismo, se abordan la economía política y las diásporas a partir de los trabajos de Faye Harrison, antropóloga feminista afroamericana, y Arlene Dávila, antropóloga feminista puertorriqueña; los rituales de nacimiento y muerte, así como las tradiciones de las comunidades bribis, documentados por María Eugenia Bozzoli, pionera de la antropología en Costa Rica; y el patrimonio tangible y los murales de Cacaxtla, estudiados por Diana López Sotomayor, reconocida como la primera arqueóloga de Puerto Rico.

El libro entretiene trayectorias de pensadoras críticas y comprometidas con la denuncia del racismo, el patriarcado y las violencias estructurales en distintas partes de América Latina. Reúne los aportes de Mercedes Olivera, antropóloga feminista marxista, quien se enfocó en la explotación laboral de mujeres de distintos pueblos originarios; los análisis sobre el racismo de las oligarquías y el genocidio en Guatemala, desarrollados por Marta Casaús, historiadora y socióloga gramsciana; las vivencias e investigaciones de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, antropóloga maya k'iche', así como de Victoria Tubin, socióloga maya kaqchikel. Asimismo, se incluyen investigaciones sobre la violencia sexual y los procesos de sanación desarrolladas por Yolanda Aguilar, antropóloga feminista holística y fundadora del centro Q'anil en Guatemala, y Walda Barrios, antropóloga y socióloga feminista socialista.

También forma parte de este volumen, la experiencia de Clara Arenas, antropóloga y economista crítica, quien desde AVANCSO, un centro de investigación independiente de Guatemala, ha trabajado

el desplazamiento interno y la economía campesina; los estudios sobre las comunidades chuj desde el periodo liberal hasta el desplazamiento provocado por el conflicto armado interno, documentados por Ruth Piedrasanta; y las epistemologías, teorías y metodologías feministas desarrolladas por Martha Patricia Castañeda Salgado, antropóloga feminista mexicana.

De igual forma, se incorporan las experiencias vitales de antropólogas como Xochitl Leyva, antropóloga y trabajadora de las Ciencias Sociales, dedicada al acompañamiento de las comunidades zapatas; Rosalva Aída Hernández Castillo, antropóloga feminista decolonial, y Diana Gómez Correal, antropóloga feminista colombiana, quienes han trabajado con los familiares de personas desaparecidas en México y Colombia. También destacan los aportes de Aura Cumes, antropóloga kaqchikel, sobre colonialismo y patriarcado; de Pamela Calla, antropóloga feminista boliviana, Breny Mendoza, socióloga hondureña, y Ana Silvia Monzón, socióloga feminista guatemalteca, en torno a los feminismos desde el sur. También se presentan las vivencias de Emma Chirix, antropóloga maya kaqchikel, enfocada en las nociones sobre cuerpo y sexualidad de las mujeres mayas; Bárbara Idalissee Abadía-Rexach, antropóloga feminista cimarroña, sobre racialización y expresiones afrocaribeñas en Puerto Rico; y Gladys Tzul Tzul, socióloga maya k'iche', en los sistemas de gobierno comunal.

Finalmente, se incluyen aportes sobre teatro indígena de Petrona de la Cruz, dramaturga y actriz tsotsil, así como la trayectoria de Alicia Pacas, exrevolucionaria salvadoreña e integrante del Sindicato de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados (SINTRAHOCU).

En esta investigación, de tipo cualitativa, etnográfica, exploratoria, histórica y longitudinal con perspectiva feminista, se recurrió a la combinación de múltiples análisis que reflejan la complejidad del estudio al ir más allá de simplemente seleccionar a algunas investigadoras, antropólogas o pensadoras críticas. Se trata de destacar su importancia con base en una visión holística y crítica, para

comprender y analizar sus aportes y valorar su legado científico y social, más allá de querer encontrar conclusiones rígidas.

El proyecto de la “antropología de la antropología”

La antropología es una disciplina que, de acuerdo con Mercedes Olivera (2019), implica el análisis de la realidad y nos coloca ante un compromiso político que le da sentido a nuestra vida y a nuestro trabajo. La antropología es “un sistema de conocimientos útil para entender la realidad y promover la construcción de un mundo que nos libere de la miseria, del miedo a la extinción de los Estados, que detenga la homogeneización de las culturas, la destrucción de la naturaleza” (Olivera, 2019, p. 723), entre otras cuestiones.

Además, para Olivera (2019), existen “dos tipos de profesionales en antropología”, quienes “trabajan para el sistema, en las instituciones gubernamentales, en el ejército, en los proyectos sociales de desarrollo, en las empresas transnacionales de financiamiento, de maquila, de turismo, de comunicaciones, en las universidades y tecnológicos, ayudando a la capacitación de los técnicos y administradores que se doblegan a los intereses de dominación del sistema y de una integración global” (2019, p. 727-728).

La segunda opción señalada por Olivera (2019), más en la línea de las autoras entrevistadas en este libro, es “construirnos como antropólogos [y antropólogas] consecuentes con la realidad que vivimos, políticamente comprometidos con los excluidos y explotados por el sistema (los pobres del tercer mundo y de las megápolis, los campesinos, las mujeres, las víctimas de la deuda, etc.)” (2019, p. 728).

De acuerdo con la misma autora, ser antropólogas y antropólogos consecuentes implica un compromiso con: 1) una antropología participativa que reconoce a los pueblos como sujetos colectivos, al promover su autodeterminación, justicia e igualdad mediante nuevas formas de investigación y acción; 2) análisis crítico de procesos macro (económicos, políticos y sociales) y sus impactos, al aportar

herramientas para la toma de decisiones de los nuevos sujetos políticos, así como 3) trabajo conjunto con organizaciones indígenas y populares para fortalecer identidades, construir democracias incluyentes y formar capacidades teóricas y metodológicas orientadas a la defensa de derechos y utopías (Olivera, 2019).

Por otro lado, el “Sur” al que alude esta obra no se entiende como una categoría estrictamente geográfica ni como una entidad homogénea, sino como una construcción histórico-política y epistemológica en disputa. Las “Epistemologías del Sur” (Sousa Santos, 2009), tradicionalmente androcéntricas, han dado escasa visibilización a la producción de las mujeres y feministas en su interior y han reproducido prácticas de homogenización del sujeto del sur, que usualmente se piensa en masculino.

En cambio, este libro recupera la epistemologías abigarradas y *ch’ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) y las llamadas “antropologías del sur” (Krotz, 1993; Clarac, Mejías, y Albarrán, 2016). La mayoría de las antropólogas y pensadoras mencionadas en este libro pueden entenderse como parte de lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) conceptualiza como “comunalidad de comunales”, ya que:

tienen un pie en la universidad y otro fuera de ella, y sus prácticas se fundan en lo cotidiano: ir dialogando poco a poco, tejiendo redes, habitando fragmentos, formando ese nosotros [nosotras/nosotrxs] inclusivo que es también una ‘comunalidad de comunales’ (en aymara jiwasa, singular y plural a la vez). Ser pensadorxs teóricxs pero a la vez activistas y activadorxs de movidas de pensamiento, de proyectos de autonomía y autogestión y de realizaciones culturales que ocurren por fuera del estado y por fuera del mercado, es un riesgo y una promesa (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 22).

Por otra parte, el concepto de “antropologías del Sur” (Krotz, 1993) se refiere a un momento en la historia de la disciplina en el que “este

Sur, tradicionalmente el hábitat principal de los objetos de estudio de la ciencia antropológica, se arraigó en la antropología y cobró vida propia” (1993, p. 6). Krotz (1993) identificó que, en el último cuarto de siglo XX, en muchas partes de lo que se comprende como “del Sur”, se establecieron distintas instituciones académicas, congresos periódicos, museos, revistas especializadas, asociaciones profesionales, proyectos editoriales, programas de investigación, y programas de licenciatura y posgrado en antropología lo que dio lugar, al menos, a cuatro puntos críticos de las antropologías del Sur: a) estudios y estudiosos ciudadanos del mismo país; b) conceptualizaciones de ciencia y ciencia social; c) alteridades diferentes, así como, d) la búsqueda de antecesores propios.

Asimismo, el concepto de “antropologías del sur” también se ha desarrollado a partir de congresos, redes y memorias en distintas partes de América Latina, al articular las diversas posicionalidades de antropólogos y antropólogas del sur “dedicados a reflexionar, a estudiar nuestros países del sur y, especialmente, a pensar-nos desde el sur viviendo en el sur” (Mejías, 2021, p. 13). Más que una categoría geográfica, este concepto despliega un horizonte analítico y político amplio que remite a múltiples dimensiones del “sur”:

Cuando pronunciamos “sur” lo vocalizamos desde todas las interpretaciones imaginadas por usted: sur como espacio, sur como tiempo, sur como enfoque, sur como dimensión, sur como geopolítica de un sistema-mundo, sur epistemológico, sur político, sur ético, sur erótico, sur terrenal, sur práctico, sur global, sur glocal, sur emocional, sur como disparador de identidades complejas, sur sociodiverso... sur ontológico (Mejías, 2021, p. 13).

Nombrarse como antropólogos y antropólogas del sur ha implicado imaginarse como “un sujeto bajo la lupa de la *otredad*, esa alteridad que se ha establecido como el ombligo epistemológico

de las antropologías del norte, su sentido común disciplinario; a veces asumimos esos preceptos epistemológicos noratlánticos sin reflexionar sobre nuestra praxis situada, que redimensiona todo” (Mejías, 2021, p. 14).

En este libro se hace referencia a *antropólogas y pensadoras críticas desde el sur* en el sentido de productoras de conocimiento situado, encarnado, responsable y comprometido en contextos marcados por el colonialismo, la colonialidad y los sistemas patriarcales y cuyas elaboraciones, prácticas y orientaciones han contribuido a cuestionar las jerarquías globales de saber, poder y género. Su cercanía, complicidad, compromiso social y empatía con las personas y comunidades con quienes han trabajado las han hecho desarrollar perspectivas feministas, decoloniales, comunitarias e interseccionales que desbordan los marcos euro/noreurocéntricos de la antropología, las humanidades y las ciencias sociales en general.

Así, el *conocimiento desde el Sur* no se entiende como una entidad geográfica dentro de los marcos del estado-nación, sino como un espacio relacional que articula América Latina, el Caribe y las experiencias de producción intelectual situadas en los márgenes de los Estados Unidos, incluyendo las diásporas y movilidades, donde las trayectorias de las antropólogas y pensadoras críticas revelan formas específicas de producir conocimiento en contextos atravesados por desigualdades, violencias y luchas por la justicia.

Investigación antropológica desde el Sur

La “antropología de la antropología” ha tomado diversas formas (Olivera, 1969; Grupo Ahhal, 2007; Guber, 2010; Díaz Crovetto, 2011). En México, Mercedes Olivera (2012; 2019 [1969]; 2019 [1978]; 2019 [1999]) utilizó de manera precursora las herramientas de la antropología para reflexionar sobre la propia investigación antropológica y denunciar lógicas dominantes de poder ejercidas dentro de la propia

disciplina, tales como el “indigenismo”, política y actitud oficial de un momento particular que le tocó vivir.

De acuerdo con Olivera (1969), el indigenismo fue “una antropología aplicada colonialista, y la antropología misma un mecanismo más de manipulación colonial” (1969, 90). Olivera (1969) denunció que en su época “la antropología cambia[ba] de colonialista a antropología clasista” (1969, p. 90) y “la antropología social aplicada” se utilizaba “para solucionar los problemas del grupo del poder y manipular a las masas proletarias” (1969, p. 90). Para esta misma autora, se trataba de “una antropología clasista aplicada” (1969, p. 90).

Por ello, propuso la posibilidad de otro tipo de antropología, una antropología crítica, política, y activista:

¿Hay la posibilidad de otro tipo de antropología? Creo que sí: una antropología crítica, política, pero no en el sentido de estar afiliada a una u otra tendencia filosófica de un grupo determinado, esté o no en el poder, ya que sería un tipo de antropología coludida siempre con una situación dada. Al proponer esto en ninguna forma se pide una ciencia “pura”, no ligada como ciencia a principios teóricos propios de una corriente filosófica o política, sino que es necesario poner a prueba incluso nuestras propias ideas y creencias en cada paso, y procurar ir, con los mecanismos de análisis específicos de nuestra corriente de pensamiento, más allá de nuestro sistema social (Olivera, 1969, pp. 90-91).

Asimismo, el proyecto liderado por Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa (2012) implicó la aplicación de la “vigilancia epistemológica” para discutir temas tan controversiales como el etno o culturocentrismo. Para estos autores, una “antropología de la antropología” la “realiza cualquier antropólogo/a cuando examina el proceso de generación de conocimiento que piensa llevar a cabo, está realizando o ha llevado a cierto término” (Krotz y de Teresa, 2012, p. 12).

Al mismo tiempo, para Krotz y de Teresa (2012), esta noción “puede significar la revisión del estado (presente y pasado) de una antropología (de la antropología como disciplina mundial, de la antropología de un país, región o institución) hecha, ante todo, con el instrumental teórico y metodológico propio de la antropología” (2012, p. 13). Según Krotz y de Teresa (2012), “una antropología de la antropología es una tarea colectiva, con la participación de especialistas en las diferentes subdisciplinas de la antropología” (2012, p. 13). El trabajo de Krotz y de Teresa (2012) se centró en analizar: las temáticas principales, los subgrupos y los subproyectos; las historias de las instituciones y programas; las temáticas clave; los estudios sobre el estudiantado de antropología; los estudios sobre tesis y tesis de antropología; los estudios sobre egresados de antropología y mundo laboral; así como los estudios sobre el trabajo de campo y su enseñanza.

Según Krotz y de Teresa (2012), la antropología mexicana tuvo sus orígenes entre 1885 y 1938 y estuvo ligada a la institucionalización del Museo Nacional de Antropología como espacio para la investigación y la docencia en donde diferentes corrientes que influyeron en la formación disciplinaria procedieron de la convivencia entre profesionistas extranjeros y nacionales. Con el respaldo de los gobiernos de México, Alemania y Francia, y el apoyo de las universidades de Columbia University, Harvard University y University of Pennsylvania, en septiembre de 1910 el Museo Nacional fue designado como sede oficial de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (Krotz y de Teresa, 2012).

La política indigenista de la década de 1920 se enfocó principalmente en la educación y en las Misiones Culturales, impulsadas desde la Secretaría de Educación Pública (SEP), bajo la conducción de José Vasconcelos (1882–1959) y, posteriormente, de Moisés Sáenz (1888–1941) (Krotz y de Teresa, 2012). La formación disciplinaria se desarrolló entre 1915 y 1938; en este último año, la enseñanza de la antropología se trasladó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y se creó la Escuela de

Ciencias Sociales en el Departamento de Antropología Biológica del Instituto Politécnico Nacional, institución fundada en 1936 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (Krotz y de Teresa, 2012).

Las primeras generaciones de antropólogos sociales y físicos estuvieron conformadas mayoritariamente por varones, incluidos refugiados de la Guerra Civil Española, quienes sentaron las bases de la disciplina en México. Este proceso convirtió al país en un espacio clave de formación para diversas generaciones de antropólogos y antropólogas de América Latina y el Caribe, como se apreciará a lo largo de este libro. En 1939 se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que desempeñó un papel central en la formación de la disciplina a través de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus primeras generaciones de egresados estuvieron conformadas mayoritariamente por varones, estrechamente vinculados con la lógica indigenista, corriente socioantropológica predominante en la época.

En 1936 se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), el cual, entre diversas iniciativas, impulsó la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, celebrado en Pátzcuaro. Este encuentro derivó en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano en 1942. Posteriormente, el 10 de noviembre de 1948 se estableció el Instituto Nacional Indigenista (INI) como organismo descentralizado, en sustitución del DAAI, que desde 1941 mostraba un claro debilitamiento (Krotz y de Teresa, 2012). En esos años, predominó el culturalismo boasiano, centrado en la cultura como una totalidad homogénea. La ENAH se organizó en cuatro áreas: antropología física, etnología (incluida la antropología social), arqueología y lingüística. Bajo la influencia de Paul Kirchhoff, este enfoque se orientó hacia una tradición mesoamericanista de carácter historicista.

Los principios operativos del indigenismo fueron desarrollados por Gonzalo Aguirre Beltrán en su propuesta del “gobierno indígena” (1952) y posteriormente ampliados en *Regiones de refugio* (1967). Esta política se implementó mediante centros coordinadores, siendo el

primero inaugurado en 1951 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas (Krotz y de Teresa, 2012).

A partir de 1963 comenzó a cuestionarse la estrecha relación entre la antropología mexicana y el indigenismo, señalándose que el predominio del enfoque culturalista respondía a su afinidad con el nacionalismo estatal y el modelo desarrollista de las décadas de 1940 y 1950. Con la participación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el movimiento estudiantil de 1968, se abrió un proceso de crítica teórica y política que evidenció tanto la identificación entre antropología cultural e ideología nacionalista como el carácter anacrónico de su enseñanza. Esta crisis derivó en la ruptura institucional con la UNAM en 1971 y en la emergencia de una antropología crítica impulsada por figuras como Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco y Enrique Valencia, reconocidos como teóricos de la antropología crítica.

Un proceso distinto se dio en la Universidad Iberoamericana, donde en 1960 se fundó la Escuela de Antropología Social por jesuitas. En 1966, la Universidad Iberoamericana, con la conducción de Ángel Palerm, creó un posgrado en antropología social (maestría y doctorado) con un programa flexible. De ahí egresaron numerosos académicos que después conformaron instituciones como el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la UAM-I y El Colegio de Michoacán. La escuela impulsada por Ángel Palerm constituye una de las tradiciones científicas de la antropología mexicana contemporánea (Krotz y de Teresa, 2012).

Durante las décadas de 1960 y 1970, la antropología centró su atención en las problemáticas de marginación y colonialismo. En ese contexto, la antropología crítica, fuertemente influida por el marxismo, se consolidó como eje articulador de nuevas agendas de investigación, orientadas especialmente hacia los espacios urbanos. Como señalan Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa (2012), se transitó “de una enseñanza de la antropología en las aulas y el aprendizaje del marxismo en la clandestinidad, a un periodo en el que la enseñanza del materialismo histórico y la militancia política se convirtieron en

sus principales motores” (2012, p. 30). Durante las décadas de 1990 y 2000, la creación del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y las becas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) impulsaron un esquema de estímulos que reconfiguró los posgrados no únicamente como vía de formación, se convirtieron en estrategias para acceder al SNI y obtener ingresos complementarios (Pérez Castro, 2012).

En el caso de Chiapas, región donde varias de las antropólogas de este libro realizaron trabajo de campo, la antropología en sus orígenes estuvo caracterizada por la colaboración entre profesionales extranjeros y locales. Cecilia Alba (2012) desarrolló un estudio de “antropología de la antropología” sobre la creación y evolución del único programa de licenciatura en esta disciplina en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, vigente desde 1979. A partir de técnicas etnográficas, la autora analiza el programa institucional del que ella misma ha formado parte y pone en evidencia la subordinación de esta universidad a los poderes estatales. Asimismo, señala que la autonomía de los programas suele ser limitada en la práctica, al estar inscritos en estructuras administrativas altamente centralizadas (Alba, 2012).

Además, de acuerdo con lo que señala Alba (2012), la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, ha sido un espacio en el que se han generado diversos conflictos, de disputas ideológicas y de pugnas con las autoridades universitarias que ha oscilado entre: 1) el cambio de plan de estudios de la licenciatura de antropología en 1993; 2) la apertura inicial y el cierre posterior de la Maestría en Antropología Social (MAS) en el periodo de 1995-1998, y 3) la propuesta de creación de la Unidad de Estudios Antropológicos (UEA) en 1998, entre otros momentos importantes.

En esa línea, la “*antropología de las antropologías*” desde el Sur ha sido escasamente estudiada, y aún menos, la emergencia, mayor visibilidad y participación de las mujeres en las antropologías del mundo, por lo que este libro pretende sumarse a una reflexión muy particular sobre las características cognitivas de una ciencia desde

la perspectiva de las mujeres y feministas. Este libro profundiza en la conciencia metacognitiva sobre la formación antropológica y la importancia del trabajo de campo y la participación de investigadoras en la vida de otros grupos, así como lo que su observación participante ha implicado.

Una “antropología de las antropologías” desde el Sur puede entenderse como un proceso de conocimiento generado a partir de las experiencias de quienes hacen antropología sobre sus propias instituciones, programas, tesis, experiencias personales y colectivas para elaborar una visión de la historia del presente, pero también de otros futuros posibles para la disciplina. Para realizar una antropología de las experiencias de antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur es posible hacer uso de las herramientas conceptuales de la antropología política, de género, simbólica, entre otras, y, al mismo tiempo, analizar políticas de ciencia y educación superior y de equidad de género, a nivel nacional e internacional en distintos periodos.

Antropología feminista: entre investigación, teoría y activismo

El proyecto de la “antropología de la antropología” con una perspectiva feminista articula investigación, teoría y activismo como una vía para meta-analizar el desarrollo de este subcampo desde una perspectiva crítica. La antropología feminista, al poner en diálogo las nociones de género con la etnicidad, la sexualidad, la clase, el origen y la nación, se configura como un marco analítico complejo e interseccional (Curiel 1998; Figueredo, 2015; Viveros, 2016).

Con el propósito de acercar a las y los estudiantes a la historia de esta comunidad epistémica desde una perspectiva que privilegia las voces de las mujeres y feministas, este libro se concibe como una oportunidad para formular y abordar preguntas insuficientemente exploradas, fortalecer nuestra identidad como antropólogas feministas en un contexto disciplinar y global cada vez más conservador,

donde los derechos de las mujeres y de las comunidades LGBT+ enfrentan retrocesos significativos.

Además, la precarización y las enormes limitaciones producidas por las desigualdades económicas han acrecentado las enormes brechas de género, por lo que seleccionar en este libro las experiencias de mujeres y de feministas críticas constituye un acto de reparación y un interés agudo para que sus vidas y sus obras se conozcan y se multipliquen.

En este volumen, los varones no participan directamente en la conversación, no por ausencia de interlocución en otros espacios, sino como una decisión política y epistémica que reconoce la persistencia de sesgos de género y desigualdades en la disciplina y otros campos sociales. En este sentido, priorizar las voces de mujeres y feministas constituye una estrategia necesaria para tensionar y desarticular las dicotomías que han estructurado históricamente la producción de conocimiento.

Asimismo, el reconocimiento de que las mujeres de pueblos originarios y afrodescendientes han ocupado históricamente un lugar marginal en el ámbito académico constituye (Cumes, 2012), en este libro, una invitación a explorar las múltiples posibilidades que sus investigaciones, etnografías, reflexiones y prácticas de activismo han desplegado como respuestas críticas frente a los problemas más urgentes y globales de nuestro tiempo.

La antropología feminista ha permitido realizar investigaciones sobre las experiencias de las personas LGBT+ basadas en métodos no positivistas y de resistencia a las categorías binarias, al dar prioridad a la empatía, a la responsabilidad, al compromiso, así como a los procesos de reconocimiento y de no usurpación de “hablar por los otros”. En la misma línea, la antropología feminista ha impulsado investigaciones para recuperar los conocimientos de los pueblos originarios y afrodescendientes, lo que ha implicado análisis sobre la complejidad de la opresión no únicamente del género, sino de las intersecciones con etnicidad y clase (Curiel, 1998; Figuereido, 2015; Viveros, 2016). Los métodos de investigación especificados por

investigadoras feministas en este libro dan cuenta de las múltiples historias, dilemas y prácticas enfrentados en este campo cada vez más multidisciplinario.

La historia de la etnografía feminista en la antropología ha sido recuperada y revalorizada desde las contribuciones pioneras de las etnógrafas de finales del siglo XIX y principios del XX, hasta los debates teóricos sobre la condición y los roles de las mujeres impulsados durante la década de 1970 (Goldsmith y Sánchez, 2014). En este periodo, en el contexto anglosajón destacaron obras colectivas fundamentales, como *Woman, culture and society* (Rosaldo y Lamphere, 1974) y *Toward an anthropology of women* (Rapp, 1975), que cuestionaron las perspectivas androcéntricas predominantes en la disciplina.

Posteriormente, durante las décadas de 1980 y 1990, las antropólogas feministas exploraron nuevas formas de escritura crítica y reflexiva, como lo ejemplifica *Women writing about culture* (Behar y Gordon, 1995), al incorporar la subjetividad, la experiencia y las relaciones de poder en la producción etnográfica. Posteriormente, en el contexto anglosajón se han hecho trabajos paradigmáticos como *Black Feminist Anthropology* (McClaurin, 2002), *Feminist ethnography: thinking through methodologies, challenges, and possibilities* (Davis y Craven, 2016) y *Outsider within: reworking anthropology in the global age* (Harrison, 2008) que han favorecido la conformación de una antropología feminista interseccional. En el contexto de América Latina, los siguientes libros han sido obras relevantes: *Más allá del feminismo: caminos para andar* (Millán, 2014); *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (Berrío, Castañeda, Goldsmith, Ruiz-Trejo, Salas y Valladares, 2020), así como *Antropología y feminismo* (Caicedo, 2019).

Singularidad de la investigación antropológica feminista en Centroamérica y el Caribe

La antropología feminista en Centroamérica y el Caribe surge en un contexto profundamente atravesado por la colonialidad, las desigualdades estructurales y los conflictos armados internos que marcaron la región durante el siglo XX (Barrios, 2014), tal como se muestra en varias de las experiencias de las investigadoras y pensadoras entrevistadas en este libro. A diferencia de otros desarrollos académicos latinoamericanos más institucionalizados, la antropología feminista centroamericana y caribeña se consolidó desde espacios de resistencia política, acompañamiento comunitario y trabajo con organizaciones de mujeres indígenas, campesinas, afrodescendientes y populares (Castañeda, 2006; 2016).

En países como Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Puerto Rico, las investigadoras feministas cuestionaron no sólo las formas patriarcales de producción del conocimiento antropológico, sino también las relaciones entre racismo, militarización, extractivismo, violencia estatal y deuda. Estas reflexiones dieron lugar a una antropología comprometida con las luchas sociales y con la recuperación de memorias históricas silenciadas (Arenas, 1994; Hernández, 2001; Aguilar, 2002; 2003; 2019; Arenas, Hale y Palma, 2004; Arenas y González, 2007; Castañeda, 2012; Barrios, 2014; Leyva y Speed, 2015; Ruiz-Trejo y Ramazzini, 2021; Coleman, 2024).

Las experiencias de investigación y vida de varias de las autoras incluidas en este libro están profundamente marcadas por contextos de violencia política, conflicto armado y genocidio, particularmente en el caso de Centroamérica. En Guatemala, la guerra interna (1960–1996) y el genocidio contra pueblos mayas constituyeron un punto de inflexión para el desarrollo de perspectivas feministas críticas dentro de las ciencias sociales al enfrentar graves violaciones a los derechos humanos, contra las mujeres y los pueblos originarios (Barrios, 2014). Tal como se observa en este libro, muchas antropólogas

y activistas participaron en procesos de documentación de violaciones a derechos humanos, exhumaciones, acompañamiento psicosocial y construcción de memoria histórica (Fulchirone, Paz y López, 2009). A partir de estas experiencias, se hizo evidente la necesidad de analizar cómo las violencias de género y sexuales formaban parte de las estrategias de guerra y control territorial. La antropología feminista guatemalteca comenzó entonces a articular categorías como cuerpo, territorio, memoria y justicia, al dialogar con los aportes de mujeres indígenas mayas y con las epistemologías comunitarias que cuestionaban tanto el colonialismo como el feminismo hegemónico occidental (Gómez, 2012).

En el conjunto de Centroamérica, la antropología feminista también se vio influenciada por las transformaciones políticas derivadas de los procesos revolucionarios, las migraciones forzadas, las políticas neoliberales y la expansión de economías extractivas. Durante las décadas de 1980 y 1990, muchas investigadoras feministas trabajaron desde organizaciones no gubernamentales, redes de derechos humanos y movimientos de mujeres y realizaron investigaciones situadas sobre violencia, trabajo, salud reproductiva, desplazamiento y participación política (Barrios, 2014).

Uno de los aportes más significativos de la antropología feminista centroamericana ha sido el cuestionamiento de las formas tradicionales de producción de conocimiento. Las antropólogas feministas y pensadoras críticas de la región han señalado que la investigación no puede ser neutral en contextos marcados por sexismo, racismo, pobreza, militarización, violencia sexual y feminicidio (Chirix, 2010; Chirix y Grupo de Mujeres de Kagla, 2003; Cumes, 2014a; 2014b; Tzul Tzul, 2014; Ramazzini, 2020; Muñoz, 2020). Por ello, han impulsado metodologías colaborativas, etnografías comprometidas y formas horizontales de construcción del saber que reconocen la voz y experiencia de las mujeres como fuentes legítimas de conocimiento (Berrio, 2016; 2019; Olivera, 2018; Tzul Tzul, 2015). Asimismo, han problematizado las jerarquías académicas y geopolíticas que históricamente han colocado a Centroamérica en una posición periférica

dentro de la producción antropológica y científica social latinoamericana y global (Monzón, 2020).

Actualmente, la antropología feminista en México, Centroamérica y el Caribe continúa expandiéndose a través de investigaciones sobre autonomía territorial, defensoras comunitarias, diversidades sexo-genéricas, ecologías feministas, memoria, movilidad humana y crisis de libertad académica (Castañeda, 2015; Cabnal, 2010; 2019; Leyva, 2019; Cariño, 2020; Méndez, 2020; Mitjans, 2020; Davila, 2025; Dávila, Rabanales, Chopen y Lyons, 2025). Las nuevas generaciones de investigadoras dialogan con los legados de las luchas feministas históricas y con las epistemologías indígenas y afrodescendientes, al producir propuestas críticas frente a los efectos contemporáneos del capitalismo, el extractivismo y las violencias patriarcales (Ruiz Trejo, 2022). En este sentido, la *antropología feminista desde el Sur* no sólo constituye un campo académico, sino también un espacio político y ético desde el cual se disputan otras formas de pensar la justicia, el cuidado, la memoria y la transformación social, tal como veremos en las narraciones a lo largo de este libro.

Pioneras, feministas insurgentes y activistas

Varias de las autoras reunidas en la primera parte de este libro pueden ser nombradas como “pioneras”, en tanto figuras clave en la apertura de espacios para las mujeres dentro de la antropología y en la producción de pensamiento crítico. Esta categoría alude a mujeres que abrieron camino a otras generaciones de antropólogas más jóvenes, al haber sido las primeras en sus familias en acceder a la universidad, las primeras en incorporarse a departamentos de antropología en sus instituciones, en realizar trabajo de campo en determinadas regiones y sobre ciertas temáticas, o en desarrollar investigaciones precursoras en el ámbito de los estudios de las mujeres y los feminismos. Asimismo, muchas de ellas participaron activamente en luchas por los derechos y garantías de las mujeres y de los

feminismos, así como en la denuncia de discursos y prácticas de odio dirigidas contra mujeres, feministas y disidencias sexogenéricas.

Si bien es posible identificar diferencias significativas entre quienes desarrollaron su trayectoria en Estados Unidos y aquellas que lo hicieron en América Latina y el Caribe, se optó por mantener a las “pioneras” dentro de un mismo bloque analítico con el propósito de subrayar tanto sus contribuciones fundacionales como los diálogos, explícitos e implícitos, entre sus experiencias y producciones intelectuales. No obstante, a lo largo de esta primera sección se enfatizan dichas diferencias mediante transiciones analíticas que permiten situar sus aportes en contextos históricos, políticos y académicos específicos.

Además, a partir de varias de las experiencias recogidas en este trabajo, emerge la categoría de antropólogas y pensadoras desde los “feminismos insurgentes” (Leyva, 2019; 2020), la cual hace referencia a prácticas, reflexiones y formas de producción de conocimiento que surgen en contextos de conflicto, desigualdad y resistencia, al desbordar las genealogías más institucionalizadas del feminismo. Esta categoría ha sido profundamente influenciada, en el ámbito del quehacer científico y de la producción de pensamiento crítico, por el impacto de la Ley Revolucionaria de Mujeres (1993) y del movimiento zapatista (1994). La noción de “feministas insurgentes” aparece a lo largo del libro como respuesta a una lógica narrativa que acompaña el tránsito desde las “pioneras” hacia las configuraciones contemporáneas del pensamiento crítico feminista.

Al mismo tiempo, se recupera el término de “feminismos activistas” (Harrison, 2025) relacionado con las “etnógrafas feministas activistas” que formulan “reivindicaciones significativas en un momento en que las variantes más institucionalizadas del feminismo en la academia y la sociedad civil atraviesan un proceso de profesionalización influido por una lógica neoliberalizada” (Harrison, 2025; xiii).

Así la “etnografía feminista activista” es una perspectiva de investigación políticamente comprometida que articula producción de conocimiento, crítica social y acción transformadora desde el

feminismo (Harrison, 2025). También busca comprender cómo las estructuras neoliberales, patriarcales y desiguales configuran las experiencias y subjetividades de las personas, al tiempo que acompaña y dialoga con movimientos, resistencias y luchas colectivas (Harrison, 2025). Más que observar desde la distancia, las investigadoras se involucran éticamente con los contextos y actores sociales, al situarse en las “primeras líneas” de los conflictos contemporáneos. En ese sentido, la “etnografía feminista activista” combina reflexión crítica, compromiso público y prácticas orientadas hacia la justicia social y la transformación emancipadora (Harrison, 2025).

Los términos de “feminismos insurgentes” (Leyva, 2019; 2020) y “feminismos activistas” (Harrison, 2025) permiten visibilizar distintas dimensiones del quehacer antropológico feminista. Mientras que desde los *feminismos insurgentes* remiten a prácticas que emergen en contextos de crisis, violencia y disputa, al desbordar los marcos institucionales, desde los *feminismos activistas* destacan la articulación explícita entre producción de conocimiento y acción política. En muchos casos estas dimensiones se entrelazan, lo que refleja la articulación entre investigación, compromiso y transformación social de las nuevas generaciones de antropólogas y pensadoras críticas.

Aportes de las iniciadoras en antropología en América Latina y en los márgenes de Estados Unidos

Hacer una genealogía es un acto muy parcial y situado. Hablar de las pioneras en antropología en América Latina y en los márgenes de Estados Unidos representa un acto de escribir sobre los orígenes de las mujeres y feministas en antropología de una manera muy selectiva. Las primeras mujeres en antropología en las geografías a las que se refiere este libro se enfrentaron a numerosos impedimentos para poder obtener sus títulos y vivieron una época en la que se enfrentaron a varios retos y peligros por el hecho de ser mujeres. Los temas que

seleccionaron estuvieron fuertemente marcados por las corrientes teóricas de principios y mediados de siglo XX.

La carrera de antropología se creó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México en los años cuarenta, siguiendo el esquema de los “cuatro campos”. En 1973, se creó el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH). Varios años después dicho Centro se convertiría en el CIESAS. En 1974, se creó el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I) y en 1975 se iniciaron los cursos de licenciatura.

En la Universidad de Harvard, la carrera de antropología se creó a finales de siglo XIX y en la Universidad de Brown en 1956. En la Universidad de Costa Rica en 1964, en el llamado Departamento del Hombre, lo cual ilustra la ideología androcéntrica de la época. En la Universidad de Puerto Rico, la carrera se creó en 1969 y en la Universidad San Carlos de Guatemala se fundó en 1975. En 1984 se creó el CIESAS-sureste en San Cristóbal de las Casas, un centro que paulatinamente ofreció posgrados en antropología.

No obstante, distintos sucesos políticos, sociales y económicos como la segregación racial y la discriminación contra las comunidades negras, las mujeres, los homosexuales y lesbianas en Estados Unidos, el genocidio en Guatemala, el conflicto armado en Centroamérica, la persecución contrainsurgente en Chiapas, la deuda, las migraciones masivas y el Estado Libre Asociado de Puerto Rico, entre otros momentos clave, han marcado la historia de la antropología en la región estadounidense, latinoamericana y caribeña. Frecuentemente, tanto docentes como estudiantes han sido perseguidos, amenazados e incluso asesinados, por lo que el ejercicio antropológico e investigativo ha sido riesgoso, aún más para las mujeres y personas disidentes sexogenéricas, quienes han vivido distintas formas de discriminación.

Aquellas pioneras nacidas y formadas en Estados Unidos y Europa se educaron bajo la guía de profesores, en su mayoría varones, fuertemente influenciados por corrientes teóricas dominantes de la

época, como el particularismo histórico, el funcionalismo, el estructural-funcionalismo y el estructuralismo. Muchas de ellas realizaron su trabajo de campo fuera de sus universidades de origen, en territorios de América Latina, Asia y África que, desde las miradas hegemónicas, eran considerados “exóticos” o remotos.

Los desplazamientos de Norte hacia el Sur constituyeron una práctica recurrente entre varias de las pioneras de la disciplina, cuyas formas de hacer antropología no siempre escaparon a la reproducción de lógicas etnocéntricas. Al mismo tiempo, debieron enfrentar diversas violencias de género y las exigencias del trabajo de cuidados, particularmente en los casos de quienes realizaron trabajo de campo viajando con sus hijos, como ocurrió con June Nash o Jane Collier.

Algunas de las pioneras del campo de la antropología feminista como Jane Collier, quisieron ser arqueólogas, no obstante, las lógicas patriarcales no les permitieron seguir por ese camino, lo que les hizo entender desde muy temprano las relaciones de género desde un lugar diferente. Antropólogas como June Nash se enfrentaron a una época en la que la disciplina estaba dominada por varones, y en la que sus esposos solían relegarlas al papel de “ayudantes” en el trabajo de campo. Con frecuencia, estos se beneficiaban de la capacidad de sus esposas para realizar entrevistas y recopilar información, al incorporar el material obtenido en sus propias investigaciones. Por ello, algunas de ellas llegaron a describir a sus maridos como “egoístas”, como ocurrió en el caso de June Nash.

Otras lograron acceder a las carreras de antropología, pero vivieron experiencias de discriminación de género como Louise Lamphere, entrevistada en este libro, a quien en la década del setenta, se le negó la titularidad (*tenure*) por ser mujer y feminista en la Universidad de Brown. Posteriormente, al presentar una demanda colectiva por discriminación de género, ganó un acuerdo extrajudicial en 1977 que obligó a la universidad a reformar sus procesos de contratación y promoción, sirviendo como un caso ejemplar para la equidad en la educación superior.

Faye Harrison, antropóloga crítica afroamericana, también entrevistada en este trabajo, accedió a la Universidad de Brown en la década del setenta, en un contexto de marcada exclusión de las comunidades negras, en medio de intensas luchas estudiantiles por la inclusión. Lejos de ver la acción afirmativa como un privilegio inmerecido, Faye Harrison mostró, desde su propia experiencia, cómo personas negras altamente cualificadas, incluidos sus familiares, eran sistemáticamente excluidos por el racismo. Esta experiencia marcó su formación intelectual y la orientó hacia una antropología crítica del racismo estructural. Los cursos que tomó como estudiante de Louise Lamphere y Michelle Rosaldo la motivaron a estudiar antropología. Asimismo, como alumna de St. Clair Drake, antropólogo afroamericano, y Bridget O’Laughlin, antropóloga marxista, se sintió influenciada por su enfoque de activismo antropológico y político antirracista.

Por otro lado, varias de las antropólogas y pensadoras críticas mencionadas en este libro también enfrentaron discriminación dentro de los propios espacios de la izquierda y el marxismo, donde, si bien se priorizaban las cuestiones de clase, las problemáticas de género solían ser ignoradas o relegadas a un segundo plano. Desde una perspectiva nutrida por el feminismo marxista, algunas de ellas, como Mercedes Olivera y Diana López Sotomayor, cuestionaron estas dinámicas tanto en los ámbitos de la antropología como al interior de los partidos comunistas y socialistas.

Encontramos también casos de antropólogas como María Eugenia Bozzoli, que vivieron una situación paradigmática. Gracias a políticas universitarias de género más equitativas en países como Costa Rica, María Eugenia Bozzoli no percibió grandes obstáculos por el hecho de ser mujer. Sin embargo, al profundizar en aspectos vinculados al trabajo doméstico y de cuidados durante nuestras conversaciones, reconoció que cargaba con responsabilidades mucho mayores que sus colegas varones, lo que confirma la persistencia de las desigualdades derivadas de la división sexual del trabajo.

De los orígenes de la antropología imperial-colonial a las perspectivas críticas desde dentro

Aunque la antropología surgió históricamente vinculada a proyectos imperiales y coloniales, en las últimas décadas ha sido profundamente reconfigurada desde perspectivas críticas que han apropiado sus herramientas con fines emancipatorios (Harrison, 1991). Hoy, lejos de ser únicamente un dispositivo de observación externa, la disciplina se ha convertido en un espacio de denuncia, acompañamiento y producción de conocimiento comprometido con las comunidades “desde dentro”, a las que las propias antropólogas y pensadoras críticas pertenecen (Harrison, 1991). La reapropiación y el uso crítico de las herramientas antropológicas han abierto posibilidades liberatorias y emancipatorias, hasta convertirse incluso en instrumentos de justicia para los pueblos originarios, las comunidades afrodescendientes y las poblaciones LGBT+, tal como lo explica Irma Alicia Velásquez Nimatuj en la entrevista publicada en este volumen.

En esa línea, diversas pensadoras mayas y afrofeministas han desarrollado análisis fundamentales sobre la desigualdad y la injusticia en el mundo actual y en las sociedades en general, y, al mismo tiempo, han dedicado su vida intelectual a investigar la historia y las experiencias de las mujeres mayas y afrodescendientes. Tal es el caso de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Victoria Tubin, Aura Cumes y Emma Chirix, entrevistadas en este libro, quienes han documentado especialmente las vivencias de mujeres mayas que sufrieron violación y violencia sexual durante la guerra, sobrevivientes del genocidio en Guatemala. De manera paralela, intelectuales de la diáspora negra, como Faye Harrison, y afropuertorriqueñas como Bárbara Idalissee Abadía-Rexach, han aportado perspectivas críticas desde sus propias trayectorias. Para todas ellas, tal como veremos más adelante, la investigación contribuye a narrar, desde sus miradas como mujeres mayas y negras, sus verdades y las de sus pueblos.

Este giro ha permitido que la antropología sirva como instrumento para documentar las violencias, visibilizar desigualdades y contribuir a la defensa de los derechos de los pueblos originarios, afrodescendientes y de comunidades históricamente marginalizadas, al trabajar de una manera más cercana, empática y “objetivamente fuerte”.

Los trabajos de algunas de las antropólogas de pueblos originarios y afrodescendientes, presentes en este libro, han sido fundamentales para cuestionar el etnocentrismo, el racismo y las jerarquías patriarcales de la disciplina antropológica. Varias de ellas se han enfrentado a producir conocimientos críticos desde contextos marcados por la violencia política, la guerra y las desigualdades estructurales en América Latina y el Caribe. Estas voces evidencian que el acceso a la educación, la investigación y la participación académica ha implicado enfrentar múltiples obstáculos vinculados no solo a la discriminación étnica y de género, sino también a las condiciones materiales y afectivas de vivir en sociedades militarizadas.

Asimismo, en estas páginas se recuperan memorias de la vida cotidiana de estas pensadoras críticas en contextos de guerra, así como las estrategias de supervivencia y resistencia que desplegaron. Destacan las investigaciones de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, quien asumió *“el uso del traje indígena como un gesto de profundo significado político en el contexto de la guerra”* (Irma Alicia Velásquez Nimatuj, comunicación personal, 18 de abril de 2019), especialmente al enfrentar situaciones difíciles durante su juventud. Su testimonio da cuenta de los riesgos de estudiar, desplazarse y ejercer el pensamiento crítico en contextos de persecución, así como de las dificultades para acceder a la formación académica en medio del exilio de docentes, la desaparición de compañeros y la censura intelectual. Al mismo tiempo, su trayectoria revela la persistencia y la agencia de quien, desde condiciones adversas, incluyendo la maternidad, la precariedad y las barreras institucionales, ha logrado transformar la antropología desde perspectivas críticas, descolonizadoras y comprometidas con la justicia para los pueblos originarios.

El libro también recupera trayectorias académicas de varias antropólogas cuyas experiencias han estado atravesadas por procesos migratorios, desigualdades estructurales y múltiples responsabilidades de cuidado, algunas en contextos transnacionales. Estas historias evidencian que la formación profesional no ocurre en condiciones neutras, sino en medio de tensiones derivadas de la discriminación, la precariedad y los desafíos de sostener simultáneamente la vida familiar, la maternidad y el trabajo intelectual. Al mismo tiempo, estas experiencias han sido fundamentales para redefinir el sentido mismo de la antropología, al construir miradas críticas que cuestionan los marcos clásicos de la disciplina y proponen enfoques situados en las vivencias concretas de quienes investigan.

El conocimiento antropológico, reunido en este libro, puede servir como una herramienta para denunciar el racismo, impulsar transformaciones legales y acompañar las luchas colectivas de comunidades históricamente marginadas. Las reflexiones aquí reunidas subrayan el potencial de la antropología para articular teoría y acción política, así como para dialogar críticamente con los feminismos hegemónicos desde las perspectivas de las mujeres de los pueblos originarios, comunidades afrodescendientes y LGBT+.

Tender puentes entre la academia y la sociedad

Una de las preocupaciones centrales de varias de las participantes de este libro es la necesidad de tender puentes entre la academia y la sociedad, de modo que el conocimiento producido no permanezca encerrado en circuitos especializados, sino que dialogue con públicos más amplios y contribuya a procesos de transformación social.

En ese sentido, Rosalva Aída Hernández Castillo, antropóloga entrevistada en esta obra, sintetiza con claridad este horizonte ético y político al señalar que, desde sus inicios, su inquietud académica ha sido:

hacer un puente entre la academia y un público amplio, para que nuestro trabajo de investigación no se quede en las bibliotecas, no sirva para alimentar debates teóricos entre unos cuantos, sino que sirva para alimentar el pensamiento crítico y las luchas de los movimientos sociales” (Rosalva Aída Hernández Castillo, comunicación personal, 21 de octubre de 2013).

Esta convicción, compartida por muchas de las antropólogas aquí reunidas, revela una apuesta común por una práctica intelectual situada, comprometida y socialmente relevante. La antropología feminista no es un ejercicio neutral ni distante, sino un subcampo de la disciplina antropológica con herramientas profundamente vinculadas con el activismo, la defensa de los derechos humanos y la lucha por la justicia social. A lo largo de este libro, se muestra cómo muchas de estas pensadoras críticas han desarrollado prácticas intelectuales que desbordan los espacios académicos tradicionales, creando materiales, redes y formas de difusión orientadas a dialogar con públicos amplios y a acompañar los procesos organizativos de los movimientos sociales. Sus experiencias revelan una concepción del conocimiento como práctica situada, comprometida y orientada a la transformación colectiva.

En este sentido, la vida y obra de las antropólogas y pensadoras críticas seleccionadas en este libro está relacionada con las memorias sobre la historia reciente de los movimientos de mujeres, sus luchas contra distintas formas de violencia y su papel en la denuncia de abusos estatales y estructurales. A través de testimonios y reflexiones, se abordan las experiencias de investigación en contextos marcados por el conflicto armado, las masacres, el racismo y la impunidad, así como los desafíos éticos de escribir sobre el dolor humano sin trivializarlo. Estas trayectorias dialogan, además, con debates teóricos sobre la antropología de la violencia y la guerra, las críticas al feminismo liberal, la descolonización del pensamiento feminista y los cuestionamientos al sistema de justicia por la reproducción

de violencias patriarcales, contribuyendo a repensar el papel de las ciencias sociales en contextos de profunda desigualdad.

Cuerpo y emociones en los procesos investigativos

La implicación de los sentimientos en el proceso de investigación feminista, el trabajo emocional y las posibilidades del trabajo terapéutico son asuntos importantes para algunas de las antropólogas entrevistadas. En las conversaciones, varias de ellas compartieron las emociones que las atravesaron al realizar sus investigaciones o activismos, tales como tristezas, indignación, rabia, frustraciones, entre muchas otras.

La sexualidad es otro de los ejes centrales en los estudios de algunas de las investigadoras. El trabajo de Emma Chirix la convierte en una de las pioneras en abordar temas que no habían sido tratados previamente desde la antropología y en investigaciones hechas por las mujeres pertenecientes a los mismos pueblos originarios investigados. Las emociones, a veces contradictorias, en los procesos investigativos sobre cuerpo y sexualidad la hicieron construir herramientas de investigación, más allá de las formas tradicionales de hacer antropología, por ejemplo, el baño de temazcal o *tuj*. Así Emma Chirix describe la importancia descolonizadora del baño de temazcal como un espacio para reflexionar, dialogar y analizar:

...el tuj nos permite vernos desnudas, así como venimos al mundo. Es otra manera de apreciar la desnudez, el cuerpo, todo esto que somos ahora nosotras, algo precioso que apreciar. Si no nos apreciamos a nosotras mismas, ¿cómo podemos apreciar a las y los demás?.... (Emma Chirix, comunicación personal, Ciudad de Guatemala, 3 de marzo 2017).

A lo largo del libro se pone de relieve una concepción de la investigación social entendida como práctica crítica y herramienta de denuncia frente a las injusticias, las desigualdades y los mecanismos de exclusión de género, clase y etnicidad-raza. Varias de las pensadoras críticas aquí reunidas conciben la producción de conocimiento como una forma de resistencia frente a la academia hegemónica y a las múltiples estructuras de dominación que atraviesan el mundo contemporáneo.

Feminismos frente a la universalización de las mujeres

Uno de los ejes de varios de los apartados de este libro es el rechazo a la universalización de las mujeres y las críticas al liberalismo. Algunas de las pensadoras entrevistadas recuperan conceptos que pueden representar un análisis sofisticado del de los distintos tipos de patriarcado y cómo operan de acuerdo con las cuestiones de clase y etnicidad. En la entrevista, Emma Chirix señaló la existencia de dos tipos de patriarcado: el patricado criollo y el patriarcado ladino, y no negó la existencia de un patriarcado indígena, pero precisó que no todos son iguales, y subrayó la importancia de hablar de “patriarcados” en plural (Emma Chirix, comunicación personal, Ciudad de Guatemala, 3 de marzo 2017).

También otras de las autoras de este libro destacan la dignidad de las mujeres mayas y de los pueblos, los aprendizajes de las abuelas, de no bajar la cabeza, la reproducción del colonialismo en ciertos tipos de feminismo, las demandas de justicia amplia y de reconocimiento de los países latinoamericanos y caribeños como plurinacionales, multiétnicos, multiculturales y pluriculturales, entre otros asuntos.

Aura Cumes y Xochitl Leyva, participantes en este libro, insisten en que la descolonización y la despatriarcalización no pueden reducirse a discursos o modas teóricas, sino que deben expresarse en prácticas concretas, en el sostenimiento de procesos colectivos, en la autocrítica y en el reconocimiento de los “fardos” coloniales

que reaparecen en forma de jerarquías, divismos e incapacidad de escuchar. Por su parte, Aída Hernández critica aquellas aproximaciones planteadas desde una única forma universalista de entender la emancipación y la liberación. Así señaló: *“el feminismo, si planteaba una visión universalista de derecho y una sola manera de entender la emancipación, se convertía en otra forma de colonialismo, de imponer visiones de justicia que no siempre respondían a las realidades de contextos de diversidad cultural”* (Rosalva Aída Hernández Castillo, comunicación personal, 21 de octubre de 2013).

Por su parte, Breny Mendoza aborda cómo el feminismo muchas veces ha reproducido sesgos coloniales e imperiales, y, al mismo tiempo, ha sido cuestionado por las propias investigadoras y activistas que se reconocen desde ahí. Así Breny explicó:

Aunque a veces esté cansada del término o tenga tensiones con ciertos feminismos occidentales, el feminismo me dio respuestas importantes en algún momento de mi vida. El feminismo abre una dimensión clave para entender la vida social y el poder: el patriarcado, el género, conceptos que no tienen un solo significado. En un mundo que se encamina a una posible aniquilación, el feminismo abre vías fundamentales para comprender cómo llegamos hasta aquí, siempre y cuando no lo reduzcamos a algo inventado únicamente por las nórdicas, ignorando nuestras propias concepciones del mundo (Breny Mendoza, comunicación personal, 17 de marzo de 2016).

Por otro lado, en este libro, se introduce una reflexión encarnada sobre el cuerpo y el aprendizaje de la escucha en el trabajo de campo: la conciencia de cómo se organiza el espacio, cómo circula la palabra de las mujeres y cómo las interpretaciones externas pueden imponerse si no se aprende a mirar y escuchar con cuidado. Se incluyen preocupaciones del presente como las múltiples violencias, la descomposición estatal, la urgencia de articulación social con una

apuesta por la micro-política, la dignidad y la construcción de alternativas desde abajo, donde incluso la música funciona como memoria, pertenencia y horizonte de rebeldía.

Además, a través de ejemplos de trabajo colaborativo, en distintos momentos del libro se cruzan lenguas, lenguajes y expresiones como radio, música, poesía, cine, pintura y escritura, se subraya la potencia de abrir la producción de conocimiento más allá del monopolio del texto escrito, y de asumir la creatividad como un terreno político.

Capítulos entramados sobre mujeres y feministas en antropología

Las trayectorias vitales de las antropólogas y pensadoras críticas de este libro son fuentes epistemológicas que permiten entender la memoria, el cuerpo, las emociones y las experiencias políticas como parte constitutiva de la producción del conocimiento crítico. Los capítulos se ordenaron en distintos apartados de acuerdo con temáticas, posiciones políticas, épocas de realización de sus trabajos de campo, dimensiones territoriales, geopolíticas, de lugar de origen, comunidades de pertenencia, así como los ejes de investigación y acción que atraviesan el trabajo de las autoras. Si bien algunos temas y experiencias se entrecruzan entre capítulos, esta decisión busca justamente dar cuenta de la complejidad y densidad de las prácticas antropológicas feministas, por lo que los apartados deben leerse como hilos en una red más amplia de relaciones, tensiones y continuidades.

Cabe destacar que el análisis de la desigualdad y el racismo atraviesa de manera transversal el conjunto de la obra, aunque en algunos apartados se aborde de forma más explícita. Lejos de constituir un eje aislado, estas problemáticas se entrelazan con otras dimensiones como el género, la clase, la territorialidad y la experiencia histórica de la violencia. Por ello, la organización de las entrevistas a las autoras, desplegadas en distintos capítulos, no implica una ausencia de

estos temas en otros bloques que no las mencionan explícitamente, sino una decisión analítica que busca resaltar énfasis específicos sin perder de vista su carácter estructural y relacional.

El primer capítulo, titulado “Genealogías desde las pioneras hasta las feministas insurgentes y activistas”, desarrolla el marco teórico y metodológico de esta investigación. En dicho capítulo se exponen algunos conceptos que pueden ayudarnos en el análisis de la historia de las mujeres en antropología y de los feminismos en las ciencias, así como el diseño metodológico utilizado para realizar esta investigación. También se brindan algunas reflexiones sobre el proceso de investigación, el paso a paso y la importancia de las entrevistas como herramientas de *representación fuerte* que pueden contribuir a incrementar cualitativamente la “objetividad feminista”.

Al mismo tiempo, en dicho capítulo se incluyen algunos excedentes que frecuentemente quedan “fuera de campo” o “fuera de la pantalla”, al usar una metáfora cinematográfica, para referirse a la escritura científica como una cámara que enmarca y delimita la realidad de la investigación mediante su enfoque (Ruiz Trejo y García Dauder, 2023, p. 53). El “fuera de campo” es el marco oculto de lo visible, de conocimientos generados a partir de lo que frecuentemente es ignorado y los excedentes de investigación (elementos borrados o descartados): encuentros, diálogos, construcción de la confianza, paseos, comidas, fiestas, bailes, conversaciones, prácticas colectivas, protestas, risas, tristezas, lágrimas, vergüenza, abrazos, entre otras cuestiones (Ruiz Trejo y García Dauder, 2023).

En ese primer capítulo, se abordan algunas reflexiones sobre las implicaciones de hacer “antropología de la antropología” o de trabajar con “etnografías etnografiadas” (Castañeda, 2019). El capítulo también menciona los vínculos que me unen con las personas de la investigación y de las luchas, el reconocimiento de privilegios, la externalización de los dilemas, e incluso equivocaciones realizadas a lo largo de la investigación.

La segunda parte del libro titulada “Aportes de las pioneras en antropología” presenta conversaciones y encuentros con June Nash,

Jane Collier, Louise Lamphere, Faye Harrison, María Eugenia Bozzoli, Diana López Sotoyomayor y Mercedes Olivera, todas ellas antropólogas precursoras, adelantadas a su tiempo, cuyas contribuciones resultaron fundamentales para consolidar, en un primer momento, una antropología centrada en “la situación de la mujer” en singular y, posteriormente, una antropología de las mujeres, en plural, así como una antropología feminista. Posiblemente, sea una de las secciones más originales del libro, ya que su elaboración requirió varios viajes y encuentros para poder conversar con estas exploradoras de la disciplina en distintas partes de América Latina, el Caribe y Estados Unidos.

Los aportes de las pioneras incluyen entrevistas con antropólogas de Estados Unidos y de América Latina. Aunque existen diferencias significativas entre el trabajo desarrollado en ambas regiones, se ha optado por mantenerlas en un mismo bloque para subrayar tanto sus contribuciones fundacionales como los diálogos, explícitos o implícitos, entre sus trayectorias. Así se presentan las siguientes pioneras: June Nash, una antropóloga estadounidense de clase trabajadora que realizó trabajo de campo en Chiapas, y en otras partes de América Latina como Bolivia; Jane Collier, una antropóloga, quien pasó su infancia y adolescencia entre distintos países y lenguas: vivió en Las Palmas de Gran Canaria y Tenerife, luego en Medellín, Ambares, Chicago, Washington D. C. y Quito, experiencias que marcaron profundamente su mirada crítica sobre las desigualdades de género, clase y cultura.

También se incluye una entrevista a Louise Lamphere, antropóloga estadounidense, nacida en St. Louis y criada en Denver, cuya obra se convirtió en referente de la antropología crítica y de género en Estados Unidos. Sus investigaciones etnográficas con comunidades navajo del suroeste estadounidense fueron fundamentales para analizar parentesco, trabajo, desigualdad y transformaciones sociales desde una perspectiva feminista. Participa también Faye Harrison, quien como antropóloga afroamericana antirracista desarrolló la perspectiva “*outsider within*” (“fuera del mundo”) (Harrison, 2025),

en una academia mayoritariamente masculina y blanca. Figura una antropóloga fundacional, María Eugenia Bozzoli, quien nació en un pueblo del Valle Central de Costa Rica, cerca de San Marcos de Tarrazú, y creció entre comunidades rurales y urbanas como San José y San Isidro del General, lo que marcó profundamente su interés por las transformaciones sociales, la expansión campesina y los procesos de despojo que afectaron a los pueblos originarios costarricenses. Diana López Sotomayor, prominente arqueóloga de Puerto Rico, mezcla en su testimonio la crítica rigurosa con el humor. Además, se recupera el trabajo de Mercedes Olivera, antropóloga militante del feminismo popular y revolucionario.

A partir de estas trayectorias y memorias situadas, las entrevistas permiten reconstruir distintas formas en que las mujeres participaron en procesos políticos, académicos y comunitarios en América Latina y Estados Unidos. María Eugenia Bozzoli expone en la entrevista algunos ejemplos de la participación política de las mujeres, previa a los cambios políticos que se vivieron en Costa Rica en la década del cuarenta cuando se le otorgó por primera vez el derecho al voto a las mujeres. Con una mirada crítica, explica cómo cocinar, preparar sándwiches o pasar la comida a la mesa significó muchas veces expresar sus afinidades políticas; así como el rol de las mujeres al pasar de esposas a educadoras.

La tercera parte del libro, “Hacer investigación en contextos de genocidio y guerra”, reúne un conjunto de trayectorias profundamente marcadas por la violencia política, el exilio, la memoria histórica y los dilemas éticos del oficio antropológico en escenarios atravesados por el conflicto armado. En esta sección se muestra cómo la producción de conocimiento crítico en Guatemala y Centroamérica no puede separarse de las experiencias vitales de quienes investigan: mujeres que han vivido persecución, desplazamiento, duelo y reconstrucción, y que desde esos lugares han desarrollado formas de pensar, sentir y practicar la antropología comprometida con la justicia social. Esta sección pone en evidencia que investigar en contextos de terror estatal y violencia estructural implica no solo

desafíos metodológicos, sino también decisiones políticas, afectivas y corporales que transforman profundamente la manera de concebir el trabajo intelectual.

A través de las historias de Marta Casaús, Yolanda Aguilar, Walda Barrios, Clara Arenas y Ruth Piedrasanta, esta parte del libro traza un mapa de experiencias donde el exilio, la sanación, la militancia feminista, la memoria colectiva y el trabajo de campo en territorios en guerra se entrelazan con la construcción de pensamiento crítico. Los testimonios de estas pensadoras críticas reunidas en esta parte del libro revelan que la investigación no es un ejercicio neutral ni distante, sino una práctica situada, atravesada por compromisos éticos y por la urgencia de nombrar el racismo, las violencias y las resistencias. En conjunto, las entrevistas de esta sección muestran cómo, desde contextos de genocidio y guerra, estas antropólogas y pensadoras críticas han contribuido a redefinir el sentido mismo del conocimiento social, al articular investigación, acompañamiento político y procesos de reparación histórica.

Uno de los aportes centrales de este libro emerge de la entrevista con Yolanda Aguilar Urizar, antropóloga feminista holística guatemalteca, quien plantea una propuesta metodológica propia, basada en la articulación entre experiencia vivida, reflexión política y elaboración conceptual. Su trabajo, siempre situado en la intersección entre activismo, investigación y procesos de sanación, cuestiona la separación entre lo académico y lo político. Desde esta perspectiva, la investigación surge de la necesidad de comprender experiencias corporales, emocionales y colectivas que aún no han sido nombradas.

En esta búsqueda se inscribe la creación del Centro de Formación y Sanación Q'anil, fundado por Yolanda Aguilar, como espacio político, espiritual y pedagógico, así como de desarrollo de propuestas que integran feminismo, sexualidad, cosmovisiones indígenas y metodologías terapéuticas. En la entrevista, Yolanda Aguilar reflexiona críticamente sobre el hecho de dar testimonios sobre violencia sexual y la importancia de ir más allá, de centrarse en las estrategias de resistencia, en la búsqueda de alternativas, así como en otras formas

de vivir. Además, reflexiona sobre ciertos procesos de institucionalización del feminismo y de la perspectiva de género, al señalar la necesidad de recuperar el trabajo político sobre el cuerpo, el deseo, la sexualidad y la experiencia subjetiva como dimensiones fundamentales de transformación social, entre otros aspectos.

La entrevista también presenta la investigación reciente de Yolanda Aguilar sobre mestizaje, racismo y sexualidad en mujeres mestizas urbanas en Guatemala, en la que propone analizar el racismo no solo como una estructura que afecta a pueblos racializados, sino también como un sistema que se internaliza corporalmente en quienes han sido socializadas dentro de jerarquías raciales. Esta propuesta busca abrir debates complejos sobre responsabilidad histórica, corporalidad y procesos de sanación política.

La conversación se desplaza hacia dimensiones más íntimas y reflexivas: las emociones que han atravesado su trayectoria, especialmente la tristeza, la indignación y posteriormente el gozo, sus concepciones sobre memoria y justicia, y su lectura del momento histórico actual, marcado por crisis civilizatorias, pero también por emergencias de nuevas formas de conciencia política y colectiva, impulsadas en gran medida por mujeres en distintos territorios del mundo.

En el punto que corresponde a Ruth Piedrasanta, se enseña la densidad de una vida dedicada a observar, escuchar, convivir y pensar junto a otros. Una vida en la que la antropología aparece no como un conjunto de técnicas, sino como una forma de habitar el mundo y de preguntarse, constantemente, por las maneras en que los pueblos construyen sentido, memoria y futuro.

“De la investigación-acción a los feminismos insurgentes” da nombre a la cuarta parte del libro que reúne trayectorias que encarnan una antropología inseparable del compromiso político, la investigación-acción y la construcción de feminismos en diálogo con luchas sociales concretas. Las autoras aquí convocadas han transitado entre la academia y los territorios, entre la reflexión teórica y el acompañamiento a procesos organizativos, mostrando que el conocimiento antropológico puede ser una herramienta de

transformación social. Sus recorridos evidencian cómo la investigación no solo es una práctica analítica, sino un ejercicio ético y colectivo que busca incidir en realidades marcadas por la desigualdad, el racismo y la violencia estructural.

A través de las experiencias de Martha Patricia Castañeda Salgado, Xochitl Leyva y Rosalva Aída Hernández Castillo, se vislumbran distintas formas de habitar una *antropología feminista insurgente*: desde el acompañamiento a movimientos de mujeres, la crítica al colonialismo académico y la construcción de metodologías colaborativas, hasta la apuesta por descolonizar la producción de conocimiento. Sus trayectorias revelan una práctica antropológica que se teje entre montañas, puertos, selvas, aulas y asambleas, donde pensar implica también comprometerse, escuchar y actuar.

En la quinta parte, “Cartógrafas de la desigualdad y de la raza desde antropólogas en diáspora”, el libro se desplaza hacia geografías transnacionales, entre Estados Unidos y Puerto Rico, entre La Paz y Nueva York, para explorar cómo la antropología feminista ha cartografiado las desigualdades raciales, las diásporas y las dinámicas de poder en contextos globalizados. Las autoras reunidas en esta sección han desarrollado análisis críticos sobre la racialización, la economía política de la cultura y las memorias colectivas en América Latina y en los espacios migratorios de Estados Unidos. Sus trabajos muestran cómo las experiencias de desplazamiento, identidad y pertenencia están profundamente atravesadas por jerarquías históricas de raza, clase y género.

Las trayectorias de Arlene Dávila y Pamela Calla, asentadas ambas en la ciudad de Nueva York, permiten comprender cómo la investigación antropológica puede trazar mapas alternativos de las desigualdades contemporáneas, visibilizando las conexiones entre barrios, diásporas, extractivismos y políticas de memoria. Desde sus perspectivas, el conocimiento se convierte en una herramienta para cuestionar los discursos hegemónicos sobre identidad y nación, y para construir constelaciones feministas que articulan luchas locales y transnacionales.

Por su parte, Pamela Calla habla de la cultura del castigo y de la servidumbre en América Latina, sistemas históricos de dominación donde el castigo funciona como un mecanismo central para reproducir jerarquías raciales, de clase y de género (Pamela Calla, comunicación personal, 25 de noviembre de 2014). También explica su experiencia etnográfica dentro del propio Estado boliviano, las contradicciones profundas particularmente en el Ministerio de Educación, donde pudo observar de cerca las tensiones entre activismo, burocracia y transformación institucional (Pamela Calla, comunicación personal, 25 de noviembre de 2014).

La sección “Tejer la palabra, pensar desde el sur y actuar en los territorios” reúne voces fundamentales de antropólogas mayas que han transformado profundamente los debates sobre conocimiento, racismo y epistemologías en Centroamérica. Sus trayectorias muestran cómo pensar desde el sur implica disputar las formas dominantes de producir saber, cuestionar las jerarquías coloniales y recuperar la palabra como espacio de memoria, denuncia y creación política. En estos capítulos, la antropología se presenta como una práctica situada que emerge de experiencias comunitarias, lenguas originarias y luchas por la dignidad y la autodeterminación.

Las historias de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Emma Chirix, Aura Cumes, Victoria Tubin y Gladys Tzul Tzul evidencian una antropología que se construye desde el cuerpo, el territorio y la experiencia histórica de los pueblos originarios. Sus reflexiones no solo analizan el racismo estructural y las desigualdades persistentes, sino que también proponen horizontes epistémicos alternativos que colocan en el centro la memoria colectiva, la escritura crítica y la acción política en los territorios.

Las entrevistas agrupadas en esta sección del libro presentan conversaciones profundas que articulan memoria, cuerpo, historia y pensamiento crítico. Los voces de las pensadoras entrevistadas emergen como una invitación a repensar la investigación y la justicia desde perspectivas situadas, comunitarias y descolonizadoras, al recordarnos que el conocimiento no se produce únicamente en los

textos y las aulas, sino también en las experiencias vividas, en las luchas colectivas y en la persistencia de la memoria.

En la sección titulada “Antropologías feministas activistas”, las trayectorias presentadas encarnan una antropología profundamente comprometida con los procesos de memoria, justicia y transformación social en contextos marcados por la violencia política y el racismo estructural. Aquí se muestra cómo el trabajo antropológico se articula con el activismo feminista y antirracista, convirtiéndose en una herramienta para acompañar luchas colectivas, documentar violencias y contribuir a la construcción de procesos de paz y reparación histórica. Cabe destacar que, aunque muchas de las antropólogas entrevistadas en este libro podrían encajar en esta sección, se determinó enmarcar únicamente a dos en este apartado, ya que su formación doctoral tuvo un énfasis en la vertiente de la “antropología feminista activista”. No obstante, otras antropólogas de este libro también se han identificado con estas perspectivas de la disciplina.

En dicha sección figuran las experiencias de Diana Gómez Correal y Bárbara Idalissee Abadía-Rexach reflejan formas de hacer antropología desde el compromiso ético, afectivo y político. Sus trayectorias muestran cómo la investigación puede convertirse en un acto de acompañamiento a comunidades en resistencia, articulando emociones, memoria y acción colectiva, y evidencian que las antropologías feministas contemporáneas no solo interpretan el mundo, sino que participan activamente en su transformación.

La sección titulada “Hacer Ciencias Sociales desde el Sur” reúne el trabajo de las sociólogas Breny Mendoza y Ana Silvia Monzón, quienes, aunque no se inscriben directamente en la tradición disciplinaria de la antropología, han realizado aportes fundamentales para pensar críticamente los feminismos occidentales desde perspectivas descoloniales y críticas. Sus reflexiones dialogan con debates centrales de la antropología feminista de las últimas décadas, particularmente en torno a las relaciones entre colonialidad, raza, género y producción de conocimiento.

Finalmente, la sección “Conocimiento crítico, teatro y transformación social” incorpora las trayectorias y experiencias de Petrona de la Cruz, dramaturga tsotsil, y Alicia Pacas, activista salvadoreña, quienes, desde otros campos de creación y acción política, enriquecen las reflexiones de la antropología feminista. Este apartado permite pensar en géneros y prácticas históricamente considerados menores o marginales dentro de la producción académica, como el teatro, el testimonio y la memoria autobiográfica. En el caso de Petrona de la Cruz, su trabajo teatral incorpora dimensiones etnográficas y comunitarias fundamentales para comprender las experiencias de las mujeres tsotsiles.

Por otro lado, Alicia Pacas recupera sus vivencias como exrevolucionaria salvadoreña para reflexionar sobre la historia, la memoria y las experiencias de las mujeres en contextos de violencia política, así como sobre su propia trayectoria como niña trabajadora, migrante y trabajadora del hogar.

Así este trabajo propone un modelo orientado a ser útil para investigadoras e investigadores jóvenes, con la intención de que la lectura del libro estimule nuevas indagaciones sobre la vida y obra de más pensadoras críticas. Su propósito es analizar, desde diversos enfoques antropológicos con perspectiva feminista crítica, los aportes de estas autoras a la antropología social y cultural, así como a otros campos disciplinares y a procesos de transformación social. El alcance de esta investigación es significativo tanto a nivel latinoamericano como global, ya que reúne, por primera vez, un estudio que reconstruye los trayectos de estas pensadoras, sus principales planteamientos y las múltiples dificultades que enfrentaron, entre otros aspectos fundamentales.

No se trata de una investigación cerrada ni concluyente, sino de un trabajo abierto que deja entrever múltiples vetas y líneas de investigación aún por desarrollar. Su carácter es exploratorio, debido a que no busca ofrecer una reconstrucción exhaustiva de las trayectorias, obras y aportes de las personas aquí mencionadas, sino construir una *representación situada, significativa y necesariamente*

parcial de pensadoras críticas del Sur, en contraste con las pretensiones de universalidad y representatividad de la ciencia hegemónica androcéntrica. La selección responde a un criterio explícitamente subjetivo y político, guiado por la relevancia de sus contribuciones a la antropología y a diversos campos disciplinarios, artísticos y de acción colectiva estrechamente vinculados con los movimientos sociales y las luchas en los que muchas antropólogas y pensadoras críticas participan.

PARTE I

Genealogías de las pioneras a las feministas insurgentes y activistas

Aproximaciones a la antropología de las antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur

Este libro se escribió “a fuego lento” y surgió de identificar la necesidad de contar con una obra de investigación actualizada que comprendiera una aproximación a la vida y obra de algunas antropólogas y pensadoras críticas del siglo XX y XXI que han realizado estudios antropológicos, activistas o artísticos en Chiapas. Así también del interés por los análisis sobre las injusticias y las desigualdades y por comprender cómo operan en los distintos grupos culturales, de género y clase en los espacios rurales, urbanos y ambientales.

De manera progresiva, esta investigación fue ampliando su campo para pensar más allá de los marcos del estado nación y renunciar al nacionalismo metodológico que tanto daño ha hecho a las Ciencias Sociales y a las Humanidades. Por eso, los estudios antropológicos, de pensamiento crítico, trabajos artísticos y activismos de las mujeres y feministas, seleccionadas en este libro, no solamente han sido importantes para la realidad chiapaneca, sino también para los contextos mexicano, latinoamericano y caribeño. Asimismo, se incluyen distintas escritoras, poetas, artistas, y activistas, cuyos producciones son relevantes para la antropología contemporánea.

De esta manera, no solo se consideran las contribuciones de las antropólogas, sino también las de otras pensadoras críticas que han aportado a los debates y discusiones para superar la rigidez disciplinaria de la antropología, heredada y perpetuada desde el siglo XIX. Al mismo tiempo, este trabajo se centra en las reflexiones de antropólogas y pensadoras críticas del colonialismo y del imperialismo

(procesos estrechamente vinculados a la genealogía de la disciplina), quienes han empleado las herramientas científicas de manera crítica para analizar el racismo, el patriarcado, el colonialismo y la injusticia.

Más específicamente, se busca mostrar cómo la antropología se ha transformado al nutrirse de las perspectivas de género y de los feminismos críticos, lo que ha permitido repensar profundamente las formas de producción del conocimiento. Este proceso ha dado lugar a una importante subdisciplina: la antropología feminista, que abre nuevas vías para comprender las relaciones de poder y las diversas formas de resistencia, pero que no se reduce a la situación de las mujeres, sino que vela por las comunidades y la sociedad en general.

La historia de las mujeres y de los feminismos en la antropología ha cobrado una fuerza renovada en las últimas décadas, especialmente en América Latina (Goldsmith y Sánchez, 2014; Castañeda, 2012; 2019; 2022; Grossi, 2019; Caicedo, 2019; Viveros, 2019; Correal, 2019; Rostagnol, 2019; Ruiz-Trejo, 2022, entre otros). Esto ha permitido profundizar en las contribuciones de diversas investigadoras, quienes han cuestionado los vacíos y sesgos de género de la disciplina.

Uno de los principales problemas identificados por diversas estudiosas de la antropología feminista ha sido la escasa documentación sobre las experiencias de las mujeres. Durante mucho tiempo, quienes realizaban investigaciones, tanto antropólogos como antropólogas, no consideraban relevante formular preguntas específicas sobre sus vidas, y además, la producción del conocimiento estuvo mayoritariamente en manos de varones.

Este silenciamiento se sustentaba, en gran parte, en el imaginario de las mujeres como “el segundo sexo” o como “el otro”, lo que implicaba que no se les reconociera como sujetos de conocimiento, ni como actoras significativas en los procesos socioculturales. Así, parecía innecesario elaborar etnografías que incluyeran su trabajo o sus actividades de manera sustantiva porque cuando estas aparecían, solían limitarse a esferas estereotípicas como el parto o el matrimonio (Lewin, 1993).

Mucho menos, se plantearía un libro como este sobre el quehacer de las antropólogas y pensadoras críticas y la importancia de sus trayectorias, debido a que la vida de las mujeres y feministas frecuentemente se consideró menos importante, no únicamente dentro de los espacios académicos y universitarios, sino en los espacios organizativos en donde ellas han desplegado estrategias de resistencia para producir conocimiento comunitario, colectivo, de acompañamiento y de sanación.

Por mucho tiempo, el mayor problema de la omisión de las mujeres no era únicamente la falta de representación, sino que, al ignorarse el comportamiento, las prácticas y las agencias de las mujeres, se invisibilizaban también sus aportes, resistencias y formas propias de producir sentido y conocimiento (Lewin, 1993). La *antropología feminista* emergió, en gran parte, como respuesta crítica a la ausencia de las mujeres, reorientando la mirada hacia las experiencias y saberes que habían sido sistemáticamente excluidos. Tal como se muestra a lo largo de este libro, integrado por las voces de las protagonistas de posicionamientos críticos, la antropología feminista ha sido una lucha constante ante el colonialismo, el racismo y el patriarcado académico y social.

Este trabajo se ubica dentro de la demarcación teórica de la *antropología feminista* y, al mismo tiempo, de una *antropología de la antropología* con la intención de reflexionar crítica y metateóricamente sobre la propia disciplina y, particularmente, sobre el papel de las antropólogas y pensadoras críticas en su historia, métodos, ética y producción de conocimiento. Pero también se enmarca en diversos dominios de conocimiento: los estudios de la diversidad cultural y complejidad social, los estudios culturales, los estudios de género, los estudios de las mujeres y feministas, y recoge diversos enfoques teóricos y metodológicos de la antropología, enfoques con perspectiva de género y feminista, así como algunos conceptos teóricos que van desde la interdisciplina hasta los enfoques transdisciplinarios realizados por mujeres y feministas en investigación a lo largo del siglo XX y XXI.

El propósito de este libro es definir, describir y explicar algunos conceptos, a través de las voces y experiencias de distintas actoras de la disciplina de la antropología social y cultural y del pensamiento crítico, así como ofrecer puntos de reflexión sobre los aportes teóricos críticos que han enriquecido esta disciplina, así como la antropología feminista. Se incluyen desde los recuerdos y memorias personales y de campo de las antropólogas hasta sus enfoques teóricos y metodológicos, que forman parte de los planteamientos de la antropología en el siglo XX y XXI. Se abordan también conceptos, a través de la voz de las pensadoras críticas, sobre temas actuales que comprenden: el concepto de sexismo, racismo, androcentrismo, explotación, el método etnográfico orientado a la acción, algunos enfoques educativos que han influido en los estudios antropológicos en los últimos años, entre muchos otros aspectos.

La investigación en la que se basa este trabajo tiene como antecedentes, por una parte, la evolución de la teoría y la metodología etnográfica sobre la condición de la mujer, la etnografía de género, la etnografía feminista, y desde un enfoque transdisciplinario, se plantea como un estudio que toma en cuenta diversas disciplinas conexas a la antropología de género, de la sexualidad, y desde un enfoque teórico, el paradigma del feminismo enfocado al ámbito antropológico y las áreas de las Ciencias Sociales y las humanidades.

En una primera etapa de este proyecto, se seleccionaron las trayectorias de mujeres y feministas que desarrollaron estudios antropológicos en Chiapas. Este proceso permitió revisar diversos conceptos con el propósito de apoyar a estudiantes y docentes en la comprensión de la demarcación teórica de la antropología producida por mujeres, reflexionar sobre si el hecho de que sean ellas quienes realizan las investigaciones influye o no en la forma en que se genera el conocimiento, así como coadyuvar en el conocimiento de los fundamentos teóricos y las nuevas tendencias de la antropología.

La inclusión de las mujeres en la disciplina antropológica ha permitido replantear los propósitos de los programas de investigación, así como reteorizar los temas seleccionados y ampliar las formas

de comprensión y análisis que la disciplina puede aportar. No se ha tratado únicamente de incorporar a más mujeres como sujetas investigadoras, sino de transformar las preguntas, los enfoques y las categorías analíticas desde las cuales se produce conocimiento. En este sentido, como señala Sandra Harding (1996), las epistemologías feministas han cuestionado la supuesta neutralidad y universalidad de la ciencia, al mostrar que el conocimiento siempre está situado y que las experiencias sociales diferenciadas, particularmente las de las mujeres, permiten identificar sesgos, silencios y jerarquías invisibilizadas en los marcos tradicionales.

Desde esta perspectiva, los aportes feministas a las ciencias han sido fundamentales: han visibilizado sujetos históricamente excluidos, han ampliado los objetos de estudio hacia ámbitos como el cuidado, el cuerpo, la vida cotidiana y las emociones, han problematizado las relaciones de poder en la producción del conocimiento y han propuesto metodologías más reflexivas, colaborativas y éticamente comprometidas. Así, lejos de fragmentar la ciencia, las miradas feministas han contribuido a hacerla más crítica, compleja y socialmente relevante.

Este libro retoma conceptos vinculados con el origen, los aportes y el desarrollo teórico de la disciplina antropológica; sin embargo, no se limita a los enfoques teóricos y metodológicos propios de los estudios antropológicos. También incorpora perspectivas y categorías analíticas provenientes de otras disciplinas, particularmente de la sociología, la historia, la geografía y campos afines, con el fin de ofrecer una comprensión más amplia e interdisciplinaria de los procesos estudiados. Asimismo, se consideró la selección de diversas obras fundamentales para la consolidación teórica de las antropologías de las mujeres, feministas y críticas.

De manera central, el libro pone énfasis en las narrativas biográficas de las antropólogas entrevistadas, quienes entrelazan sus trayectorias personales con sus experiencias en distintos espacios académicos. Estos relatos muestran que sus itinerarios vitales, sus decisiones intelectuales y sus condiciones de trabajo estuvieron

profundamente marcados por los contextos políticos de cada país, incluyendo escenarios de autoritarismo, conflicto armado, exilio, desigualdad y luchas sociales, evidenciando, así la estrecha relación entre producción de conocimiento, experiencia situada y coyuntura histórica.

Este libro se construyó a partir de un trabajo de campo de largo aliento sostenido, a través de una serie de entrevistas semiestructuradas en profundidad realizadas, entre 2012 y 2023, a investigadoras, escritoras y pensadoras de distintos contextos, principalmente de América Latina y el Caribe, pero también de otros espacios plurilingües, cuyo trabajo ha marcado el campo de la antropología, los estudios de género y el pensamiento feminista y decolonial. Dirigido a estudiantes de antropología, ciencias sociales, estudios culturales y humanidades, tanto de licenciatura como de posgrado, este volumen presenta las entrevistas realizadas a dichas pensadoras críticas y funciona como una herramienta pedagógica crítica y situada.

El eje central del libro es la conversación: cada entrevista permite profundizar en conceptos, trayectorias, metodologías y experiencias de vida que han dado forma a las maneras contemporáneas de investigar y enseñar la diversidad cultural, los espacios sociales y las epistemologías feministas y decoloniales. Además de las entrevistas, cada capítulo incluye una introducción comentada sobre cómo se elaboró, cómo se contactó con las participantes, el contexto político y social en el que desarrollaron sus investigaciones, y, en ocasiones, también se explican términos conceptuales o corrientes teóricas relevantes que emergen del diálogo con las entrevistadas, contextualizando las trayectorias y prácticas.

Los conceptos que estructuran este libro no solo se nutren de fuentes académicas tradicionales, como libros, artículos y diccionarios especializados, sino también de territorios menos reconocidos en la producción de conocimiento: la memoria corporal y afectiva, las vivencias que atraviesan a las investigadoras, las luchas en las que participan, y los saberes comunitarios que emergen de prácticas de cuidado, resistencia y creación colectiva. Las entrevistas incorporan

así una cartografía plural de saberes, cruzando metodologías formales con las voces que brotan desde el activismo, los archivos digitales y los espacios de convivencia en movimiento.

En las conversaciones, también se indagan categorías que dialogan con los desafíos epistemológicos del siglo XXI: los aportes de la antropología postcolonial y descolonial, la educación no sexista y para la igualdad de género, los estudios de la diversidad cultural, las geografías críticas del espacio social, la defensa de la sustentabilidad frente a la crisis del cambio climática y el terricidio (Millán, 2019), así como las conexiones entre ética, estética y prácticas artísticas. Cada mujer entrevistada aporta su propia perspectiva, enriqueciendo un horizonte compartido de aprendizaje transdisciplinar y crítico.

Así también, en esta obra se revisaron diversos textos sobre metodologías cualitativas (Harding, 1991; Castañeda, 2008). Por tanto, las herramientas de investigación que se desarrollaron en este trabajo fueron de tipo cualitativo. Además, se trabajó desde un enfoque transdisciplinario, a partir de aproximaciones relacionadas con el paradigma de los estudios de género y las nuevas tendencias de los estudios antropológicos, así como de la demarcación teórica de los estudios feministas, con base en la contextualización del estudio en un tiempo y un espacio y desde un enfoque que permite analizar los datos dándoles sentido y profundidad en el momento actual.

El plan de trabajo tuvo tres etapas: la primera fue de búsqueda documental, traducción de términos y análisis de conceptos; la segunda fue exploratoria y de aplicación de herramientas de investigación con perspectiva feminista (entrevistas semiestructuradas a antropólogas y pensadoras críticas); y la tercera fue la de conformación del libro, su organización, clasificación y revisión general. Fue por medio de aproximaciones conceptuales, análisis de contenido, entrevistas a expertas, que nos acercamos a las corrientes teóricas y conceptuales de la antropología, y que se seleccionaron a dichas pensadoras para ser incluidas en el libro. Por tanto, el análisis del discurso y el análisis de contenido, además de la interpretación y la traducción, fueron las herramientas utilizadas como método para

poder acceder a la información que permitiera tener una perspectiva mayor sobre el objeto/sujeto de estudio.

Se privilegió la búsqueda documental, pero también se realizaron entrevistas abiertas, semiestructuradas y en profundidad a partir de preguntas básicas a docentes e investigadoras de la antropología y a pensadoras diversas, lo que nos permitió construir la fundamentación teórica de un libro sobre estudios antropológicos realizados por mujeres y feministas. El proceso de construcción de variables y criterios para formular dichas entrevistas se hizo a través de algunos indicadores que permitieron escoger las preguntas, según un análisis preliminar, y del contexto en el que se han desarrollado las pensadoras seleccionadas. Para comenzar, se dividieron estas variables en las siguientes categorías: mujeres y trayectorias; cuerpo, afectos y experiencias; poder, desigualdades e interseccionalidad; epistemologías y posicionamientos políticos; metodologías y prácticas de investigación; enseñanza y producción de conocimiento; territorio y relaciones comunitarias. Todo esto me ayudó a una interpretación más amplia en la conformación del libro mencionado.

Entretejidos de la investigación

Al realizar una reflexión epistemológica y política sobre las formas en que se ha producido el conocimiento científico social feminista, esta investigación se propuso repensar las vivencias intergeneracionales de las investigadoras y analizar cómo han ido transformándose los intereses intelectuales, la selección de los temas de estudio, las herramientas de investigación y las maneras de hacer trabajo de campo. Asimismo, examina los cambios en la forma de concebir el “sujeto de estudio” y en el desarrollo de prácticas investigativas feministas, marcadas por enfoques más reflexivos, situados y comprometidos.

Las herramientas de investigación de este trabajo se basaron en veintiocho entrevistas semiestructuradas realizadas desde el año 2012 hasta 2023, a científicas sociales y a pensadoras críticas. Estas

entrevistas han abordado los cruces entre las trayectorias académicas y las trayectorias vitales de las investigadoras y cómo sus cuerpos se han visto expuestos y cuáles han sido las emociones que han atravesado sus investigaciones⁵. La mayoría de las entrevistas fueron videograbadas con la debida autorización de las participantes, mediante la firma de un consentimiento informado para su posterior difusión con fines investigativos. Este proceso tuvo como finalidad contribuir a la circulación y a la democratización radical de la producción de conocimientos y de las prácticas científico-sociales feministas⁶. No solo se trata de difundir un conocimiento histórico planteado en el proceso de escritura de un producto académico, sino también en otros espacios como medios de comunicación, talleres, redes, etc. Se trata de otros canales de devolución/revolución, con distintos fines y momentos.

Las reflexiones presentadas en este libro también se nutrieron de discusiones colectivas sostenidas en 2016 y 2017 en el marco del Seminario de investigación “Estudios Críticos Feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica” y en el Seminario de Investigación “Memoria, justicia y feminismos en México y Centroamérica”, que coordiné en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM, posteriormente Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), durante mi estancia como becaria posdoctoral. En este espacio participaron como invitadas especiales diversas historiadoras, antropólogas, sociólogas y politólogas feministas,

⁵ Inicialmente, me interesé en realizar entrevistas cuando conduje el programa radiofónico del Colectivo Contratiempo: historia y memoria, del cual formé parte, y en el que trabajamos por la democratización del conocimiento histórico. El programa radiofónico *Contratiempo: historia y memoria. Por la democratización del conocimiento histórico* fue un espacio de reflexión, difusión y debate para hacer la representación del pasado más plural, para abrirla a la ciudadanía y establecer puentes entre memoria, historia y cultura. Este colectivo estuvo integrado por: Noelia Adanez, Jesús Izquierdo, Esther Pascua, Noelia Pena, Saúl Martínez Bermejo, Carolina Espinoza, Marisa Ruiz Trejo y Pedro Tena. El programa se transmitía todos los lunes de 21:00 a 22:00 por el Círculo de Bellas Artes de Madrid.

⁶ Algunas entrevistas fueron difundidas a través del Canal de Youtube del CIEG-UNAM.

con quienes se debatieron de manera conjunta varias de las preguntas que orientan esta investigación. Asimismo, realizamos lecturas y análisis colectivos de algunas de las autoras a las que se hace referencia en este trabajo.

Por su parte, las estudiantes de dicho seminario, muchas de ellas feministas críticas, disidentes, mujeres de pueblos originarios y afrodescendientes, ecofeministas, simpatizantes zapatistas, entre otras, fueron quienes aportaron también reflexiones importantes a las discusiones y a los debates de la historia intelectual del feminismo en México y América Latina. Posteriormente, junto a las estudiantes, conformamos la colectiva “Pluriversidades Feministas”, conformada por activistas y pensadoras feministas diversas, con quienes articulamos nuestras luchas para impulsar un espacio desde el cual reflexionar colectivamente y promover la investigación crítica, la formación y la acción feminista autónoma, autogestiva, popular, independiente y comprometida. Durante casi diez años, nos hemos interesado por la producción colectiva de conocimientos y por contribuir con las teorizaciones y con las movilizaciones feministas, antirracistas, anticapitalistas y disidentes sexuales.

La idea de “Pluriversidades Feministas”, que da nombre a nuestra colectiva, inspira este libro como una manera de entender los múltiples mundos y cosmovisiones, en contraposición a la visión dominante de un único universo, resaltando la riqueza de la diversidad de grupos culturales y la necesidad de construir alternativas al modelo globalizador. Hablar de las “pluriversidades en antropología” implica abordar los conceptos de historia y política que no pueden estar disociados de la relación que existe entre los movimientos feministas y las resistencias de los pueblos en pie de lucha. Dichos movimientos han generado un mayor número de críticas a la manera en que se entiende esta y otras disciplinas y las prácticas feministas.

Por otro lado, el feminismo crítico constituye una forma de intervención social y, en mi experiencia, los talleres corporales-epistémicos, frecuentemente impartidos en el espacio académico y activista, representan también una manera de intervenir críticamente en la

academia desde el interior de la universidad. Estos talleres, dirigidos principalmente a investigadoras de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, que trabajan en contextos de múltiples violencias, se fundamentan en las epistemologías feministas que cuestionan la separación rígida entre “sujeto” y “objeto” de investigación. Asimismo, enfatizan la importancia de la articulación y las alianzas estratégicas, la construcción colectiva del conocimiento, la centralidad del cuerpo y de las emociones en los procesos investigativos, y la necesidad de que las prácticas de investigación feminista estén orientadas hacia la transformación social.

Por otro lado, el Premio Edmundo O’Gorman de la Universidad de Columbia, otorgado en 2022 y la Beca Fulbright Comexus García-Robles recibida en 2023, desarrollada en la Universidad de Nueva York, también fortalecieron varios de los apartados de este trabajo.

Estudios críticos feministas de las ciencias

Mi interés por este tema comenzó al analizar un argumento extendido en los círculos académicos dominantes en los que se considera que la ciencia no debe tener vínculo con lo político. Sin embargo, existe una relación entre antropología y feminismos y también estudios sobre las contribuciones que las feministas han hecho para construir una ciencia más crítica y reflexiva, al denunciar los usos y los abusos que históricamente han tenido las ciencias (Harding, 1996).

Los *estudios críticos feministas de las ciencias* o las *críticas feministas de las ciencias* (Harding, 1996) son un campo de estudios interdisciplinarios en el que se inscribe este trabajo para analizar los vínculos entre antropología y feminismos. Los feminismos son teorías y movimientos políticos que han cuestionado la situación de desigualdad, violencia y dominación que viven las mujeres, pero también otros sujetos disidentes, han utilizado algunas preguntas para revelar la desigualdad a través de algunas preguntas como: ¿dónde están las mujeres y las disidencias en antropología?, ¿cuál ha sido su situación

dentro de la disciplina?, ¿todas las mujeres son iguales?, ¿cómo ha cambiado la manera de construir el objeto y el sujeto de estudio, la selección de los temas, las metodologías, los dilemas éticos y los problemas nacionales?

En este libro, las respuestas a estas preguntas tienen que ver con una exclusión de las mujeres y disidencias en el campo de la antropología que, durante un tiempo, las relegó al lugar de “objeto de conocimiento”. Así en la historia de la antropología encontramos frecuentemente “mentes y razones masculinas que conocen naturalezas femeninas” y “mentes blancas que intentan conocer cuerpos de mujeres negras” (García Dauder, 2016). Al analizar algunas de las narrativas de la historia de la antropología encontramos la alusión a “los padres de la disciplina”. En los libros de historia oficial son recurrentes las fotografías de “los precursores” de las disciplinas en las que mayoritariamente aparecen varones y, en cambio, escasamente encontramos imágenes que representen a las mujeres pioneras. Esto ha generado que distintas teóricas feministas se pregunten qué pasaría si en la historia de los orígenes de la antropología social, los roles se invirtieran y si cambiaría en algo o no el hecho de que sean mujeres las que investigan. Algunos cuestionamientos desde este campo de conocimiento se han preguntado ¿hasta qué punto influye el hecho de “ser mujeres” sobre la selección de los temas, los intereses, los métodos, conceptos y maneras de hacer ciencia? Y ¿en qué medida la subjetividad y el contexto social de quien investiga es importante?

Por otro lado, algunos movimientos sociales han denunciado los usos y los abusos de las Ciencias Sociales y Humanidades, manifestando cómo muchas veces han estado al servicio de proyectos sociales sexistas, racistas, homofóbicos, clasistas y desarrollistas. En ese sentido, las Ciencias Sociales y Humanidades, entre ellas la historia, la antropología, la sociología, y el feminismo tienen una estrecha relación (Lau Jaiven, Ana, 1998). En esa misma línea, este trabajo se enmarca dentro de los estudios feministas de la ciencia o crítica feminista de la ciencia (Harding, 1996), que se iniciaron de manera sistemática a fines de los setenta y han producido una gran cantidad

y variedad de investigaciones donde participan filósofas y científicas, tanto de las áreas naturales y sociales, como de las humanidades (Blázquez, 2010, p. 21).

Diálogos y tensiones de las teorías y prácticas feministas (siglo XX y XXI)

De acuerdo con las epistemologías y a las teorías críticas feministas es importante generar vínculos entre las discusiones académicas, filosóficas y epistemológicas con el contexto social en el cual están viviendo las personas y las comunidades epistémicas (Castañeda, 2023). América Latina y el Caribe han sido espacios en los que se han dado procesos complejos de conflicto, desplazamiento y despojo de las tierras. Numerosos trabajos en Ciencias Sociales y Humanidades han analizado la historia del colonialismo, los problemas interreligiosos, la colonización de espacios territoriales, los cambios políticos y económicos, los procesos de conformación de las identidades así como los movimientos sociales en resistencia, entre otros.

Sin embargo, gran parte de los nombres más conocidos de estos estudios son nombres de autores varones y existen escasas investigaciones que compilen el trabajo de etnógrafas, arqueólogas, historiadoras y pensadoras, quines también han producido conocimiento científico, que si bien no todas se identifican abiertamente como feministas, su trabajo constituye una contribución importante a campos que aportan a los debates feministas como la teoría antirracista, anticlasista y antidesarrollista.

En la línea de vincular las teorías y prácticas feministas a las condiciones socioeconómicas y políticas de los contextos en los que se desarrollan, Patricia Castañeda (2016), antropóloga feminista, quien participó en el Seminario de Investigación que coordiné en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), actualmente Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), de la UNAM, y cuyo trabajo es un referente de las iniciadoras de la antropología

feminista en México (Castañeda, 2012, p. 2016), planteó una pregunta importante sobre si la teoría feminista latinoamericana ha tenido algunos cruces cronológicos y temáticos de intereses con el feminismo académico anglosajón; si existen diálogos o no, cambios o adopciones.

En ese sentido, Castañeda hizo una reflexión sobre cómo la teoría feminista anglosajona ha acompañado el proceso de institucionalización de la academia feminista en América Latina. A partir de su trabajo de investigación con etnógrafas y antropólogas feministas, fijó la atención en cómo la teoría feminista latinoamericana no quedó formalizada bajo el término de discusión epistemológica, sino que se ha desarrollado bajo otros parámetros de discusión.

Para Castañeda (2016), esta situación se explica, en gran medida, porque la academia anglosajona ha contado con condiciones institucionales más favorables para el desarrollo de los estudios de la mujer y de las mujeres, mientras que en la academia latinoamericana estos campos han emergido en contextos profundamente convulsos. En este trabajo me interesa particularmente el desarrollo del feminismo académico y no académico latinoamericano y caribeño, por lo que resulta imprescindible señalar que, especialmente desde la década del setenta, la producción de conocimiento en esta región ha estado atravesada por la necesidad misma de sobrevivir en medio de conflictos armados internos, guerras civiles y procesos genocidas, como el ocurrido en Guatemala.

Esto implica que, además de las dificultades que enfrentaron las mujeres para acceder a las Ciencias Sociales en países como Guatemala, Nicaragua, El Salvador y Honduras, destinar esfuerzos a la reflexión epistemológica sobre la producción de conocimiento feminista resultó aún más complejo en el contexto de las guerras centroamericanas. Si bien existe una amplia teorización sobre el desarrollo histórico del pensamiento feminista y sobre los estudios en torno a la diversidad cultural y la complejidad social, persiste una escasa reflexión acerca de las condiciones concretas en que estos conocimientos fueron generados en distintas trincheras, la academia, los

movimientos feministas, la lucha social y el debate político, así como en los contextos y coyunturas históricas en que las científicas sociales feministas desarrollaron su quehacer.

En este sentido, este trabajo busca responder preguntas en las que las trayectorias políticas y personales de las sujetas de investigación no son aspectos secundarios; por el contrario, resultan fundamentales para comprender cómo las ciencias sociales y las humanidades han contribuido históricamente a reproducir los privilegios de las clases dominantes mediante formas de androcentrismo, sexismo, racismo y clasismo, cómo se han presentado bajo la apariencia de neutralidad científica, y por qué, en consecuencia, estas disciplinas requieren ser profundamente repensadas.

De las universidades y las calles al escritorio

La etnografía feminista en este trabajo implicó desafíos emocionales en la interacción, desde ir a las universidades y a las calles, junto con las participantes y colaboradoras, y posteriormente pasar al escritorio. Quienes nos dedicamos a analizar las historias de otras mujeres y feministas para transformar realidades, entendemos que el momento de la redacción es fundamental para incrementar la objetividad feminista a partir de recuperar y evidenciar, particularmente, las sensaciones. En nuestras investigaciones la subjetividad es fundamental para mostrar lo que la ciencia androcéntrica ha querido ocultar.

Para Susana Rostagnol (2019), antropóloga feminista uruguaya, “la relación etnográfica se continúa en el escritorio, es allí cuando debemos elegir qué aspectos de todo lo que nos fue dicho, vamos a llevar al papel para darlo conocer” (2019, p. 5). Por eso, la realización de este libro ha tenido que cocinarse a fuego lento, y con tanto trabajo de campo y tiempo realizando las entrevistas, así como también se ha invertido tiempo en su redacción y elaboración.

Además, hacer etnografía desde una perspectiva feminista implica un ejercicio de comprensión que “procede de animarnos a la vulnerabilidad, dejarnos doler”, “de llorar al releer nuestras notas del campo”, “sentir indignación, profundo pesar, rabia, o impotencia”, “sentir a veces que somos la muerta, la madre, la hermana o la amiga, todas” (Rostagnol, 2019, p. 3).

En esta investigación hubo momentos durante la realización de las entrevistas, el trabajo de campo extendido y el acompañamiento a lo largo de los años, en los que llegué a sentir dolor en el cuerpo y a derramar lágrimas frente a las historias contadas y en ese momento compartidas, lo que me colocó en un lugar de vulnerabilidad al sentir, de alguna manera, que nos “espejeábamos”. El término “espejearse” se refiere a un ejercicio de reflexividad profunda y colaborativa (investigación colaborativa) donde la investigadora no solo observa a los y a las “otras”, sino que se reconoce y se cuestiona a través del encuentro con ellas (Leyva y Speed, 2015).

Otras veces sentí frustración por no poder cambiar lo irremediable, como en el caso de las investigadoras y activistas que fueron perseguidas, torturadas, violadas, encarceladas, y hasta asesinadas. La angustia compartida al vivir en un país en el que el estado de derecho es efímero y variable a veces me invadió, por lo que con frecuencia no me sentí espectadora, sino una actora más del mismo lugar en donde viven y trabajan las participantes de esta investigación.

Pero también, al transcribir las entrevistas, editarlas y escucharlas varias veces atentamente pude entender la dimensión profunda de la vida de las antropólogas y pensadoras críticas a las que entrevisté y comprender, de una manera más consciente, a través de sus historias personales, el contexto histórico y político en el que desarrollaron sus trabajos y luchas.

Al mismo tiempo, algunas veces fue el momento de la redacción el que me permitió darme cuenta de las incomodidades que habían vivido algunas de las entrevistadas al abordar ciertos temas de su pasado para el que aún no estaban listas para hablar. A veces también escuchar los testimonios de nuevo y hacer la edición me permitió ser

más consciente de los silencios o de las omisiones de algunas de ellas sobre ciertos momentos de sus vidas, por ejemplo, los relacionados con los movimientos revolucionarios, considerando la complejidad de países en los que vivimos y en donde el miedo constante a investigar, estudiar o enseñar sobre ciertos temas, puede orillarnos a evadir hablar sobre ellos por razones de seguridad.

También el tiempo y los años que pasaron desde que realicé las entrevistas me permitieron madurar en muchos sentidos y entender de una manera distinta los relatos y las observaciones realizadas, pero también mis torpezas a la hora de preguntar sobre ciertos temas de la época del conflicto armado en países como Guatemala, en donde aún quedan cicatrices muy profundas, o a la hora de interrumpir ciertos momentos de las entrevistas cuando me estaban contando una memoria del conflicto importante y posteriormente no saber cómo volver a generar la confianza para retomar temas escabrosos.

Investigar también es una cuestión de tiempo y, a veces, solo el hecho de pasar por las mismas experiencias nos hace entender la dimensión de los problemas que nos están narrando las personas a quienes entrevistamos. Eso no quiere decir que quienes no tienen las mismas experiencias no pueden entender, pero la empatía incrementa enormemente la “objetividad fuerte” cuando se ha pasado por las mismas situaciones, por ejemplo, el embarazo, el parto, el postparto, la maternidad, la crianza y las cuestiones relacionadas con los cuidados (el acompañamiento a hijas o hijos pequeños, padres mayores, familiares enfermos u otras variantes) en la vida de las investigadoras. Así, solo pude darme cuenta de la dimensión de la carga del trabajo de cuidados del que algunas de ellas hablaban, después de tener una hija, ser jefa de familia y madre autónoma.

“Estar en el escritorio” me permitió desplegar unas antenas más poderosas para percibir señales que durante la realización del trabajo de campo no pude distinguir, pero las entrevistas en este libro no reflejan expresamente mis reflexiones sobre la manera en que mi percepción de las cosas cambió desde el momento en que hice las entrevistas. Eso, por un lado, demuestra que las entrevistas no son

lo único ni lo más importante en la realización del trabajo de campo y, al mismo tiempo, nos muestran lo relevante que pueden ser con el pasar de los años para capturar ciertos fragmentos de la memoria personal y colectiva.

En esta investigación, escribir y transcribir se convirtió también en un acto de evidenciar mi propia ignorancia a la hora de poder guiar mejor las entrevistas y reconocer mis limitaciones en el conocimiento sobre ciertos temas sobre los que las antropólogas participantes hablaban. Solo el acto de ensamblar todas las entrevistas juntas me permitió darme cuenta de que, en muchas ocasiones, las preguntas no fueron respondidas posiblemente por miedo de las mujeres entrevistadas a que sus respuestas las pusieran en un lugar de riesgo o de peligro, o también de intereses incluso más grandes como en el caso del Proyecto Chicago o del Proyecto-Harvard Chiapas.

La antropología feminista ha subrayado la articulación intrínseca entre el proceso etnográfico y las emociones, pero también los procesos personales, intelectuales y políticos (Esteban y Guilló, 2023; Ruiz Trejo y García Dauder, 2023; Díaz Iñigo y De Marinis, 2025). En esa línea, esta investigación fue, en muchas ocasiones, un espacio catártico para movilizar las memorias, el llanto, la risa, el miedo, el enojo, la ira y las ganas de cambiarlo todo. Expresar emociones y escribirlas se convirtió en una forma de intervención colectiva compartida, de antropología de antropólogas feministas y pensadoras críticas, en la que, al reflexionar sobre su lugar de enunciación, me hicieron pensar en mis propias experiencias, sentimientos e ideas, sentir empatía, rechazo o implicación.

En ocasiones, la escritura me permitió reconocer las lógicas de dominación que han atravesado mi propia subjetividad y que todavía demandan un trabajo profundo de introspección. Mi experiencia previa como periodista y radialista, así como mis trayectorias en la antropología, me posibilitaron sacar a la luz ciertas peculiaridades de los contextos en los que trabajé. Sin embargo, haría falta otro libro para reflexionar con detenimiento sobre cada uno de los

momentos del proceso, a fin de incorporarlos plenamente en el análisis y la interpretación.

La entrevista como representación de sí mismas y la escritura científica como encuadre

El hilado de este trabajo con las voces y experiencias compartidas por las protagonistas de esta investigación ha intentado hacerse de manera respetuosa y cuidadosa, al guardar lo más fielmente posible el encuentro con las entrevistadas para procurar darle un lugar importante al pensamiento crítico compartido. La edición realizada se centró particularmente en estilo y sintaxis y en adaptación de la oralidad a lo escrito, pero se procuró hacer un trazo que ilustrara las conversaciones entabladas de la forma más cercana posible a los encuentros, al incluir las interrupciones y los espacios para llorar, las risas o los momentos para comer y compartir música. Las pensadoras participantes tuvieron oportunidad de revisar, corregir y editar sus propias entrevistas, como parte de una metodología más participativa.

El hecho de utilizar entrevistas en profundidad no constituye una simple elección metodológica ni una casualidad, sino una apuesta ética, política y epistémica orientada a ir más allá de la representatividad hegemónica androcéntrica que históricamente ha hablado por las otras y sobre las otras. Este recurso metodológico permite desplazar la mirada desde la objetivación hacia la autorepresentación, al abrir un espacio para que las propias sujetas elaboren sus relatos, interpreten sus trayectorias y nombren sus experiencias desde sus marcos de sentido. En este proceso, la entrevista en profundidad no se limita a la recolección de información, sino que se convierte en un espacio relacional de escucha, confianza y coproducción de conocimiento, donde emergen memorias, emociones, silencios y reflexividades que difícilmente podrían captarse mediante otros instrumentos. Así, más que un dispositivo técnico, se configura como

una práctica que cuestiona las jerarquías tradicionales entre quien investiga y quien es investigada, permitiendo el tránsito de una representación heterónoma hacia narrativas de sí mismas, situadas, encarnadas y políticamente significativas. Cabe destacar que la mayoría de las entrevistadas pudieron leer, revisar, editar, incluir fotos y dar su visto bueno a los textos, antes de su publicación.

La edición y la redacción de este trabajo implicaron un ejercicio de fijación de lo dicho, pero también de supresión de residuos que, con frecuencia, poseen un valor epistémico significativo. Para pensar la “epistemología del fuera de campo”, la metáfora cinematográfica resulta útil, pues permite concebir la escritura científica como una cámara o mirilla que encuadra, enfoca y, al mismo tiempo, delimita la realidad investigada (Ruiz Trejo y García Dauder, 2023, p. 53). El “fuera de campo” remite, así, al reverso oculto de lo que se hace visible: el exterior constitutivo de aquello que se muestra, las zonas de ignorancia, lo que no se conoce o no se alcanza a nombrar, y los excedentes de la investigación, es decir, los elementos del proceso que son eliminados, borrados o considerados sobrantes. En este sentido, los conocimientos producidos en esta investigación no se generaron únicamente en el momento de la escritura del libro, sino que emergieron de prácticas colectivas, encuentros, diálogos, confianzas, paseos, comidas, conversaciones, protestas, manifestaciones, bailes, peligros, risas, lágrimas y vergüenzas, entre muchas otras experiencias que acompañaron el proceso. Se trata de vínculos que nos unen a las personas con quienes investigamos y luchamos, así como el reconocimiento de nuestros privilegios y la externalización de nuestros dilemas.

Además, tal como explica Frances Aparicio (1998), antropóloga chicana, en *Listening to Salsa*, no hay que perder el placer de disfrutar y es importante mezclar nuestra deconstrucción crítica con la música y el baile. También Mercedes Olivera (2012), en un diálogo epistolar con Guillermo Bonfil Batalla, señaló que “hay que decir que no sólo estudiábamos, también nos divertíamos y hacíamos grandes pachangones. Discutíamos sobre cine, leíamos y oíamos poesías de

Vallejo, Neruda y Hernández...” (2012, p. 2). Por ello, también incluí algunas preguntas a las antropólogas y pensadoras críticas sobre las canciones y música que las acompañaron en el trabajo de campo o a lo largo de sus vidas cotidianas para develar cómo aprendieron a disfrutar. Al mismo tiempo, también se investigó sobre los poemas que han dado sentido a sus trabajos de campo, al trabajo comunitario o a sus vidas personales.

La investigación feminista sobre “etnógrafas etnografiadas”

El punto de partida de esta investigación etnográfica es el proceso de conformación de una comunidad epistémica de antropólogas feministas en América Latina y el Caribe que ha sido nombrada y documentada como “etnógrafas etnografiadas” por Martha Patricia Castañeda Salgado (2019), pero con mayor énfasis en Chiapas y Centroamérica. La etnografía feminista es un método y una práctica de antropología política crítica en la que el campo no se relaciona únicamente con los datos recogidos o la escritura para la elaboración de resultados, sino también con los encuentros, conversaciones, relaciones, emociones, sensaciones, activismos, dilemas éticos no resueltos, “epistemologías del fuera de campo” (Ruiz Trejo y García Dauder, 2023, p. 53), y todo aquello difícilmente traducible al lenguaje de lo discursivo.

A veces también, la práctica etnográfica feminista transita por conflictos que no suelen ser tan fáciles de digerir porque implican poner en primer lugar nuestra vulnerabilidad a flor de piel, no solo durante el trabajo de campo, sino también durante el proceso de escritura. En esta investigación, frecuentemente me he encontrado en medio de nudos y tensiones de las políticas feministas. Abrazar este tipo de etnografía feminista también involucra, tal como explica Andrea García González (2019), el surgimiento de dudas y contradicciones y conflictos tolera errar y tambalearse, busca placeres, cuestiona privilegios incorporados e incita al debate.

Además, esta investigación ha implicado la realización de trabajo de campo, una articulación comprometida con las sujetas participantes, la revisión de archivos y el registro fotográfico y audiovisual de las prácticas de pensamiento de investigadoras y activistas feministas en distintos contextos, como San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y Ciudad de México, México; Ciudad de Guatemala, Guatemala; San José, Costa Rica; Madrid, España, y Nueva York, Estados Unidos, entre otros lugares. En este marco, desarrollé un trabajo de campo sostenido en el tiempo, que incluyó observación participante en espacios académicos, realización de entrevistas, organización de talleres dirigidos a investigadoras jóvenes que trabajan en contextos de múltiples violencias, así como acompañamiento a asambleas, manifestaciones y protestas, entre otros numerosos espacios familiares y personales. Todo ello me ha permitido, desde una posición crítica frente a la academia androcéntrica y etnocéntrica, ir más allá de la visión institucionalizada y formal del trabajo de campo.

A manera de contradecir algunos de los argumentos de quienes fueron mis maestros y maestras, esta investigación se interesa también, desde un lugar muy situado, subjetivo y desde mi subjetividad como investigadora feminista chiapaneca, por visibilizar aquello que no ha sido considerado históricamente como conocimiento, los retazos de la investigación, el largo proceso, el paso a paso, más que únicamente los resultados, los activismos, las múltiples violencias por las que como mujeres y disidentes sexogenéricas atravesamos y experimentamos a lo largo de la investigación.

La investigación feminista y los diálogos de saberes impulsados en este trabajo han implicado colocar en primer plano las voces, experiencias y reflexividades de las actrices con quienes he trabajado: desde las pioneras, investigadoras feministas estadounidenses y latinoamericanas hasta las feministas en rebeldía y las antropólogas mayas y afrodescendientes. Este enfoque ha supuesto reconocerlas no solo como sujetas de estudio, sino como productoras de conocimiento, interlocutoras críticas y co-constructoras de las interpretaciones que atraviesan esta investigación.

Trabajar en contextos de múltiples violencias implica, según Rosalva Aída Hernández Castillo (2021), al menos tres dimensiones fundamentales: “1) la construcción de comunidades de conocimiento y comunidades emocionales dentro de la academia; 2) la representación y la sanación frente a la violencia, así como ante el dolor propio y ajeno; y 3) la importancia analítica de reconstruir el vínculo entre violencias estructurales y violencias extremas”. Estas claves permiten comprender que la investigación no se limita a la producción de saberes abstractos, sino que se inscribe en procesos relacionales, afectivos y políticos.

En este sentido, el trabajo realizado se inscribe también en lo que Faye Harrison (2013) denomina una “etnografía activista feminista”, orientada a comprometerse con las luchas por la justicia epistémica y a reconocer la centralidad de la subjetividad, las emociones y las dimensiones morales de la investigación social. Desde esta perspectiva, investigar implica no solo interpretar el mundo, sino posicionarse éticamente frente a las desigualdades, las violencias y las formas de silenciamiento que atraviesan la producción de conocimiento.

Herramientas para escribir: entrevistas en profundidad

Las entrevistas en profundidad, aunque no son lo único importante del proceso investigativo son herramientas que ayudan en el proceso de escritura. En una primera etapa, me interesó plantear las siguientes preguntas a las antropólogas y pensadoras pluridiversas: *¿cómo te identificas? ¿Cómo comenzaste a investigar y cuáles fueron tus intereses al incorporarte a la investigación? ¿Hay algún momento, en los distintos procesos de tu trabajo, en el que hayas sentido tu cuerpo especialmente expuesto? ¿Qué emociones te han marcado más a lo largo de los procesos investigativos y políticos? ¿Qué significa la investigación para ti? ¿Qué es la justicia y la memoria para ti y qué lugar ocupan en tu trabajo? Desde que empezaste a investigar hasta hoy, ¿qué transformaciones has vivido? ¿Dónde estamos ahora?*

Cabe destacar que, al realizar las entrevistas, envié previamente el cuestionario a las pensadoras entrevistadas para que pudieran conocer la guía de preguntas y meditar y reflexionar sus respuestas. Supuso una ruta ética para exponer de manera más clara los objetivos de esta investigación. También envié un documento a manera de consentimiento informado en el que les hice saber que la información tenía fines investigativos académicos para el proyecto de investigación en curso y solicité sus firmas en el documento, ya que además de ser registradas en audio, varias de las entrevistas fueron videograbadas en formato audiovisual. Así se les hizo saber a las colaboradoras que las entrevistas se difundirían. El protocolo ético y el consentimiento informado fueron fundamentales en la investigación.

Más allá de las entrevistas en profundidad realizadas, que no fueron lo único importante de todo el largo proceso de esta investigación, la noción de una “epistemología del fuera de campo” nos conecta con todo aquello que queda fuera del libro publicado, pero que es constitutivo de la producción de conocimiento: las emociones, los silencios, las confianzas, las lágrimas, las risas y los encuentros que hacen posible investigar (Ruiz-Trejo y García Dauder, 2023, p. 53). Esta noción cuestiona las formas hegemónicas de validación académica y reivindica el proceso, más que el producto, como un espacio central de generación de saberes feministas.

Emociones en “antropología de la antropología”

La realización del trabajo de campo y de la investigación en general siempre se ve atravesada por muchas emociones. En particular, este trabajo me llenó de muchas alegrías al poder entrevistar a algunas de las antropólogas a las que admiraba.

Al mismo tiempo, en ciertos momentos me invadieron la vergüenza y los nervios asociados a la sensación de que mis preguntas no eran suficientemente pertinentes, de que mi trabajo quizá no

resultaría interesante o de que había hecho las cosas mal, ya fuera por dificultades técnicas al grabar, problemas durante la transcripción o fallas en el resguardo de la información, entre otros contratiempos. También experimenté dudas sobre si las antropólogas, acostumbradas a realizar etnografías sobre otros grupos y personas aceptarían concederme entrevistas, si se sentirían realmente cómodas, o cómo vivirían el hecho de ser ellas mismas colocadas bajo la mirada del “microscopio” científico.

Por ejemplo, las conversaciones y entrevistas con June Nash resultaron particularmente desafiantes, no solo por tener que desplazarme hasta un pequeño pueblo de Massachusetts, desconocido para mí, donde el transporte era limitado y mis recursos escasos, mientras lidiaba con la incertidumbre y los nervios de moverme como extranjera en Estados Unidos; sino también por las dificultades de sostener una conversación fluida con ella entre el inglés y el español, y por la constante sensación de urgencia, marcada por las palpitaciones que acompañaban la conciencia de que el tiempo para dialogar con ella era inevitablemente limitado. Su enorme generosidad y la de su hija Laura Nash me permitieron sortear todos esos obstáculos e ir perdiendo el miedo en cada encuentro para descubrir, no únicamente su enorme sensatez, sino la claridad en sus posturas antropológicas, éticas y políticas.

Asimismo, las estancias en Guatemala y las entrevistas realizadas a varias pensadoras críticas se desarrollaron en un contexto político especialmente álgido, tras el juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt y durante los procesos por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica, en los que dos exmilitares fueron condenados a cientos de años de prisión. En estos procesos participé como parte de un equipo de peritaje dirigido por Marta Casaús Arzú, quien había sido previamente, y durante los juicios, señalada y estigmatizada por sectores de la ultraderecha guatemalteca. En ese clima de tensión, mi presencia en el país estuvo atravesada por una sensación constante de alerta y zozobra.

Además, escuchar los testimonios de varias de las antropólogos y pensadoras críticas, cuyos trabajos se desarrollaron en contextos de múltiples violencias, me generó muchas veces ansiedades y desasosiegos al estar y vivir yo misma en un lugar como Chiapas, en donde el pensamiento crítico y, particularmente, el pensamiento crítico de las mujeres y de las feministas ha sido constantemente perseguido y asediado. Al mismo tiempo, escuchar sus estrategias de resistencia y su capacidad de salir adelante de situaciones sumamente difíciles me llenó de anhelos. Así también darme cuenta de la valentía, de la coherencia e integridad no únicamente de sus trabajos académicos, sino de sus vidas personales y políticas, me dio esperanza de que otra antropología es posible y que las ciencias feministas existen y son “objetivamente fuertes” (Harding, 1991).

Devolución/revolución y uso de resultados

Algo que valoro mucho es que, a lo largo de los años, las investigaciones que he realizado, tanto de manera individual como colectiva, no han servido únicamente dentro de las universidades, sino que también han tenido valor para organizaciones de mujeres de pueblos originarios y colectivos de educación popular. El hecho de presentar por primera vez algunos libros no únicamente en aulas académicas, sino en auditorios de comunidades rurales y en espacios de organizaciones de mujeres, me permitió comprender que, contrario a lo que muchas veces se piensa, las investigaciones y los libros también pueden tener otras formas de devolución, e incluso de transformación, sobre todo, cuando son apropiados y utilizados por las propias mujeres y los pueblos. En ese mismo espíritu, este libro busca ser una herramienta no solo para estudiantes, docentes e investigadoras, sino también para organizaciones sociales y tejidos comunitarios, con el propósito de aportar a la reflexión sobre la historia y la memoria de las mujeres y feministas en Chiapas, Centroamérica y, en general, en América Latina y el Caribe.

Además, poder publicar este libro significa también saldar, en parte, una deuda con todas las colaboradoras y participantes que confiaron en mí para compartir su tiempo, sus recuerdos, sus miedos y sus alegrías, con el fin de construir colectivamente una metareflexión sobre el quehacer de la antropología social y el pensamiento crítico a lo largo de los siglos XX y XXI, así como sobre los aciertos y desaciertos de los movimientos de mujeres y feministas en distintos momentos históricos. Agradezco profundamente la generosidad de quienes formaron parte de esta investigación, pues sus experiencias y reflexiones no solo enriquecieron este trabajo, sino que también me permitieron replantear mi mirada y reconocer aspectos que antes no había considerado o que había interpretado en otros sentidos.

Las formas de devolver y de compartir una investigación no son únicas; por ello, espero que más adelante podamos elaborar también un documental audiovisual con estos testimonios, que permita dar continuidad a este proceso y abrir nuevas vías para la circulación y apropiación colectiva del conocimiento.

Equivocaciones como parte de la “epistemología del fuera de campo”

Las “epistemologías del fuera de campo” incrementan la “objetividad fuerte”, lo que generalmente la antropología decide dejar fuera, pero aquí es retomado como parte importante en la producción de conocimiento feminista. Así para la producción de esta investigación, a veces tuve problemas con el registro de las entrevistas porque no se grabaron nítidamente, se llenó la memoria a mitad del proceso o se me dañaron los registros porque las tecnologías cambiaron de un momento a otro y ya no era posible escuchar muchos fragmentos de las entrevistas. Por ejemplo, en un principio usé cámaras que requerían guardar la información en tarjetas SD que mi computadora portátil personal reconocía, pero luego, al tener que comprar una computadora nueva por descomposición de la anterior, resultaba que los

nuevos sistemas ya no tenían lectores para leer ese tipo de tarjetas, solo entradas USB. Posteriormente se pasó de lectores de USB a lectores C, y eso me generó distintas complicaciones técnicas que tuve que resolver con distintas estrategias.

En ocasiones, pese a mis esfuerzos por mantener todo en orden, tuve que mudarme varias veces en un mismo año. Vivir en una casa rentada en San Cristóbal de las Casas, donde los alquileres se habían encarecido notablemente por la gentrificación, así como experiencias de acoso por parte de un casero, rupturas amorosas y estancias de investigación en el extranjero, me llevaron a cambiar de vivienda de forma recurrente. Estas mudanzas implicaron que, en más de una ocasión, mis notas quedaran guardadas en cajas que no lograba desempacar inmediatamente, prolongando así la dispersión material de mi propio archivo de trabajo. El ritmo de las clases y las cargas como investigadora, gestora y tutora en la universidad muchas veces hacían imposible poder dedicar tiempos para ubicar las notas, las tarjetas SD, los USB, los documentos físicos archivados y los documentos digitales organizados en múltiples carpetas de discos duros de las computadores o discos duros externos anteriores.

En este sentido, lejos de entender estas equivocaciones, pérdidas y desajustes como fallas individuales o meros obstáculos técnicos, propongo leerlos como parte constitutiva del propio proceso de investigación: huellas materiales de las condiciones reales, precarias, móviles, afectivas, en las que se produce el conocimiento. Estas interrupciones y desbordes no solo evidencian la fragilidad de los dispositivos tecnológicos y de las infraestructuras académicas, sino también la dimensión encarnada y situada del trabajo antropológico. Asumirlas como parte de una “epistemología del fuera de campo” implica reconocer que el conocimiento no se construye desde la linealidad ni la estabilidad, sino desde la contingencia, el desgaste y la vida misma, con sus ritmos, tensiones y contradicciones.

PARTE II

Aportes de las pioneras en antropología

Ilustración 1. June Nash en trabajo de campo



June Nash

Nota: June Nash posiblemente en Birmania. Cortesía del archivo personal de Laura Nash.

June Nash: memorias personales y de campo de una antropóloga marxista y feminista

Introducción

La trayectoria de June Nash, antropóloga feminista marxista, permite mirar algunos de los nudos centrales de la antropología del siglo XX en Mesoamérica y América Latina: la investigación de campo en territorios mayas, la vida cotidiana atravesada por fronteras porosas, trabajo industrial y extractivismo, y, de manera decisiva, la posición históricamente subordinada de muchas mujeres en la academia y en los proyectos de investigación encabezados por varones. A través de un relato testimonial, cercano y profundamente reflexivo, Nash reconstruye en la siguiente entrevista sus primeros viajes a la región y deja ver cómo se fue formando una mirada crítica que combina sensibilidad etnográfica, conciencia política y una preocupación constante por la justicia social.

Durante el desarrollo de mi investigación sobre la historia de las mujeres en la antropología, advertí que la prolífica obra de June Nash era, paradójicamente, poco conocida entre las generaciones más jóvenes en México. Sus aportes, fundamentales tanto para la disciplina como para la comprensión de múltiples luchas sociales, no habían sido suficientemente leídos, discutidos ni incorporados a los debates contemporáneos. A partir de esta constatación surgió mi interés por recuperar, documentar y compartir su trayectoria intelectual y vital.

Con ese propósito, en 2019 decidí buscarla en el lugar donde aún residía. Después de intercambiar algunos correos electrónicos con su hija, Laura Nash, el 5 de abril de 2019 viajé desde San Cristóbal de Las Casas hasta Leeds, Massachusetts, para encontrarme con June en la casa donde pasó sus últimos años. El contacto con Laura Nash fue posible gracias a la intermediación de Arlene Dávila, quien había sido mi profesora en la Universidad de Nueva York, y de Patricia Torres, profesora y amiga de CUNY; ambas habían sido alumnas de June y contribuyeron generosamente a hacer posible ese encuentro.

A partir de aquel momento, inicié una serie de conversaciones y entrevistas en inglés y en español con June, que se extendieron durante varios días de abril y mayo de 2019. Conversamos con la grabadora encendida, a veces también *off the record*, y hasta comimos tamales. Fueron diálogos profundos, pausados, cargados de memoria y reflexión, en los que nuestras trayectorias se cruzaron de manera casi fortuita y paralela: la suya, como antropóloga que había trabajado extensamente en México y América Latina; la mía, como investigadora formada en Chiapas y temporalmente en Europa y Estados Unidos. June falleció el 9 de diciembre de 2019 y su pérdida dejó un vacío enorme para la antropología feminista y crítica del sistema capitalista. Conocerla fue para mí un regalo inesperado: no solo como referente intelectual y modelo generacional, sino como una fuente fundamental para mi propio trabajo. Su franqueza, su generosidad y la intensidad de nuestras conversaciones dejaron una huella duradera tanto en mis proyectos profesionales como en mi experiencia personal. La apertura con la que compartió su tiempo, sus recuerdos y sus archivos fue invaluable para mí. Así la entrevista presentada a continuación busca, precisamente, contribuir a que su vida, su obra y su pasión continúen siendo conocidas, leídas y multiplicadas.

En la entrevista, June Nash inicia recordando su llegada a Guatemala en 1952, cuando la frontera con México no funcionaba como un límite rígido para los pueblos mayas, sino como un territorio compartido, atravesado por continuidades culturales, lingüísticas y económicas. Esta memoria abre uno de los ejes centrales de la

entrevista: la geografía social del trabajo y las condiciones materiales de la vida cotidiana. Nash describe la relación entre los pueblos y las fábricas, los recorridos diarios por senderos escarpados, el esfuerzo físico que sostenía la vida laboral indígena y la presencia de actores extranjeros que, además de explotar la fuerza de trabajo, intentaban imponer proyectos religiosos y civilizatorios sin respeto por las culturas locales.

Otro eje fundamental de la entrevista es la reflexión sobre género, trabajo de campo y academia. Nash relata cómo, en los años cincuenta, muchas mujeres ocupaban el lugar de “ayudantes” de sus esposos: acompañaban, traducían, entrevistaban, escribían diarios y sostenían los vínculos cotidianos con las comunidades, mientras sus aportes quedaban frecuentemente invisibilizados en las publicaciones finales. La entrevista muestra el tránsito desde ese rol asignado hacia la construcción de una voz propia: “poco a poco me fui alejando e hice mi propio trabajo”. Esta frase sintetiza no solo su itinerario personal, sino una experiencia compartida por muchas antropólogas de su generación.

La entrevista se adentra también en su experiencia etnográfica en Chiapas (1958–1959), particularmente en Amatenango, donde Nash describe lo que llama “otra vida”: aprender tseltal para poder dialogar con las mujeres, observar las economías femeninas invisibilizadas, registrar la violencia doméstica, pero también las estrategias de autonomía y supervivencia. Sus reflexiones metodológicas —no pagar entrevistas, retribuir mediante el intercambio justo, tomar notas a la vista, reconocer los límites de la intervención— dialogan de manera directa con debates contemporáneos de la antropología feminista y ética.

La entrevista recupera, además, su papel en la construcción de redes transnacionales de mujeres antropólogas y feministas. June Nash, junto con Helen Safa, realizó un trabajo pionero de articulación, edición de antologías y organización de encuentros internacionales, recorriendo universidades y países para identificar a mujeres cuyas investigaciones eran reconocidas localmente, pero permanecían invisibles en los circuitos académicos globales. En este sentido,

la entrevista dialoga con una preocupación central del proyecto que da origen a esta serie: las desigualdades en la circulación del conocimiento y el borramiento sistemático de autoras latinoamericanas en los relatos canónicos de la disciplina.

June Nash fue una de las figuras centrales del grupo de antropólogas y antropólogos que fundaron *Anthropologists for Radical Political Action* (ARPA) en Nueva York, a finales de la década del sesenta, junto con Eleanor (Happy) Leacock. Este fue un grupo que se opuso a la investigación sobre contrainsurgencia (por ejemplo, el Proyecto Camelot) y a abogar por una disciplina más ética y orientada al activismo. Presionó a la Asociación Americana de Antropología (AAA) para que adoptara una ética más estricta, como la prohibición de la investigación secreta. Su compromiso político estuvo dispuesto a entrar en situaciones peligrosas.

Hija de una familia obrera de Nueva Inglaterra, criada durante la Gran Depresión en condiciones de precariedad alimentaria, June Nash creció con el apoyo de sus padres, Joseph y Josephine, quienes valoraron la educación y desafiaron la idea de que las mujeres estaban destinadas únicamente al matrimonio. Como su madre, June buscó justicia y dignidad para las vidas de personas marginadas: mujeres, trabajadores y pueblos indígenas. Su hogar en Chiapas fue un espacio central de su vida, y sus primeras experiencias en México, desde los veinte años, cuando viajó a trabajar con el *American Friends Service Committee*, dan cuenta de una valentía poco común: regresar en bicicleta desde México hasta el noreste de Estados Unidos en 1947, junto con otra joven, acampando, trabajando como meseras y desafiando los límites impuestos a las mujeres de su época.

Cabe destacar que en 2022, años más tarde a la entrevista realizada a June en Leeds, Massachusetts, contacté de nuevo a Laura Nash, con quien logré tejer una relación de amistad cercana, al punto en que se convirtió en una de las personas que me acompañó durante mi embarazo, parto y postparto. El 24 de marzo de 2023, embarazada de ocho meses, participé en un memorial en homenaje a June, organizado en el *Graduate Center de CUNY*, junto con Laura Nash, Louise Lennihan, Janet Page-Reeves, Lynn Stephen, Florence Babb, Gabriela Vargas, Lesley Gill,

Eric Nash, Max Kirsch, Christine Kovic, Barbara Grunenfelder-Elliker, Marc Edelman, Brooke Larson, Glenn Peterson, Christine Eber, Jeanne Simonelli, y otras colegas, estudiantes, amigas y familiares.

En julio de 2023, cuando mi hija tenía apenas unos meses de nacida, Laura me invitó a la casa de June en Plainfield, Massachusetts, un lugar al que June había prometido llevarme antes de la pandemia y de su lamentable partida. Viajamos durante varias horas en coche desde la ciudad de Nueva York, acompañadas por el llanto intermitente de mi hija recién nacida. Nunca imaginé estar ahí. Permanecemos varios días entre recuerdos, lactancia, llantos y arrullos, en una cotidianidad atravesada por la memoria y el cuidado. En ese espacio, Laura me permitió generosamente acceder a los archivos personales de su madre: cartas, diarios, fotografías, informes, libros y objetos que, por su densidad y riqueza, probablemente merecerán un libro propio.

En conjunto, esta entrevista no solamente presenta a June Nash como una figura clave para comprender la antropología en Chiapas y América Latina, sino como una interlocutora imprescindible para pensar la práctica etnográfica hoy: sus herencias, sus tensiones, sus responsabilidades éticas y sus posibilidades de seguir abriendo caminos, desde una antropología crítica, feminista y profundamente comprometida con la vida.

Infancia, formación y el lugar de las mujeres: “yo era la ayudante... hasta que hice mi propio trabajo”

Me gustaría que me hables de tu historia: ¿dónde naciste?, ¿en qué año?, ¿cómo fue tu niñez? ¿Cómo se llamaban tus padres?

Yo fui una niña del periodo de la Depresión. Nací en 1927. La Depresión apenas venía y, aunque yo no entendía lo costoso que debió ser para mis padres, crecí en un tiempo en que se respiraban dificultades. Mi mamá se llamaba Josephine, y solo por coincidencia, mi papá Joseph. Él se apellidaba Bousley, que era una corrupción de un apellido francés, *Beausoleil*, “bello sol”. Mi mamá era Salloway; su padre

era francés. Ellos nacieron aquí [en Estados Unidos], pero sus padres habían llegado como parte de esas grandes migraciones, a principios del siglo XIX. Hubo un momento en que se reclutó a mucha gente para trabajar en fábricas, y luego las fábricas cerraron en las primeras décadas. Eso creó un gran problema porque se preguntaban, ¿qué vamos a hacer con esta gente? Mi mamá nació en 1885.

¿Y dónde naciste tú?

En Salem, en un hospital. Pero vivíamos en Ipswich, en la costa; era un pueblo pesquero.

¿Y tu infancia?

Maravillosa. Tenía dos hermanas y me enseñaron todo lo que sabía [risas]. Tuve suerte, tuve una familia estupenda, pero pasaron por un tiempo muy difícil, aunque después comprendí lo duro que fue para ellos sobrevivir.

Ilustración 2. June Nash en su pueblo natal



Nota: Cortesía de Laura Nash.

¿Cuándo supiste que querías ir a la universidad?

Mi madre siempre nos animó a pensar en formación y universidad. Se esperaba que fuéramos. Empecé como a los 17.

¿Y por qué antropología?

No lo sé. Leí algo que me gustó. Creo que me gustó porque era sobre la gente; muchas Ciencias Sociales bloquean los problemas personales.

¿Tu familia hablaba sobre algo relacionado con la Antropología?

No, nos daban un cierto rango de libertad para hacer lo que queríamos.

¿Dónde hiciste el doctorado?

En la Universidad de Chicago. Mi profesor fue Sol Tax; era maravilloso.

¿Recuerdas algunos de tus compañeros de clase?

Tendría que pensar en eso.

¿Y Calixta Guiteras? Ella trabajó con Sol Tax. ¿La conociste?

Sí, la conocí muy temprano. Creo que fue Sol Tax quien nos presentó. Fue una mujer maravillosa. No recuerdo exactamente dónde la vi por primera vez; quizá en Nueva York. Es posible que viviera ahí.

Para mí es importante reflexionar sobre las dificultades específicas que han enfrentado las antropólogas a la hora de realizar trabajo de campo.

¿Tú tuviste problemas por ser mujer?

¿Con la gente o con mi esposo? Porque, la verdad, el problema fue él [risas]. Era una persona muy egoísta.

Entiendo. Otras antropólogas que he entrevistado, muchas no identifican los peligros o dificultades del campo como “peligros externos”, sino como tensiones internas o desigualdades de género en la vida académica y en la relación con sus esposos o colegas.

¿El macho? Exacto, el macho era mi esposo, no los demás.

¿Cómo empezó tu experiencia en campo con tu esposo?

Él era profesor, yo era como su ayudante. En los años cincuenta, ese era el papel: una era “la ayudante del marido”. Yo no lo culpo completamente: así lo tomé yo también. Pero con el tiempo me fui alejando e hice mi propio trabajo.

¿Cómo se llamaba tu esposo?

Manning Nash. ¿Lo conoces?

Sí. Y eso fue común en muchas historias de antropólogas o escritoras de la época. Como Gertrudis Duby, que trabajó al lado de Franz Blom: muchas veces ellas escribían, registraban, entrevistaban, y al final las firmas y el reconocimiento no reflejaban el peso real de quien había hecho el trabajo. Sí... era prácticamente mi caso. Además, pienso que las mujeres a veces tenemos una ventaja particular: no llegamos esperando estatus cuando vamos a otro país. Los hombres esperan ser honrados, y eso les dificulta estar “entre la gente”, ser uno más. Si tú admites que no sabes de esa cultura, los consideras expertos, no impones tus ideas. Entonces puedes hacer trabajo de campo de verdad.

¿Fue difícil entrar a la academia en ese tiempo siendo mujer?

Yo hice lo que hice. No buscaba elogios. Era muy autosostenida y no me preocupaba demasiado lo que pensarán mis colegas. Me preocupaba lo que pensara la gente con la que trabajaba, no lo que pensarán mis colegas. Ellos querían hacer lo que querían hacer, pero yo fui bastante independiente.

¿Quiénes fueron tus profesores?

Mi profesor fue Sol Tax y con Robert Redfield no tuve relación. Los chicos iban hacia él. Era un hombre muy impresionante. Tengo la impresión de que Sol supo hablar con la gente en sus propios términos. Tax escribió *Penny capitalism* (1953) sobre Panajachel.

¿Tuviste profesoras mujeres?

No creo haber tenido profesoras mujeres. Estoy tratando de pensar, pero no, no tuve ninguna.

¡Wow! Tampoco Mercedes Olivera. Por eso estoy haciendo este trabajo...

Sí, nosotras no tuvimos modelos de roles de profesoras mujeres.

¿Fue difícil entrar en un espacio dominado por los hombres?

No había pensado en estas cosas. Creo que algún día podríamos ir a mi otra casa que está a unas millas de aquí para revisar mis diarios de campo. Pasamos ahí los veranos. Laura, mi hija, podría mirar en algunos de los papeles y documentos de la época para que veas cómo yo me estaba sintiendo en ese momento cuando hice mis trabajos de campo.

Primeros viajes: Guatemala, frontera porosa y geografía del trabajo (1952)

June, ¿cuáles fueron tus primeras experiencias en trabajo de campo?

En 1952, fui del otro lado, pero en esos días los mayas estaban a ambos lados de esa frontera norte de Guatemala. Era muy curioso, había muchas diferencias entre la gente. Por ejemplo, trabajaban en fábricas y hacían tejidos.

¿Ahí fue cuando tú llegaste con el que era tu esposo?

Sí. Primero llegamos a Guatemala y después fuimos para hacer comparaciones con el otro lado, con los mayas en México. Yo casi no hablaba español entonces. Después de unos cincuenta años, sí, pero en ese momento no. Ellos estaban muy orgullosos de su propia lengua. Mi esposo hablaba español, pero era difícil entenderlo para todos, al menos... bueno, lo apreciaban. Abajo [en dirección abajo del pueblo] había unos ingleses, eramos los únicos que hablábamos inglés. La geografía era muy interesante: estaba el pueblo arriba y como 500 pies abajo estaba la fábrica de hilos y textiles. Muchos

mayas trabajaban en esa fábrica y todos los días tenían que bajar y subir por esos cimientos de piedra, por esos caminos. Yo no sé cómo los ingleses pensaron que era un buen lugar para implantar sus planteamientos o sus “estudios”, pero ahí estaban. Eran protestantes y querían convertir a sus trabajadores. Y, la verdad, nosotros tuvimos que distanciarnos porque ellos habían hecho muchos enemigos; no eran bien vistos y no quisimos tener relaciones estrechas.

Nosotros vivimos en el pueblo, arriba. Había una escuela y un maestro muy cumplido, que trabajaba duro para, por lo menos, implantar la lengua allí.

¿Eso era en Guatemala?

Casi no había frontera para ellos: en la frontera con México había más o menos la misma cantidad de mayas de los dos lados. No era como ahora, que está un poco más “arreglada”. En esos días, cada quien tenía que estar por su propio lado y nosotros aprendimos eso desde el primer día.

Entonces, ¿tú llegaste en 1952 a Guatemala?

A Guatemala primero, y después cruzamos para comparar con los mayas del lado mexicano, en Chiapas.

Amatenango, Chiapas, Bolivia y la etnografía

¿Cómo fue tu llegada a Chiapas?

Llegué unos tres años después de Guatemala. Y Guatemala me abrió los ojos: ver gente tan definida, que sabía tan bien su lugar en el mundo, fue una gran escuela. Después, cuando llegué a Chiapas, pensé que ya sabía muchas cosas... y me di cuenta de que era una realidad distinta. Yo estuve en Chiapas en 1958 y 1959, por esos años. Después escribí mi primer libro.

¿Ibas sola?

Sí. Me di cuenta de que mi esposo no era una ayuda. Estaba libre de él. Cuando regresé, estaba por mi cuenta y me gustó sentirme así.

¿Cómo hacías para hablar con la gente? ¿Usabas intérprete?

Sí, a veces. Yo hablaba un poco de tseltal ... nunca lo perfeccioné, pero es una lengua maravillosa, con un rigor gramatical como el latín o una gran lengua del mundo.

Tú escribiste Bajo la mirada de los antepasados ([1970] 1993), ¿y regresaste varias veces?

Sí. Regresé como tres o cuatro veces. Vi crecer a los niños.

Después de eso, ¿fuiste a Bolivia? ¿Cómo era tu relación ahí?

Sí, el trabajo allá era un poco diferente. Por un tiempo, el trabajo era vivir y trabajar en las fábricas. Las mujeres eran muy autodefinidas, era muy sorprendente. En Bolivia, las mujeres eran muy fuertes. Estaban acostumbradas realmente en hacer su propio trabajo. No era una cosa fácil para ellas, pero eran muy bien ajustadas.

¿Cómo surgió ese interés por ir a Bolivia?

Déjame pensar... yo siempre estuve interesada en la minería. Había que tener una vida muy rigurosa porque había una operación mayor empleando a miles de personas, tal vez dos mil personas y las mujeres estaban trabajando junto con los hombres. Afuera de las minas había roles definidos de los hombres y de las mujeres. Así que no era fácil para ellas encontrar un lugar en el mundo.

¿Cuántos años viviste en Bolivia?

En Bolivia viví un par de años.

¿Tu investigación allá era parte de otro proyecto?

Sí, fue parte de mi tesis.

¿Sol Tax continuaba trabajando contigo en ese momento’?

Sí, ahí estaba. Espero no estarte desmotivando porque intento que vengan las ideas, pero no viene todo.

Tu fuiste una de las pioneras en Antropología en América Latina e hiciste un trabajo muy diferente de los de aquella época....

Es por eso que tuve que dejar a mi esposo, porque eran todas mis ideas sobre lo que había que hacer. Para mí era extraño....

En tu trabajo se nota una atención muy fina a la vida cotidiana.

Sí. En Amatenango, por ejemplo, las mujeres hacían tejidos muy lindos y los vendían. El barro también: cántaros hermosos. Yo tenía informantes y cada quien llevaba su cántaro sobre la cabeza, ajustado exactamente. Iban por agua, la llevaban a sus casas. En esa época el turismo era mínimo, porque el camino era difícil; la carretera panamericana se acababa ahí. Después, en unos diez años, cambió mucho, con la carretera hacia Guatemala y hacia el interior.

¿Qué cambios encontraste cuando volviste posteriormente a Amatenango?

Cambió rápido después. Hasta los cincuenta, había muchas continuidades desde la conquista. Hablaban tseltal, la lengua del pueblo.

...Y en esa época no estaba tan extendido el turismo como ahora...

Casi no, porque el camino... la carretera panamericana se acababa ahí y al inicio no había más que tramos sin pavimento o sin nada. Pero en unos diez años cambió, la carretera continuó hacia Guatemala y hacia el interior del país.

Y eso tiene que ver con lo que tu analizaste sobre cómo se incorporan los pueblos a la producción capitalista, con los megaproyectos.

Sí. Pero en ese momento había poca presencia del gobierno; era un lugar aislado. Y algo importante: los mexicanos de fuera del pueblo no hablaban tseltal; solo la gente del pueblo. Y los otros pueblos hablaban distintas lenguas, desde ahí hasta San Cristóbal.

¿Tu analizaste también cosas como Consuming interests: Agua, ron y Coca-Cola (2007)?

Sí, fue un texto corto, era como de cincuenta páginas más o menos. Analizaba cómo llegaron ciertas cosas y sobre cómo se transformó la vida: primero empezaron con el agua, después el los españoles introdujeron el ron con la colonización, y luego Coca-Cola como una forma para evitar el ron porque los pueblos indígenas consumían mucho alcohol y había mucha ebriedad... eso casi arruinó el pueblo. Pero muchos estuvieron intentando quitarlo, incluso algunos rechazaron el licor. Algunos fueron dejando el alcohol lentamente, pero no todos.

Por eso, el zapatismo, por ejemplo, planteó no alcohol en zonas zapatistas.

Sí, los zapatistas comenzaron en la selva lacandona. Marcos estaba con su grupo; había indígenas y estudiantes muy entusiasmados. Marcos era fan de ellos y ellos de él.

Quiero preguntarte por la violencia de género: ¿qué fue lo más difícil que viste entre las relaciones de hombres y mujeres?

Los hombres estaban muy orgullosos de su control, pero no sabían lo que pasaba cuando no estaban. Las mujeres vendían animalitos, guardaban el dinero, tenían su propio trabajo. Y, además, muchas también tenían la posibilidad de ganar dinero en la fábrica... en una fábrica de ingleses, donde muchos hombres y algunas mujeres trabajaban.

Pero, ¿eso era en Guatemala?

No, en México. Estaba muy oculto, como a cuatro mil metros... era difícil entrar. Yo hice un censo de esa población trabajadora. Tenían que andar por montañas cada día, con niños en la espalda, llevando leña o lo que necesitaban.

¿Lo difícil era también la explotación a la que estaban sometidos por el trabajo que daban los ingleses en esa fábrica?

Sí, aunque también te digo: no era fácil “explotarlos” como uno imagina, porque los indígenas sabían defenderse. Pero, de alguna manera, para algunas mujeres ir a la fábrica era una oportunidad para escapar de esposos que las golpeaban. Vi relaciones muy duras entre hombres y mujeres. Los matrimonios eran una cosa horrible y nunca podían reclamar al enemigo. Las mujeres que trabajaban en la fábrica pudieron escapar de lo peor que ocurría en la casa.

¿O migraban a otras ciudades?

Para una mujer indígena casi era imposible migrar por la lengua. Algunas eran monolingües hasta la fecha, aunque no todas.

En campo se ven distintos tipos de violencia...

A mí, cuando visitaba, no me molestaban. Solo me lo contaban.

La llegada al feminismo fue algo natural

¿Cómo descubriste el feminismo?

Para mí era algo muy natural. Era la manera como me relacioné con las personas durante toda mi vida. Nunca pensé que fuera una situación extraña. En cambio para Manning, él consideró que sí era una cosa muy extraña. Él no tenía idea de cómo relacionarse como un igual, sino siempre te consideraba como menos que un igual. Tú tienes que admitir que no sabes nada sobre esa cultura o por qué en dicha cultura se hace determinada cosa. Entonces, ¿por qué te vas a considerar como el experto o insistir en tus ideas que tu has hecho?

Él quería que tú estuvieras detrás...¿y en aquel momento participaste en algunos colectivos feministas?

En aquel momento no estaba muy formalizado. Y Sol Tax, solíamos reírnos, porque él tenía todas las mujeres como estudiantes y era un

ser débil. Sus estudiantes lo hicieron muy bien. Ellas consiguieron después trabajos.

Ética del trabajo de campo: activismo, retribución y escritura de notas

¿Y tú cómo pensabas el activismo?

Yo creo que no se podía actuar directamente, porque los hombres estaban tan enfurecidos que si una intentaba hacer algo, le iban a pegar más [a las mujeres].

Es un punto clave: muchas veces intervenir directamente puede ser riesgoso, y la antropología feminista ha discutido esos límites.

Sí. Yo buscaba modos de retribuir, pero no pagando conversaciones. Pagar cambia la conversación, ya no es tan rica. Un modo de retribuir era comprar tejido para mí o para vender. Cuando mis amigas venían de la ciudad, yo llevaba tejidos de ellas para vender allá.

Claro, esas han sido equivocaciones de cierta antropología: intentar intervenir directamente...

No se puede. No es fácil. Al mismo tiempo, es bueno para las mujeres.

Y hay una metáfora que me gusta mucho, de algunos diarios de Esther Hermitte sobre el último día, cuando cierras la puerta y te vas. ¿Cuándo cerraste la puerta de tu casa y te fuiste de Amatenango? ¿Te acuerdas de ese día?

Recuerdo la casa, sí, fue un poco triste. Todos vinieron a mi casa y hubo una fiesta. Yo venía en carro, manejando yo misma, y hubo una fiesta. Yo no sabía que iban a festejar, pero “toma, toma”... y yo tenía que tomar a la fuerza *posh*. Y luego tuve un viaje de cien kilómetros manejando, y me dio mucho miedo.

¿Llegaste a hablar fluidamente tseltal?

Puedo entenderlo y hablarlo un poco.

¿Había gente que hablaba español?

Sí, algunos. El dueño de una farmacia sabía español; también una mujer, su amante. Pero la mayoría no hablaba español. Los hombres no querían que las mujeres tuvieran esa facilidad de hablar y entrar a otro mundo.

¿Cuándo escribías tus notas de campo? ¿Escribías ahí mismo o esperabas a llegar a San Cristóbal?

Yo anotaba en el momento para que supieran que no estaba diciendo nada malo. Les decía que estaba ahí registrando su vida, la vida de las mujeres, para contársela a mis amigas, porque había libros, pero la mayoría eran escritos por hombres.

Educación y control cultural

Leí un artículo tuyo sobre Ciencias Sociales en América Latina, donde explicas cómo las mujeres estaban poco valoradas en la actividad económica, política y cultural. En tu trabajo aparece también la educación como disputa.

En un principio no dejaban a las mujeres ir a la escuela, pero cuando yo estuve allá había un exsoldado, un hombre muy bravo, que dijo que todos y todas debían de ir a la escuela, incluidas las mujeres. Tenía tres hijas y todas eran maestras. Su esposa también trabajaba en la escuela con las mujeres. Aunque era bravo, yo lo apreciaba: fue muy bueno que le decía a los otros hombres que no se podían quitar a las mujeres de la escuela.

Había una dificultad para que las mujeres accedieran a la educación.

Sí, muy difícil. Y es conocido que las mujeres captan mejor una lengua extranjera, son mejores lingüistas, pero muchos hombres no

querían. Ese hombre enseñaba y quería que las chicas aprendieran español. Era ladino y se ponía muy bravo con los hombres indígenas.

Ojalá más papás dijeran eso. Pero a veces pasa lo contrario: “aquí todos tienen que aprender español”....

Las mujeres ya sabían tseltal. Y lo ladino es diferente en México que en Guatemala: es una forma de controlar la cultura. No querían que estuvieran mezcladas.

¿Y en Guatemala?

En Guatemala era un poco más mezclado.

Tradiciones antropológicas, indigenismo, lenguas y asimilación

En los cincuenta en Chiapas estaba el Instituto Nacional Indigenista; había escuelas donde trabajó Rosario Castellanos... y una visión de “civilizar”, enseñar español para “desarrollarse”.

Tal vez... pero yo vi respeto por la cultura y por ellos mismos. También por las lenguas indígenas.

Muchos creían que había que asimilar a las comunidades al Estado mexicano.

Tal vez esa era su idea. A mí siempre me interesó su cultura. Yo estaba impresionada con eso; no quería quitarlo.

En las escuelas no se enseñaba tsotsil o tseltal, solo español.

Sí. Y, según recuerdo también, hubo enseñanza de inglés en Amatenango, pero la familia no sabía... Había un hombre, su esposa y tres chicas que enseñaban. Usaban español y querían tenerlo, pero no a costa de perder su lengua.

¿Cuántos años tenías entonces?

Tal vez 25.

Cambios personales y genealogías

¿Podrías continuar con la historia la familia con quien trabajaste en Amatenanco?

A ella le gustaba “traer gente al campo”. Le gustaba ser, ya sabes, la número uno. Y creo que después de conocerla como 15 años, por fin se dignó a hablarme y me dijo: “Sabes, June, has cambiado muchísimo”. Y yo le respondí: “Bueno, no sé si alguna vez no cambié, pero tú ves cambios en mí que yo nunca habría imaginado”.

Sí, y eso se relaciona con algo que estoy trabajando: en el primer periodo que estudio, las antropólogas y etnógrafas en América Latina, muchas venían de otros países: Estados Unidos o Argentina, como Esther Hermite, o Cuba; y también Estados Unidos, como Calixta Guiteras Holmes. Hacían trabajo de campo en América Latina, pero en ese momento no había muchas mujeres mexicanas o latinoamericanas haciendo trabajo de campo en otros países, y eso ha cambiado. Cambió mucho la manera en que hacemos trabajo de campo ahora.

Por eso, para mí es muy importante reconocer el pensamiento de feministas de los pueblos originarios, porque están creando nuevas formas y metodologías para trabajar con sus propias comunidades y realidades. Y, al mismo tiempo, tengo estudiantes que critican mucho los trabajos de antropólogas estadounidenses u otras mujeres que en el pasado hicieron etnografía, pero no las han leído y no saben lo que estaban haciendo en ese tiempo. Así que para mí es importante leerle a ti: para comprender lo difícil que fue estar allí y cuáles eran tus intereses. Por ejemplo, Calixta Guiteras fue de las primeras feministas en Cuba, luchó por temas como el aborto y el divorcio. Pero cuando las nuevas generaciones quieren leerla dicen: “No, no la voy a leer porque era blanca...”. No les gusta, porque a veces hablaba de “informantes”, o establecían vínculos de otra manera.

Y yo las motivo a leerla, porque no conocen, por ejemplo, tu trabajo sobre feminismo y marxismo, que fue muy importante.

Y por eso hago este trabajo: cuando te leo me apasiono, porque estabas muy interesada en el marxismo, y eso es algo que necesitamos ahora, recuperar esas luchas y el conocimiento que el feminismo marxista produjo en ese tiempo. Quiero leerte, porque me interesa mucho, y quizá otro día puedo volver.

Redes feministas transnacionales: Helen Safa y la circulación desigual de la teoría

¿Hiciste libros con Helen Safa?

Sí. Hice dos o tres libros con ella. Organizamos conferencias, presentamos ponencias, publicamos trabajos en libros. Había una conferencia en Inglaterra a la que fuimos invitadas las dos.

En ese momento, ¿viste cómo se organizaban las mujeres en distintas partes de América Latina?

Sí, definitivamente. Teníamos que ir a buscarlas, porque no estaban entrando a reuniones internacionales, me imagino que por la falta de dinero. Muchas de ellas no eran conocidas, excepto en su país de origen. Pero ese trabajo ayudaba a que la gente fuera conocida y aceptada en su propio país.

A mí me pasa cuando leo sobre el feminismo negro, chicano, latino o del tercer mundo en los Estados Unidos y muchas de sus ideas dialogan con lo que pensaban antropólogas y feministas latinoamericanas en esa misma época, pero circulan más algunas teorías que otras, particularmente las europeas y norteamericanas. Actualmente muchos estudiantes no han leído tu trabajo, ni el de Mercedes Olivera, ni el de muchas antropólogas latinoamericanas, pero es interesante ver cómo sí circula la teoría de los Estados Unidos hacia América Latina.

Sí. Las ideas tienen también que ver con los problemas de género porque las mujeres no eran tan conocidas como los varones, no estaban internacionalizadas, y en cambio los hombres ya habían roto ese aislamiento. No era un problema para ellos. Y la antropología, además, estaba “más afuera” que otros campos... por ejemplo, el trabajo de Margaret Mead y otras mujeres al inicio.

Es impresionante la cantidad de encuentros y conexiones que tuviste con mujeres en distintos países.

Sí. Esos dos libros con Helen Safa fueron un trabajo durísimo: un esfuerzo por encontrar a mujeres en distintos países. Nos dieron dinero apenas para empezar, para conocer gente. Tuvimos que ir de universidad a universidad, mirar qué había disponible, identificar antropólogas conocidas localmente, pero que no “salían” hacia afuera.

Violencias políticas, guerra y desapariciones: “me dieron ganas de rendirme”

En Guatemala, muchas mujeres fueron asesinadas o desaparecidas durante la guerra y el genocidio; también hubo persecuciones en Nicaragua y El Salvador. ¿Qué piensas de eso?

Lo sé. Conocí a una mujer... [su experiencia] casi me hizo rendirme. Era muy activa. Hacía trabajo de campo sobre cuestiones políticamente sensibles, sobre lo que estaba pasando en Guatemala antes de que se supiera públicamente. Era horrible. La agarraron y al final la mataron. No recuerdo su nombre.

¿Alaíde Foppa? ¿Myrna Mack? En mi investigación, he identificado a varias investigadoras, antropólogas y pensadoras que fueron asesinadas o desaparecidas, o forzadas al exilio, debido al tipo de investigaciones o activismos que realizaban. Era una época muy difícil.

Debates generacionales y tensiones teóricas: marxismo-feminismo, cuerpo y sexualidad

Otra cosa que encuentro es que a veces hay problemas de diálogo entre generaciones: jóvenes que no leen a las mayores, y a veces también al revés, mayores que no leen a las jóvenes. Los debates ocurren en paralelo. También hay tensiones, por ejemplo, entre debates sobre redistribución y sobre reconocimiento. ¿Tú viviste discusiones así con colegas o estudiantes?

Sí. Para nosotras era “ir a reuniones”. Las Ciencias Sociales encontraban su espacio en las universidades. Teníamos que ir a los campus en cada país para saber quién hacía qué. Si no, era imposible: nadie conocía los nombres fuera del país.

Si miras lo que Helen Safa y yo hicimos, fuimos a buscar antropólogas en dos reuniones internacionales que programamos, y eso incluía una lista de mujeres que fuimos conociendo. Hicimos una ronda por los campus para encontrarlas, porque nadie tenía sus nombres.

Me interesa discutir la tensión entre una generación más cercana a teorías marxista-feministas y otra más cercana a teorías posmarxistas o a cierta teoría crítica. A veces hay roces entre “clásico” y “posmarxista”.

Puede ser. Yo no lo vi así.

Por ejemplo, Mercedes Olivera me escribió y me dijo una vez: “no necesitas hablar de sexualidad porque eso no es una lucha sistémica”. Yo le respondí que también es importante para políticas anticapitalistas y antineoliberales en América Latina. A veces parece que se piensa que las reformas histórico-estructurales tienen que ver solo con luchas de clase o de género, y no con luchas por la sexualidad o por el cuerpo.

Sí, hace falta la historia de eso. Es muy importante.

De la “intervención” a la investigación acción-participativa

¿Qué entiendes tú por intervención?

Intervención en un sentido general. ¿Te refieres a teoría feminista?

Sí. Hay programas que hablan de “Estudios feministas e intervenciones”. En un seminario reciente, discutíamos qué es “intervenir” y si necesitamos intervenir en los lugares donde trabajamos. ¿Qué piensas?

Nunca lo escuché como un término especial, solo como un término general. En inglés sería lo mismo: “intervention”. No lo he visto como algo establecido en la literatura que leí, pero tampoco he seguido las lecturas nuevas. Quizá es una propuesta reciente.

¿Podría ser problemático hablar de “intervención” cuando no somos parte de la comunidad?

Eso es interesante. No lo había pensado así.

¿Qué piensas de la antropología-acción participativa?

Nos preocupaba mucho eso. Estar ahí es fundamental; es parte de una propuesta ética antropológica: si solo leemos sobre algo no penetra tanto como estar ahí. En la literatura temprana tuvimos muchas discusiones sobre esto porque cuando empezaron el trabajo de campo con pueblos indígenas del suroeste de Estados Unidos, en esos sectores solo se podía uno relacionar con la gente en sus casas. La cuestión es que si se quería explicar qué estaban haciendo y por qué en las comunidades del suroeste, había que ir a las comunidades para encontrar a las personas locales, pero había comunidades como los Hopi o los Navajo o algunos sectores de las comunidades que ya habían sido muy estudiadas. Había una intervención que era como un disfraz porque la disciplina a veces dependía de las generaciones más jóvenes ya habían cubierto antes. Había debates sobre qué significa “hacer” antropología en términos históricos y analíticos. Nosotras estábamos abriendo campo en situaciones difíciles.

Para ti, *¿cuál es el sentido de la antropología, o para qué sirve?*

¿El uso de la Antropología? Una cosa es lo que es para la gente nativa de la cultura y otra para quienes hablan de ella. Eso se discutía mucho en los primeros años; seguramente lo encontrarás en la literatura de entonces. Hay que hacer un análisis histórico y analítico sobre esto qué significaba. Cuando Margaret Mead y Ruth Benedict estaban activas en el campo, una generación antes que yo, estaban seguramente rompiendo campos en una situación difícil.

Entre nombrarse feminista y mantener abierto el campo de interés

¿Te identificas como feminista?

La gente me dice que lo soy, así que supongo que lo soy [risas].

¿O cómo te identificas?

Me gustaría mantenerlo abierto, porque también hice estudios comunitarios que no eran estrictamente feministas o centrados en mujeres. Pero creo que siempre es más fácil tratar con tu propio sexo, siendo hombre o mujer.

Si tuvieras que describirte, ¿quién es June Nash?

Eso es difícil porque no pienso objetivamente [risas]. Estoy segura de que la gente me llamó feminista, pero una cosa que no quería era quedar encerrada en la etiqueta “feminista”, porque quería mantener abiertos mis intereses por las posibilidades de crear puentes. Si solo buscas “temas feministas”, tu trabajo se sesga; te conviertes prisionera de tu propia búsqueda.

¿Ser feminista podría ser evaluado desde los prejuicios?

Sí. En los primeros días se consideraba menos importante si eras antropóloga y además feminista. Asumían prejuicios antes de escucharte. El problema estaba del lado de la recepción, de las evaluaciones.

También muchas mujeres de los pueblos originarios que no usan la palabra “feminista”, aunque sostengan posiciones que interesen a las feministas, porque el feminismo tiene una historia de errores: a veces no considera la diversidad de mujeres o reproduce formas colonialistas.

Esa es una falla posible de cualquier delimitación cerrada del tema en antropología. Hay que mantenerlo abierto, sino eso puede envenenar el campo. Si eres feminista y la gente tiene prejuicios antes de que tú hables, puedes imaginar lo difícil que puede ser, pero permitiendo que quede abierto puede ayudar. Al mismo tiempo, reconocer que no es la única cosa que tu eres. Yo siempre me consideré ser una feminista, pero estando con la gente, sabes.... Para las mujeres fue muy difícil en todos los campos serios de estudio, y no solo en Antropología. Los hombres comandaban los campos y las mujeres tenían que permanecer atrás. Era algo que limitaba mucho para ser feminista. A pesar de eso, ellos nunca usaron el término “masculinismo”, nunca tuvieron una acusación de masculinismo, nunca hubo un antropólogo que fuera acusado de “masculinista”, habría sido mezquino, se habrían puesto acaloradas las discusiones y polémicas. Durante décadas, era limitante para la Antropología caer en esa trampa para que ellos pudieran tener la posibilidad de dejar abierto. Yo no creo que hoy sea así. Si te enfocas en mujeres ahora en los estudios, podría ser muy limitante volver a las formas anteriores.

Ser “antropóloga feminista” y elegir historias de mujeres es una acción política, porque muchos relatos del origen de la Antropología y de las Ciencias Sociales se enfocaron en autores varones, informantes varones, mundos masculinos.

Sí. No es un límite; es un campo importante. No es tan obvio que “los hombres son los líderes” cuando entras al campo y ves quién le dice a quién qué hacer. El antropólogo quiere información... y muchas veces las mujeres quedaron fuera de campo.

Bueno, también a veces hay sorpresas. El otro día leí un trabajo que hizo Alfonso Villarojas sobre feminicidio de mujeres indígenas en Chiapas en una investigación de los archivos.

Bueno, él era un antropólogo maya, en un principio informante de Sol Tax. Era difícil para las personas, no indígenas y más si eras maya, convertirte en antropólogo.

Antropología feminista y diversidad de agendas

¿Qué piensas de la antropología feminista?

Tiene que luchar por definirse sin encerrarse. Y, en mi caso, mis mejores informantes casi siempre resultaron ser mujeres, porque viven la realidad de un modo que muchos hombres no, y porque a menudo los hombres están más orientados hacia el “afuera” de la comunidad.

Estamos haciendo un libro sobre antropología feminista en México con 20 capítulos de antropólogas mexicanas. Muchas se reconocen como antropólogas feministas trabajando en temas muy diversos: salud, feminicidio, extractivismo minero, desplazamiento forzado, anticolonialismo... Patricia Castañeda dice que es una “comunidad epistémica”. Y también hay diferencias: algunas trabajan solo con mujeres; otras miran relaciones entre mujeres y hombres; es muy diverso.

Sí. Había prejuicios desde el inicio, así que las antropólogas tuvieron que observar mucho y lo hicieron. Creo que han tenido éxito: volvieron legítimo un foco que antes se despreciaba. También hay que ver que desde el principio las personas que se volvieron más conocidas entre los más reputados del campo fueron las mujeres. En algunos lugares, por ejemplo, ciertos contextos del suroeste, las sociedades estaban muy centradas en mujeres, y a los hombres les costaba entrar a ciertos círculos para hacer trabajo de campo.

¿Ves diferencia entre “género” y “feminismo”?

Sí. Con “feminismo” hay implicaciones ideológicas: estás mirando una ideología, no solo un grupo humano. Te ocupas de la ideología desde el comienzo.

Primer viaje a México y el “Proyecto Chicago”

Ayer estaba revisando tu libro y vi que cuando llegaste a México la primera vez llegaste a Acapulco. ¿Fuiste a Acapulco?

Los únicos pueblos indígenas de los Estados Unidos estaban en Utah, Nevada y un lugarcito cerca de Santa Fe, como a 300 km. de México, pero mi primer viaje a México fui a Acapulco. Era el único nombre de una ciudad que conocía. Tenía como 20 años. No estaba trabajando en ese momento, solo estaba gozando la vida. Yo trabajé en el suroeste de los Estados Unidos, no conocía ningún pueblo indígena.

Y entonces, el otro día estabas hablando sobre Sol Tax, ¿puedes hablar un poco del proyecto de investigación que tenían en ese momento, el proyecto al que se refieren como el “Proyecto Chicago”?

En esos días fui a México a estudiar a los mayas porque yo era una estudiante de Sol Tax y él hizo un estudio cerca del lago Atitlán. Así que fui allá con algunos de los mismos informantes que él tuvo cuando eran chicos (jóvenes).

O sea, ¿cuando tú fuiste las personas de contacto ya eran más grandes?

Cuando yo fui, ellos ya eran adultos, ya tenían hijos. Estábamos en Guatemala y me gustaba mucho. Mi profesor Sol Tax pasó mucho tiempo en Panajachel, cerca del lago de Atitlán. Es tan lindo, el clima es perfecto. La primera vez que fui para allá, fui a Cantel que estaba más alto a 13 mil pies de altura, había mucho frío, iba con mi esposo. Y yo me quedaba pensando que mi profesor en Panajachel estaba un clima tan sabroso y yo me estaba muriendo de frío en Cantel [risas]. Yo todavía no tenía hijos.

¿Cómo surgió el interés por ir a Chiapas?

Por Sol Tax. Él hizo un viaje de reconocimiento por Guatemala. Luego pasó por Cantel, y fue quien nos animó a Manning y a mí a trabajar allá.

¿Cantel es donde estaba la fábrica?

Sí. Era una fábrica (de algodón, cosas sencillas como sábanas), la única en esa zona. Y además querían convertir a los trabajadores al protestantismo. Pero no respetaban la cultura. Los trabajadores subían todos los días a comer arriba: 500 pies hacia arriba, y luego bajaban para otro turno. Trabajaban durísimo.

En tu experiencia, ¿cómo se entendieron los proyectos de la Universidad de Chicago en esa región?

Al inicio lo enmarcaban como “estudios industriales” típicos de Estados Unidos. Con el tiempo se dieron cuenta de lo distinta que era la organización de la vida allí. Por ejemplo, había mujeres que trabajaban en la fábrica de Cantel y que eran muy independientes y que vivían juntas. Ellas me sorprendieron como un primer caso de liberación. Ellas estaban haciendo una vida completamente independiente. Vivían en el pueblo, un poco a parte. Posiblemente no las llamarían lesbianas, pero se asumía que eran pareja y no eran perseguidas ¿sabes? Tenían respeto por su trabajo. Había más de una. Es posible que no tuvieran amistades muy fuertes, pero tampoco estaban aisladas.

¿Escribiste sobre eso?

Sí, lo incluí, pero cuando el libro se tradujo al español no sabía si les iba a afectar. Lo puse solo en la versión en inglés.

Lo voy a revisar, porque hay muy pocos trabajos de esa época que mencionen relaciones entre mujeres.

Era un submundo. Si los hombres querían entrar, tenían que aceptar lo que pasaba...

Hay pocas referencias en Ciencias Sociales a relaciones entre mujeres, dentro del pueblo o en general.

No es un tema muy abierto, y no hay suficiente. Los hombres [pausa] son miserables.

Y sin un varón en casa, cambian las dinámicas familiares ...

Sí, es bastante diferente. Para ellas, podía ser más fácil vivir con una mujer: criar a los hijos, trabajar en la casa, y no estar como sirvienta.

¿Tenían hijos?

Sí. Muchas habían tenido hijos y dejaron a los hombres por abuso, llevándose a los niños.

La otra vez me contabas que muchas de las entrevistas que luego se publicaron en el trabajo de Manning las hiciste tú.

Sí. Yo era como su ayudante, él era un poco tímido y más bravo.

Y cuando publicó el libro... ¿no sentiste que parte de ese trabajo era tuyo?

Él dijo “yo he hecho muchas de las entrevistas”, y, luego dijo: “June me ha ayudado”. Él casi no sabía español. Pero después de dos tres años, tuve suficiente, no me gustaba lo que había escrito, era muy apolítico, y yo estaba más politizada. Él no decía nada sobre los problemas de clase.

Conciencia de clase y trabajo

¿Cómo te llegó a ti esa conciencia política?

Creo que viene de mi vida y de mi familia. Yo era hija de un trabajador: mi padre era carpintero, no era descendiente de una familia de intelectuales. Mis padres tenían mucha fe en la educación pública. Antes nunca fui a una escuela privada. Nunca pensaron que iba a graduarme de una universidad famosa.

El otro día decías también que tu mamá trabajaba en un huerto o jardín. Sí. Nosotros teníamos tres hectáreas y, cuando éramos niños, todos trabajábamos en esa huerta. La trabajábamos desde pequeños, y a mí me gustaba mucho.

Entonces, además de todos tus logros académicos, también sabías esas cosas importantes para reproducir la vida.

Es cierto.

Llegada a Chiapas: lugares y vida cotidiana en Amatenango

Cuando llegaste a Chiapas empezaste a contactar a gente que Sol conocía. Sí, algunas familias. Yo había ido para hacer una circunvalación con la idea de conocer distintos centros mayas. Y yo fui a uno de esos centros en el que él había pasado unos veinte años antes, más al oeste, cerca de Panajachel.

¿Y dónde vivías cuando estabas allá?

Yo fui a Amatenango en ese primer viaje e hice algunos amigos. Había una mujer, Carmen, que era la madre de una familia. Carmen era muy trabajadora. Y yo vivía ahí, en Amatenango. Las mujeres tejían cosas muy lindas; usaban el cuerpo para tensar de manera estrecha y hacer el tejido con un telar. Entonces viví en Amatenango y también en otros pueblos mayas. Eso se convirtió en un libro más tarde, y regresé tres o cuatro veces durante la misma década.

¿Cómo fue para ti estar ahí como antropóloga?

Fue como otra vida. No lo viví como “trabajo”, realmente. Me ayudó mucho tener el libro de Sol Tax para referenciar y, sobre todo, para mirar los cambios que se iban notando en veinte años de diferencia.

¿Y cómo fueron los cambios que encontraste?

Cambió más rápido después de que yo llegué. Antes parecía que no había cambiado nada desde la época de la Conquista hasta la década del cincuenta: había cambios, sí, pero lentos. Se hablaba tseltal, todavía era la lengua del pueblo. Las mujeres todavía hacían tejidos muy lindos y los vendían. Trabajaban muchísimo. También con el barro: cántaros preciosos. Palomas y jaguares. Yo tenía informantes y cada una llevaba su cántaro en la cabeza, exactamente ajustado a su forma, como si fuera parte del cuerpo. Siempre iban donde había una bomba de agua y llevaban el agua a sus casas.

En Amatenango viviste distintas épocas y temporadas, y fuiste viendo esos cambios.

Yo vivía muy aislada en los pueblos. Visitaba otros grupos a distancias de veinte millas. No había carros.

Y también está la percepción indígena de la “lengua verdadera”, la lengua que se habla en los pueblos, a diferencia del caxlán... ¿te acuerdas de este término?

Español. Ellos hablaban su propia lengua: tseltal.

¿Y a ti te identificaban como caxlana?

Sí, pero yo aprendí tseltal a fuerza, porque casi ninguna mujer hablaba español. Los hombres no querían que las mujeres hablaran español; era como si fueran de su posesión, decían “nuestras mujeres”, así.

Sí. Son otras formas de familia y de relación. Incluso si no hay una relación afectiva entre ellas, el hecho de que no haya un varón cambia la manera de funcionar. Tú viste esas diferencias desde entonces, en cómo se entiende una familia.

Sí, bastante diferente.

Y eso cuestiona la idea dominante del padre y la madre como único modelo.

Para ellas era más cómodo. Para ellas más fácil vivir con una mujer, criar a los hijos, sostener el trabajo de la casa, y no estar como una sirvienta.

¿Ellas tenían hijos?

Sí.

¿Cuántos? ¿Te acuerdas?

Creo que tenían seis hijos y habían dejado al hombre por abuso, mayoritariamente, llevándose a los niños.

¿Te acuerdas cómo se llamaban?

Había varias.

Sería interesante contactarlas para ver cómo ha cambiado todo. ¿Tuviste contacto con ellas?

No. Tal vez los primeros diez años... pero ya han pasado cincuenta.

¿En qué momento cerraste el trabajo de campo?

A finales de los cuarenta, cincuenta... en el 53 fue mi último viaje. Pero siempre es importante pasar y verlos, porque si no ellos van a pensar que he desaparecido, ¿no? Entonces tienen que decir que “estoy muy lejos”, pero sigo viva todavía.

También se dice que en Antropología llega un momento en que “se cierra” el campo, pero nunca se cierra del todo porque las amistades florecen.

Es muy cruel.

¡Cuántas experiencias...!

Lo peor es que cuando uno está haciendo trabajo de campo, yo siempre he dicho a mis estudiantes que no se puede tener un amor dentro de ese grupo, porque eso arruina todas sus relaciones con las

mujeres. Van a pensar que es una mujer sin respeto por su sexo, ni por nada. Tuve una estudiante y cuando yo salí del pueblo, ella empezó a vivir con un hombre. Yo le pregunté si él estaba casado; me dijo que sí... pero él dejó a su esposa. ¿Cómo pudieron hacer eso? Yo le pregunté: ¿tú vas a vivir toda tu vida ahí? Y la respuesta era “no”: has arruinado su vida. Yo estaba muy enojada con ella.

Y Margaret Mead tiene un libro donde habla de ese tipo de relaciones también.

No sé.

Eso afecta, ¿no?

Yo hablaría de esto en clase, pero no lo escribiría en un libro. Podría ser usado en contra de las mujeres, cualquiera de esas cosas que se sepan sobre las mujeres. Cuando aquella estudiante me dijo que no iba a regresar al pueblo, ¿te imaginas? Yo le dije: “¿me estás tomando el pelo?” Yo estaba horrorizada. Debes decirle a tus estudiantes que ellos no pueden hacer eso.

Sí, es importante que lo sepan porque sobre todo cuando comparten tanto con la gente y a veces admiran a las personas con las que están trabajando. ¿Era una estudiante americana?

Sí, era horrible. Por otro lado, es importante tener cuidado con la gente, no solo estar por el dato o la información, sino estar interesada en lo que le pasa en la vida cotidiana a la gente.

Antes el trabajo de campo duraba más y lo permitía más. Ahora los posgrados en México tardan menos y el trabajo de campo también se ha reducido. Léí que también participaste en la elaboración de algunos documentales.

Sí, en Bolivia. *I spent my life in the mines: the story of Juan Rojas, Bolivian tin miner* que es un trabajo [etnográfico] sobre la vida de Juan Rojas, un trabajador de las minas. Primero, hicimos juntos su autobiografía en un libro. Así que tenemos el libro como una base para

pensar todos los pensamientos que él describió en el libro. Le di por su puesto una copia del libro y del documental. Él hizo el libro y tiene su propio nombre en el libro que fue editado por June Nash.

¿Qué piensas sobre las autobiografías?

Está muy bien que las personas puedan tener al menos una historia sobre su vida con distintas caras. Es una buena forma de saber la trayectoria completa. La manera en que hicimos el proyecto del libro y del documental fue que conversábamos y yo transcribía. Él después revisaba y corregía. Fue su libro y es un trabajo de estudio de comunidad. Me aseguré de que su esposa también estuviera cerca cuando hicimos el libro, así que también ella pudo conocer la historia, era importante. Yo fui a Bolivia después de que terminé mi trabajo con los centros mayas. Fui a sudamérica y estuve en Bolivia por una década, hice como diez o quince viajes en todo ese tiempo. Yo siempre creí en las relaciones de largo término porque en el corto tiempo puedes tomar las cosas con muchos errores. Juan Rojas revisó el libro antes de que se publicara y no quería que se publicara sin que él supiera que iba a estar publicado.

¿Qué piensas sobre la historia de los testimonios?

El testimonio es muy importante, absolutamente. Y varios, no solamente uno.

Te pregunto por eso porque, en el caso de Rigoberta Menchú y así nació así mi conciencia (1983) se han hecho cuestionamientos grandes diciendo que había cosas falsas en el testimonio.

Ellas tienen el derecho de quitar cualquier cosa, porque es su vida.

Claro. Y yo también pregunto: ¿por qué se pone en cuestión al testimonio de las mujeres de los pueblos originarios y no se desmiente a alguien como Efraín Ríos Montt, por ejemplo, que dijo muchas mentiras? Por eso te pregunto: ¿cómo trabajar un testimonio y qué piensas de la verdad en los testimonios?

Uno sabe cuando conoce bien a una persona. No hay por qué mentir: la verdad es importante. Pero es cierto que hay cosas que no se quieren decir, como, por ejemplo, asuntos fuera del matrimonio; esas cosas son muy graves allá más que aquí, y no creo que las vayan a contar.

¿Qué recomendarías para hacer un trabajo de acompañamiento y ser respetuosa con los testimonios?

Es una relación muy delicada. Yo conocí muy bien a la gente por años.

El peritaje en el que participé en el juicio contra Efraín Ríos Montt, a Marta Casaús, mi directora de tesis, que fue perito del peritaje, un fiscal le preguntó dónde vinculaba el racismo atroz de las élites con el genocidio, y le preguntó si lo que decía era una verdad absoluta. Ella respondió que no hay verdades absolutas, pero que el testimonio de las mujeres ixiles era un testimonio innegable. Para algunos autores incluso cuestionaban si “hubo o no genocidio” porque el número de víctimas no era “suficiente” para ser declarado como tal. ¿Estabas al tanto de esas discusiones?

Yo no estaba en Guatemala cuando ocurrieron tantas desgracias, pero después fue terrible. Yo estuve en una época más tranquila; no había tantos líos internos en la sociedad. Todo eso pasó con el aumento de transacciones con los Estados Unidos.

Cuando a Estados Unidos le empezó a interesar estar ahí.

Sí. Y había gente interesante, por ejemplo, ciertos norteamericanos “visionarios”. Yo estaba muy prejuiciada contra ese grupo porque tenía una idea de que estaban intentando adoctrinar a la gente, pero también estaba impresionada de que había gente muy progresista.

¿Te refieres a la gente del Instituto lingüístico de verano?

Sí. Ese grupo estaba muy bien preparado para muchas cosas.

Aunque también hay denuncias sobre intereses en lenguas indígenas, y su relación con la introducción de religiones o sectas en Chiapas y Guatemala...

Sí... Y yo creo que hasta ahora no hay un libro “íntegro” de una familia: se analizaba más a grupos, no a una familia y su vida.

¿No había en esa época una mirada asimilacionista de la antropología dominante sobre los pueblos indígenas que pretendía que aprendieran español para “mejorar” o “desarrollarse”?

Tal vez esa era la idea, pero también había respeto por la cultura y por ellos mismos. Y funcionaba de esa manera, incluso con las lenguas indígenas.

Entonces de cierta manera tú te opusiste un poco a esa corriente asimilacionista, porque muchos pensaban que era importante incorporar a las comunidades al Estado mexicano.

Tal vez era su idea. A mí me interesaba siempre la cultura de los pueblos. Yo mostré mucho interés en su cultura. Yo estaba impresionada con eso; no quise “quitársela”.

Ciertos antropólogos mexicanos que querían más escuelas para supuestamente “civilizarlos” y enseñar español.

Yo creo que querían el español para vivir en el mundo de una manera más amplia, pero no para perder su propia cultura. A mí me impresionó.

En las escuelas no se enseñaba tsotsil o tseltal: solo español.

Sí. Bueno, en Amatenango también enseñaban inglés... La familia no sabía; las chicas. La familia de los maestros, era un hombre, su esposa y tres chicas: todos enseñaban en la escuela. Usaban español y querían tenerlo, pero no a costa de perder su propia lengua.

¿Cuántos años tenías ahí, June? ¿Te acuerdas?

Tal vez 25⁷.

⁷ Los encuentros y las entrevistas con June Nash se desarrollaron durante varios días, entre los meses de abril y mayo de 2019 en Leeds, Massachusetts, Estados Unidos.

Ilustración 3. Jane Collier en su estudio en California



Jane Collier

Nota: Archivo personal de Jane Collier.

Jane Collier: del proyecto Harvard a la crítica sobre la universalización de las mujeres

Introducción

El primer contacto entre Jane F. Collier y yo se dio a través de Federico Besserer, reconocido antropólogo mexicano y amigo, quien fue alumno de los Collier, y quien generosamente escribió para presentarnos formalmente a través de un correo electrónico. En su mensaje, Federico explicó algunos de los aspectos de esta investigación sobre mujeres, feminismos y pensamiento crítico en Chiapas y Centroamérica, y expresó su confianza, por lo que mi agradecimiento es infinito.

A partir de esta mediación, Jane Collier y yo mantuvimos una conversación sobre su trabajo en medio de la pandemia del coronavirus. El tono afectuoso y respetuoso con el que se mantuvo en las llamadas y la correspondencia ilustra no solo la posibilidad de un registro intelectual, sino también una relación entrañable.

La entrevista presentada a continuación constituye una conversación extensa realizada a través de una cadena de correos electrónicos intercambiados entre 2020 y 2023 con Jane Collier. Nuestra conversación se desarrolló en condiciones materiales específicas (edad, pandemia, cuidados, enfermedad, distancia geográfica), las cuales forman parte constitutiva del conocimiento producido.

Desde los primeros intercambios, Jane Collier aclaró las condiciones corporales y materiales desde las cuales podía participar y me

explicó que tenía problemas de audición que dificultaban las llamadas telefónicas, que no tenía experiencia con videollamadas y que prefería comunicarse por correo electrónico. Jane también compartió la situación de salud de su esposo, George Collier, quien padecía problemas cardíacos, lo que les impedía viajar a lugares de altura como San Cristóbal de Las Casas. Ambos residían en una *Continuing Care Retirement Community* en Oakland, California: un complejo habitacional para personas mayores que incluye cuidados médicos, alimentación diaria y acompañamiento permanente. En ese sentido, la entrevista se fue construyendo a partir del ritmo, la energía y las posibilidades de la entrevistada.

Durante la pandemia de COVID19, Jane y George permanecieron confinados en su residencia para personas mayores, bajo estrictas medidas sanitarias. Jane me expresó su preocupación por las comunidades indígenas en Chiapas y cosió mascarillas como forma de apoyo local. Mientras tanto, yo, desde San Cristóbal de las Casas, le compartí el trabajo realizado desde la Asamblea Feminista, la organización de centros de acopio y la distribución de despensas. Ambas reflexionamos sobre el cansancio, el miedo y la importancia del cuidado colectivo.

En 2023, le escribí nuevamente desde Nueva York, donde me encontraba como becaria Fulbright en NYU, para retomar el diálogo y expresando la influencia duradera del trabajo de Jane. Ella respondió explicando que no podía conversar en ese momento por cuestiones de salud de su esposo, pidiendo ser contactada más adelante. Lamentablemente, George falleció en noviembre de 2023 debido a su condición cardíaca.

Este documento conserva la totalidad del intercambio sustantivo entre nosotras dos, entendido como archivo vivo de una genealogía feminista, donde teoría, biografía, afecto, cuidado y contexto histórico se entrelazan como parte del conocimiento producido. La entrevista que presento a continuación es fruto de nuestro rico intercambio epistolar durante varios años con el debido consentimiento informado.

Así se reconstruyó la trayectoria intelectual, política y vital de Jane F. Collier, una figura clave en la antropología feminista estadounidense y en los estudios sobre Chiapas. Su trabajo, desarrollado a lo largo de varias décadas, dialoga con debates centrales sobre género, autoridad, poder y desigualdad, así como con procesos históricos más amplios: la institucionalización de la antropología en Estados Unidos, la emergencia del feminismo académico de la segunda ola y las transformaciones de la universidad contemporánea.

La trayectoria de Jane F. Collier, reconstruida aquí, permite comprender cómo la antropología feminista se ha tejido en la intersección entre vida personal, universidad, política y teoría. Más que una biografía individual, este capítulo forma parte de una genealogía colectiva, donde las experiencias de las mujeres académicas iluminan las condiciones históricas de producción del conocimiento.

Infancia, familia y formación temprana

¿Cuál es tu nombre completo?

Mi nombre completo es Jane Fishburne Collier. Nací como Jane Heyward Fishburne.

¿Dónde y cuándo naciste?

Nací como Jane Heyward Fishburne en Charleston, Carolina del Sur, el 12 de noviembre de 1940. Mis padres fueron John Ingram Fishburne y Jane DuBose Fishburne. Tengo un hermano, John Ingram Fishburne Jr., tres años mayor que yo.

Nací durante la Segunda Guerra Mundial. Viví en Charleston hasta los cuatro años, cuando mi padre ingresó al Servicio Exterior de Estados Unidos. Fuimos destinados primero a las Islas Canarias, donde viví en Las Palmas de Gran Canaria y luego en Tenerife. Mis primeros recuerdos escolares son de una escuela de monjas; aprendí a leer en español y ese fue mi primer idioma escrito.

Posteriormente vivimos en Medellín, Colombia, donde asistí a una escuela estadounidense, y aprendí a leer inglés. Después en Amberes, Bélgica, donde estudié en escuelas francesas y me volví bilingüe en francés, aunque olvidé el español. Recuerdo leer muchísimo y explorar edificios bombardeados como parte de nuestros juegos infantiles.

En 1953 nos mudamos a Chicago. Fue un periodo muy difícil: teníamos pocos recursos, vivíamos en el South Side y fui evaluada con pruebas de coeficiente intelectual culturalmente sesgadas que me clasificaron erróneamente como poco capaz. Más tarde vivimos en Washington D.C. y luego en Quito, Ecuador, donde cursé la preparatoria y me gradué en 1958.

Desde muy joven fui consciente de las desigualdades de género. Cuando estaba en Bélgica, deseaba con todas mis fuerzas ser un niño. Vi los privilegios y ventajas que tenía mi hermano mayor, así que intenté comportarme como mi padre le enseñaba a comportarse como un caballero. Eso terminó cuando mi padre me dijo que parara. Además, mi abuela, que vivía con nosotros por aquel entonces, le dijo una vez a mi hermano que sería un médico famoso de mayor. (Y llegó a ser un médico bastante famoso). Cuando le pregunté qué sería de mí, me dijo que algún día haría muy feliz a algún hombre. En ese momento me di cuenta de que ese era un destino muy inferior. Por otro lado, tuve una infancia muy buena. Tuve unos padres maravillosos. Creo que fui muy afortunada.

Ilustración 4. Jane Collier en distintas etapas de su vida



Nota: Jane Collier cuando era niña, con sus padres, sola y en su boda. Cortesía de Jane Collier.

Adolescencia, lecturas y vocación científica

¿Cómo describirías tu infancia?

Durante mis últimos años de preparatoria en Ecuador leí mucho, especialmente novelas históricas, y desarrollé una relación muy cercana con mi madre. Quise ser científica desde muy joven. Me interesaban las matemáticas y las ciencias, pero mi formación escolar fue limitada. A través de la lectura me enamoré de la arqueología. Sin embargo, cuando ingresé a Radcliffe College, me dijeron que como mujer no podría dirigir excavaciones arqueológicas. Esa experiencia me llevó a orientar mi camino hacia la antropología social.

En 1954, mi familia se mudó a Washington, D. C., donde mi padre trabajaba en el Departamento de Estado. Vivíamos en Virginia y yo asistí a una escuela pública. Creo que no fui una adolescente muy agradable. Escribí un poema desagradable sobre una profesora que no me gustaba (y me he arrepentido desde entonces). Mi problema allí fue que mi familia se negó a comprar un televisor, así que me costó hacer amigos porque las demás chicas solo hablaban de los programas que veían. Solo veía la televisión en casa de mis amigas y cuando cuidaba niños.

En 1956, mi padre fue transferido a Quito, Ecuador. Empecé la escuela en el Colegio Ecuatoriano-Americano, pero no era feliz allí, así que mis padres me transfirieron a la Academia Alianza, un internado y colegio diurno para los hijos de misioneros protestantes fundamentalistas estadounidenses que servían en Colombia, Ecuador y Perú. El plan de estudios era en inglés y seguía el modelo de la escuela secundaria estadounidense. La escuela secundaria también tenía un profesor maravilloso. Había cinco estudiantes en mi clase y me gradué en 1958. Cuando solicité ingresar a Radcliffe College desde allí, el director (que no era un hombre agradable) se negó a escribirme una carta de recomendación porque, según él, no me habían "salvado". Pero entré a Radcliffe de todos modos. Mi familia regresó a los EE. UU. en 1958, cuando ingresé a Radcliffe y mis padres se establecieron

en Virginia mientras mi padre trabajaba otros dos años en el Departamento de Estado en Washington.

¿Qué recuerdas de tu adolescencia?

Tuve buenos años en mis últimos tres años de secundaria en Ecuador. Recuerdo que me aburría mucho, pero también leía mucho, sobre todo novelas históricas, y pasaba mucho tiempo con mi madre, quien se convirtió en mi mejor amiga. Disfrutaba de la escuela, pero no forjé amistades cercanas con mis compañeros, quienes en su mayoría eran hijos de misioneros y estaban muy involucrados en su iglesia. Además, no había otras ocasiones sociales, ya que los misioneros no querían que sus hijos bailaran ni vieran películas. Sin embargo, pasé buenos momentos con mis amigos de la escuela. Una vez subimos al Pichincha, la montaña que domina Quito, y nos sorprendió una tormenta de nieve. En otra ocasión, fui con una amiga a visitar a sus padres, que eran misioneros en la selva. Allí, pude ver la selva de verdad y visitar a una familia de indígenas que, en ese entonces, eran conocidos como los jíbaros (ahora los shuar).

¿Qué te llevó a la antropología?

Desde la adolescencia temprana, quise ser científica. Me encantaban las clases de matemáticas y ciencias. Pero en mi escuela en Ecuador no había clases de matemáticas más allá de geometría. Intenté aprender álgebra de segundo año por mi cuenta, pero no tuve a nadie que me ayudara cuando me atascaba. (Mi hermano mayor no vino con la familia a Ecuador. Lo enviaron a un colegio privado masculino después de Chicago para poder entrar en una buena universidad, en su caso, Princeton).

La oferta científica también era limitada. Tomé clases de física y química, incluyendo mi clase de biología. Sin embargo, me vi limitado por el hecho de que los misioneros no creían en la evolución. Así que terminé enamorándome de la arqueología, después de aprender sobre civilizaciones antiguas y de leer libros de la biblioteca.

Cuando fui a Radcliffe, quería ser arqueóloga. Pero los arqueólogos de Harvard (donde cursábamos todas nuestras clases) me dijeron que solo podía aspirar a trabajar en un laboratorio, como Tatiana Proskouriakoff. Dijeron que una mujer no podía dirigir una excavación porque un equipo masculino se negaría a trabajar para ella. Así que tuve que renunciar a mi sueño de ser arqueóloga maya. Sin embargo, participé en una excavación arqueológica en Georgia durante el verano después de mi primer año. Y disfruté de un trabajo a tiempo parcial en el Museo de Harvard reparando vasijas desenterradas por un arqueólogo en Panamá.

Formación universitaria y llegada a Chiapas

¿Quiénes fueron sus principales profesores?

El profesor Evon Z. Vogt se convirtió en mi profesor principal y asesor. Durante mi segundo año en la universidad, la Corporación Carnegie financió a tres universidades (Harvard, Cornell y Columbia) para que profesores de antropología social pudieran llevar a estudiantes de pregrado a sus campos de estudio. Solicité plaza, fui aceptada y el profesor Vogt me llevó a Chiapas. Seis estudiantes irían a los diversos campos de estudio. Vogt nos llevó a cuatro de nosotros a Chiapas (Steve Gudeman, Bill Binderman, George Collier y yo) (los otros dos de Harvard fueron a Ecuador y Bolivia). Durante el trimestre de primavera, asistimos a un seminario para aprender tzotzil básico, al que también asistieron los estudiantes de posgrado que iban a Chiapas.

El profesor Vogt fue mi profesor principal durante toda mi vida. Pero como cursé un posgrado en la Universidad de Tulane en Nueva Orleans, también tuve la oportunidad de contar con la asesoría de Munro S. Edmonson.

¿Quiénes fueron tus compañeros o compañeros de lucha y qué vivencias recuerdas de ese momento de tu vida?

En Stanford no tuvimos ninguna “lucha” real. Cuando Shelly y yo nos incorporamos al profesorado, nos recibieron con los brazos abiertos

nuestros colegas (dos de los cuales eran nuestros maridos). Profesoras de humanidades y ciencias sociales también se unieron para celebrar un seminario donde profesoras de diversas disciplinas nos contaron los descubrimientos en sus campos. Tuvimos a Eleanor Maccoby y Carol Jacklin en Psicología, Estelle Freedman y Judith Brown en Historia, Anne Mellor y Dianae Middlebrook [quien también falleció] en Lengua y Literatura Inglesas. También hubo una persona de filosofía y algunas de los distintos departamentos de lenguas. Lamentablemente, no hubo participantes de Sociología ni Economía. En aquel entonces, entre mediados y finales de la década del setenta, Stanford también creó el Centro de Investigación sobre la Mujer (CROW) y el programa de grado en Estudios Feministas (que Shelly dirigió durante un tiempo y que yo impartí durante tres años en la década del ochenta).

Feminismo, docencia y redes intelectuales

¿Cómo descubriste el feminismo?

Cuando Michelle Rosaldo (Shelly) llegó a Stanford como esposa de su esposo Renato Rosaldo, trajo consigo el pensamiento feminista de la Costa Este. Acababa de obtener su doctorado en Harvard y formaba parte de grupos feministas en el área de Boston. En el otoño de 1970, ella y yo organizamos un grupo de mujeres estudiantes de posgrado de Antropología en la Universidad de Stanford para leer monografías sobre diversas culturas y descubrir qué hacían realmente las mujeres en esas sociedades (además de cocinar, lavar la ropa y cuidar a los niños). El colectivo impartió entonces un curso de pregrado en la primavera de 1971 titulado “Mujeres en una perspectiva intercultural”, que examinaba los roles de las mujeres en la economía, la política y la religión. Shelly luego distribuyó nuestro programa de estudios a otros antropólogos, lo que condujo a la publicación de *Women, Culture and Society* en 1974. Shelly y yo impartimos el curso casi todos los años desde 1971 hasta su muerte en 1981. Luego continué

enseñando el curso ahora denominado “Roles sexuales y sociedad” hasta que me jubilé en 1999.

Bridget O’Laughlin se unió a nuestro profesorado a mediados de la década del setenta. Se formó en Yale y vivió un tiempo en París. Así que nos aportó información sobre el marxismo francés. Desde entonces, me he considerado prácticamente una “marxista feminista”, aunque discrepo de aquellas feministas marxistas que creen que alguna vez existieron sociedades igualitarias o matriarcales. Shelly y yo creíamos, a partir de nuestra lectura de etnografías, que si bien las mujeres suelen gozar de un poder considerable, no existía ninguna sociedad donde las mujeres gozaran del mismo prestigio que los hombres. Siempre diferenciábamos entre “poder” (que las mujeres solían tener) y “autoridad” (que los hombres siempre monopolizaban, aunque las mujeres pudieran tener autoridad en algunos ámbitos).

¿Enfrentó dificultades como mujer en la antropología?

Una vez que me convertí en antropóloga social, en lugar de querer ser arqueóloga, recibí principalmente el apoyo del profesor Vogt y mis otros profesores. El principal problema fue que, para cuando estaba lista para comenzar mis estudios de posgrado, tenía dos hijos pequeños: un bebé y un niño de dos años. Quería cursar estudios de posgrado a tiempo parcial, pero me dijeron que no podía ir a Harvard porque solo aceptaban estudiantes de tiempo completo. Esa es una de las razones por las que realicé mi trabajo de posgrado en Tulane, aunque también fui a tiempo completo cuando estuve allí (mis hijos tenían entonces 3 y 5 años y podían asistir al preescolar. Además, mi esposo estaba escribiendo su tesis y podía cuidarlos por las tardes). También era cierto que tuve profesoras: Cora Dubois y Beatrice Whiting en Harvard y varias en Tulane. La antropología social acogía a las mujeres, al menos como estudiantes.

Una vez que obtuve mi doctorado, las cosas cambiaron, por supuesto. Seguí a mi esposo a Stanford en 1969. No había mujeres en la facultad de Antropología. Tras terminar mi tesis, que escribí durante mi primer año viviendo en Stanford, pude obtener una beca postdoctoral

de dos años y dar clases como profesora en Stanford. Luego, en 1972, Stanford ofreció fondos para contrataciones de “acción afirmativa”. El excelente director del Departamento de Stanford, Benjamin Paul, usó ese dinero para ofrecernos a Shelly Rosaldo (esposa de Renato Rosaldo y doctora de Harvard) y a mí puestos de tiempo completo y media jornada que podíamos compartir con nuestros esposos si así lo deseábamos, 150% asignados a cada matrimonio. Renato y Shelly, al no tener hijos, dividieron su puesto del 150% en un 75% cada uno, mientras que George y yo dividimos nuestro 150% de tiempo: George recibió el 100% (es decir, mantuvo su puesto de tiempo completo con su salario de tiempo completo), mientras que yo acepté el puesto de 50% (lo que me dio tiempo para cuidar de mis dos hijos, aunque trabajé mucho más de medio tiempo, como suele ocurrir con los trabajadores que cobran menos que tiempo completo). Sin embargo, solo tuve que impartir dos cursos al año, a diferencia de los profesores de tiempo completo, que debían impartir cuatro.

Sin embargo, estoy agradecida a Stanford, porque fue un lugar maravilloso donde estar al comienzo de la segunda ola del feminismo en los EE. UU. También he tenido estudiantes fabulosos a lo largo de los años.

Debates teóricos y giro crítico

Has mencionado debates importantes entre feministas de la Costa Oeste y la Costa Este. ¿Podrías profundizar en ello?

Shelly trajo el pensamiento de la Costa Este (Nueva York) a la Costa Oeste (Stanford). Perteneció a un grupo neoyorquino (y quizá bostoniano) llamado algo así como “Pan y Rosas”, que leía a autores feministas y mantenía debates. Cuando Shelly llegó a Stanford, varias de sus amigas de Nueva York y Boston se mudaron a Stanford y Berkeley, como Nancy Chodorow y otras.

El interés del grupo que Shelly y yo formamos, junto con varios estudiantes de posgrado de Stanford, en el otoño de 1970, residía en

leer etnografías para descubrir qué habían hecho realmente las mujeres en las sociedades que estudiábamos en nuestras clases. Todas habíamos leído el libro de Robin Fox sobre parentesco, que afirmaba que las mujeres, universalmente, se preocupaban por la crianza de los hijos, la cocina y otras tareas domésticas, dejando la política y la economía a los hombres. Para él, el parentesco era algo que los hombres hacían, creando linajes, etc.

Lo que Shelly y yo (junto con nuestros colegas) descubrimos tras leer todas estas etnografías fue que las mujeres hacían muchísimas cosas —como reinas, dirigiendo mercados, cultivando alimentos, celebrando ritos religiosos, etc.— pero que, al final, siempre había algo que solo los hombres hacían (o se creía que hacían) y que todos en la sociedad, incluidas las mujeres, consideraban lo más maravilloso e importante. A Shelly le gustaba mucho la cita del libro “Masculino y Femenino” de Margaret Mead sobre cómo la “necesidad de logro” de los hombres se reconocía en todas partes, y que, independientemente de cómo se obtuviera ese “logro”, todos en la sociedad pensaban que esa actividad era lo más importante y maravilloso.

Fue esta comprensión de los “logros” de los hombres como base de su prestigio y autoridad lo que constituyó la base del desacuerdo entre las antropólogas feministas de la Costa Oeste, como Shelly y yo, y las feministas marxistas de la Costa Este, que argumentaban que había (o había habido) sociedades en las que las mujeres eran iguales a los hombres.

Un ejemplo del tipo de “logro” masculino que Shelly, Margaret Mead y yo observábamos fue que, al leer sobre cazadores-recolectores en África, Australia, el Ártico, etc., descubrimos que las matanzas de los hombres eran celebradas y, a menudo, ampliamente distribuidas. Pero si una mujer mataba un animal, la gente simplemente se lo comía.

No creo que el debate se resolviera nunca. Se fue apagando a medida que pasábamos a otros temas.

Con el tiempo, ¿cómo evolucionaron sus posiciones teóricas dentro del feminismo?

Tras los debates sobre universalismo y autoridad masculina, Michelle Rosaldo y yo decidimos analizar críticamente las categorías occidentales que utilizábamos. Organizamos un curso llamado *The Victorian Heritage*, donde estudiamos a Marx, Durkheim y Weber, poniendo especial atención en cómo las nociones modernas de género provenían del periodo victoriano. Esto con el fin de entender el origen histórico de dicotomías como naturaleza/cultura y público/privado. Posteriormente analizamos el género como un sistema cultural que organiza la desigualdad, no como un reflejo directo de lo que hacen mujeres y hombres.

Posteriormente nos interesamos por las concepciones de género en sociedades no occidentales y por entender el género como parte de sistemas culturales complejos. Más adelante, el feminismo tomó otros rumbos. Tuve una estudiante extraordinaria, Saba Mahmood, quien me introdujo a las críticas feministas al liberalismo. Ese fue un giro importante en mis reflexiones posteriores.

Dijiste que Michelle Rosaldo trajo el pensamiento feminista a la Costa Este. ¿Qué tipo de pensamiento feminista? ¿Cuáles eran tus intereses? Cuéntame más sobre los debates e intereses en esa época.

Escribí antes que Shelly y yo argumentábamos que los hombres, en todas las esferas de la alta sociedad que habíamos analizado, disfrutaban de posiciones de prestigio y autoridad que no estaban al alcance de las mujeres. Incluso si una mujer realizaba la acción prestigiosa, no gozaba de la autoridad y el prestigio que un hombre disfrutaba por haber realizado el mismo acto.

El debate que tuvimos con las feministas de la Costa Este se centró en si la autoridad masculina era un universal humano o no. Los marxistas argumentaban que existían, y habían existido, sociedades donde las mujeres gozaban de igual o mayor poder y prestigio que los hombres. Shelly y yo nunca estuvimos de acuerdo, pero ese debate prácticamente llegó a un punto muerto.

Cuando Shelly y yo defendíamos la autoridad masculina universal, nos basábamos en la idea de que, en todas partes, cuidar a los niños era básicamente una tarea femenina y que es difícil ser autoritaria si tienes pequeños a tu lado que te distraen constantemente, te contradicen, se quejan o lloran. Además, desde que Shelly y yo nos convertimos en profesoras, nos dimos cuenta de lo importante que era tener nuestras propias oficinas donde pudiéramos cerrar la puerta y donde quienes entraran en ellas entraran en nuestro espacio. Así que tendíamos a imaginar que la “subordinación” de las mujeres reflejaba la cercanía de las mujeres a la “naturaleza” (es decir, los niños) y su asociación con la esfera “privada” del hogar y la familia, en lugar de una esfera pública donde los hombres pudieran tener “casas de hombres” y oficinas para mantener a los pequeños fuera.

El debate sobre los “universales” llevó a las feministas de la Costa Este a acusarnos a Shelly y a mí de caer en la trampa de aplicar categorías culturales “occidentales” a todas las sociedades, es decir, las dicotomías de naturaleza/cultura y privado/público.

Shelly y yo aceptamos la veracidad de esta acusación y decidimos reflexionar sobre el origen de las concepciones “occidentales” que utilizábamos para analizar otras sociedades. Organizamos otro grupo de lectura para planificar otro curso que llamamos “La herencia victoriana”, ya que las ciencias sociales modernas se fundaron durante la época victoriana. Nos centramos en la lectura de Marx, Durkheim y Weber, pero nos centramos sobre todo en Durkheim. Ese curso nos convenció de que las dicotomías conceptuales como naturaleza/cultura y privado/público eran, en efecto, heredadas de las nociones victorianas de mujeres y hombres (y de las estructuras sociales de aquella época que han perdurado hasta la nuestra).

Shelly y yo nos centramos entonces en intentar comprender las concepciones de género en otras sociedades. A Shelly, por ejemplo, le llamó la atención que los ilongot (cazadores-horticultores de Filipinas, donde realizó trabajo de campo) no tuvieran concepciones desarrolladas de la feminidad. Ella y una de sus alumnas escribieron un trabajo titulado “El hombre cazador y la mujer” para argumentar

que “El hombre cazador” no siempre se correlacionaba con las ideas sobre lo que hacían las mujeres —es decir, recolectar—, eran o cualquier otra cosa.

Entonces sugerí una razón para la falta de concepciones sobre las mujeres. Al observar cómo las personas resuelven conflictos en diferentes sociedades, noté que los cazadores-recolectores solían resolverlos organizando peleas entre hombres. La mayoría de estas peleas entre hombres eran por mujeres, pero lo que interesaba a la gente en esas sociedades era qué hombre era más valiente, más feroz, etc. (es decir, capaz de aferrarse a lo que reclamaba como suyo). Por lo tanto, no había razón para que la gente hablara de las mujeres por las que los hombres se peleaban. Por lo tanto, sugerí que no había un contexto político (es decir, a nivel de toda la sociedad) para que la gente desarrollara ideas sobre las cualidades o habilidades de las mujeres. De ahí el silencio.

Shelly y yo trabajamos juntas en el análisis etnográfico de sociedades de cazadores-recolectores y cazadores-horticultores. Escribimos un artículo titulado “Política y género en sociedades “simples”, que se publicó en el libro de Sherry Ortner “Sexual Meanings”. En dicho artículo, argumentamos que las concepciones de género no pueden entenderse como representaciones directas de lo que hombres y mujeres son o hacen. Más bien, deben verse como aspectos de los sistemas culturales mediante los cuales las personas comprenden, manipulan, racionalizan, resisten y reproducen las relaciones de desigualdad dentro de conjuntos sociales complejos.

Fue entonces cuando empezamos a desarrollar el curso que seguimos impartiendo, llamado “Roles Sexuales y Sociedad”, que analizaba diferentes tipos de sociedades (de las que a menudo se caracterizan como bandas, tribus, cacicazgos, agrarias e industriales) para centrarse en la organización de la desigualdad social y su impacto en lo que la gente solía hablar, y por lo tanto, en los conceptos que desarrollaba. Como ya comenté, seguí impartiendo el curso tras el fallecimiento de Shelly en 1981 hasta mi jubilación en 1999. El feminismo se desarrolló posteriormente en otras direcciones. Tuve una alumna

maravillosa, Saba Mahmood, quien me introdujo a las críticas feministas al “liberalismo”. Pero esa es otra historia.

¿Cómo fue el ambiente político en Stanford en esos años?

Sí. Participé en algunas marchas contra la guerra y, más tarde, cuando comenzaron las marchas “Recuperemos la Noche” con mujeres que protestaban contra la violencia machista, participé en ellas.

Más tarde, cuando Estados Unidos fomentaba la guerra en América Latina, mi esposo y yo participamos en muchas marchas lideradas por profesores y estudiantes del Centro de Estudios Latinoamericanos.

Carrera académica, maternidad y desigualdad institucional

¿Cómo fue tu vivencia como estudiante?

Como estudiante encontré apoyo, incluso de profesoras mujeres. Sin embargo, tras el doctorado enfrenté dificultades importantes. Cuando llegué a Stanford en 1969 no había mujeres en el departamento. Durante muchos años trabajé medio tiempo debido a la crianza de mis hijos.

Gracias a políticas de *affirmative action*, Michelle Rosaldo y yo obtuvimos plazas compartidas. Solo más tarde pude acceder a una plaza de tiempo completo, cuando mis hijos ya habían salido de casa.

Contexto político y activismo

¿Cuál era el contexto político cuando empezó a enseñar? ¿Participaste en protestas políticas?

Comencé a enseñar durante la guerra de Vietnam. Participé en marchas contra la guerra y más tarde en movilizaciones feministas como “*Take Back the Night*”. También participé en protestas contra la intervención estadounidense en América Latina.

El proyecto Harvard–Chiapas y la formación en trabajo de campo

¿Cuáles eran los objetivos del proyecto de Harvard en Chiapas?

Es un poco difícil responder, ya que fui por primera vez a Chiapas con el Proyecto Harvard cuando tenía 19 años y era demasiado joven para saber mucho sobre el tema. La mejor manera de encontrar información sobre el proyecto es consultar el libro de Vogt titulado “Trabajo de campo entre los mayas”, publicado en 1994 por New Mexico Press. Estoy segura de que debe haber una copia en alguna de las bibliotecas de San Cristóbal de las Casas. Así que les daré una breve reseña de mi experiencia en el proyecto.

La década del sesenta fue una época en la que el gobierno estadounidense, en particular el Instituto Nacional de Salud Mental, financiaba a antropólogos que estudiaban otras culturas. Vogtie (como lo llamábamos) había participado en un gran proyecto organizado previamente por Clyde Kluckhohn para estudiar cinco “culturas” en el suroeste de Estados Unidos: navajo, mormones, pueblos indígenas, comunidades hispanas y una más que no recuerdo. Ese estudio implicó que muchos antropólogos trabajaran juntos y compartieran información. En fin, cuando el gobierno dispuso de fondos a finales de la década del cincuenta, Vogtie se presentó a otro gran proyecto de ese tipo. Era amigo de Alfonso Villa Rojas y quería trabajar en México. Llegué a Chiapas por primera vez en el verano de 1960, cuando Vogtie decidió centrarse en Zinacantán y, en segundo lugar, en Chamula. La Universidad de Chicago tenía un gran proyecto en muchas otras comunidades, principalmente tzeltales. En Chicago no participaban estudiantes de licenciatura, solo estudiantes de posgrado que realizaban trabajo de campo para su tesis.

El propio Vogtie se interesaba principalmente por la organización social y la religión, el chamanismo y la cosmología. Deberías consultar su extensa monografía sobre Zinacantán para ver cuáles eran sus principales intereses. Mi experiencia con Vogtie fue principalmente

como un excelente organizador de proyectos. Su enorme talento consistía en permitir que los diversos estudiantes de posgrado, licenciatura y otros profesionales que llegaban a Zinacantán diseñaran sus propios proyectos. Los llevaba a Zinacantán, les ayudaba a encontrar “informantes” y les proporcionaba información sobre las creencias y prácticas zinacantecas. Al final de cada verano, organizaba un taller en el que cada investigador debía presentar sus hallazgos. Los estudiantes no debían regresar a Estados Unidos hasta que hubieran entregado un primer borrador del trabajo que escribirían. El ambiente que creaba en el campo y en estos talleres era maravilloso. Todos ofrecían críticas constructivas. No recuerdo ninguna rivalidad. Vogtie también nos obligaba a entregar una copia de nuestras notas de campo para que la guardaran en su oficina de proyectos en Harvard. Pero también compartíamos notas de campo si trabajábamos en temas similares.

¿Cómo llegaste a Chiapas?

Creo que ya respondí a esta pregunta. Tenía 19 años, durante el verano después de mi segundo año de universidad, cuando me invitaron a participar en el proyecto de Vogtie en Chiapas, como parte del programa de Columbia, Cornell y Harvard para llevar a estudiantes de pregrado a campos de antropología social.

Ilustración 5. Jane Collier con amigos zinacantecos



Nota: Pic-nic con unos amigos zinacantecos en el lugar en donde actualmente hay un puente grande en la autopista. Cortesía del archivo personal de Jane Collier.

Ilustración 6. Jane Collier en trabajo de campo y pic-nic en Zinacantán



Nota: Los zinacantecos llaman el lugar *ibestik* que quiere decir el lugar donde se crían los frijoles. Archivo personal de Jane Collier.

¿Conociste a Calixta Guiteras Holmes, June Nash u otras mujeres de la antropología en Chiapas?

Calixta, June y Ester Hermitte participaron en el proyecto de la Universidad de Chicago. Chicago llevaba a estudiantes de posgrado a

terreno para aprender trabajo de campo o recopilar datos para sus tesis. Estas mujeres eran mucho mayores y mucho más sofisticadas que yo, de 19 años. No había mucho contacto entre las estudiantes de posgrado de Chicago y las de pregrado de Harvard.

Muchas gracias Jane. A continuación presento un panorama de la obra y trayectoria intelectual de Jane F. Collier, revisado por ella misma.

Biografía intelectual breve revisada por Jane F. Collier

Dado que las entrevistas orales se centraron en mi historia familiar y educativa, así como en mis experiencias administrativas en Stanford, quiero utilizar esta biografía escrita para describir mis intereses de investigación y docencia. A lo largo de mi carrera me he enfocado en tres áreas dentro de la antropología cultural: la antropología jurídica, los estudios de parentesco-familia-género y la historia de la teoría antropológica.

Inicié mi trayectoria con un interés por comprender cómo las personas, en distintas sociedades, piensan y tratan de resolver los conflictos que surgen en la vida cotidiana. Mi tesis doctoral en Tulane se centró en los procesos jurídicos en Zinacantán, Chiapas, México (Collier 1972). Al comparar los procedimientos legales zinacantecos con los descritos en otros contextos, llegué a comprender que las personas que viven en sociedades organizadas de manera diferente experimentan los conflictos de formas distintas.

Al colaborar con Shelly Rosaldo en la docencia del curso “Roles sexuales y sociedad”, nos dimos cuenta de que los conflictos en torno a las mujeres en lo que se ha caracterizado como las sociedades humanas “más simples” (cazadoras-recolectoras y horticultoras simples) eran, en realidad, conflictos sobre si un hombre era capaz de defender aquello que reclamaba como suyo. No sorprende que, en tales sociedades, los hombres formularan pocas reclamaciones, dado que ningún hombre sensato querría pasar su vida peleando. Las esposas, sin embargo, sí valían la pena para pelear, porque era a través de tener una esposa que

un hombre podía reclamar independencia frente a otros hombres. Los solteros, al carecer de esposas que cocinaran la comida diaria, debían proveerse por sí mismos o pedir alimento a un hombre con esposa. Dado que en estas sociedades “simples” los hombres aparentemente “ganaban” a sus esposas trabajando para sus suegros, no es de extrañar que un marido confrontara físicamente a cualquier hombre que intentara “quitarle a su esposa”. En contraste, en sociedades algo más “complejas”, donde los ancianos intercambiaban “valores” para validar los matrimonios, los hombres solían llevar las disputas por mujeres ante líderes respetados que convocaban asambleas para negociar soluciones de compromiso que implicaban intercambios de bienes. Shelly y yo publicamos estos hallazgos en un artículo titulado “Politics and Gender in Simple Societies” (Collier y Rosaldo 1981).

Posteriormente exploré cómo las distintas formas de validar los matrimonios en sociedades basadas en el parentesco configuraban no solo aquello por lo que las personas luchaban y cómo resolvían disputas, sino también otros aspectos de la vida social y de las creencias (véase *Marriage and Inequality in Classless Societies*, J. Collier 1988).

Cuando fui contratada por Stanford a principios de la década del setenta, tuve la fortuna de participar en el entonces incipiente y estimulante campo de la antropología feminista. Atendiendo a la idea feminista de que “lo personal es político”, las y los antropólogos interesados en estudiar los roles políticos de las mujeres y los roles familiares de los hombres pronto advirtieron que la distinción conceptual entre el dominio político-jurídico y el dominio parentesco-género requería ser repensada. Antes de los años setenta, quienes estudiaban grupos sociales sin fuerzas policiales ni ejércitos organizados habían sostenido que el parentesco —esto es, reglas socialmente reconocidas sobre matrimonio y descendencia, determinadas y mantenidas por hombres con autoridad— cumplía la función crucial de preservar el orden social. El parentesco, basado en reglas sociales, se concebía así como distinto de las relaciones familiares íntimas basadas en la necesidad biológica. Sin embargo, aun cuando las antropólogas feministas argumentaron de manera convincente contra el uso de la distinción

público/privado-político/familiar como herramienta analítica, la mayoría (incluidas Shelly y yo) seguimos creyendo que el estatus secundario aparentemente universal de las mujeres reflejaba su capacidad biológica para gestar hijos.

Con el tiempo, no obstante, Shelly y yo llegamos a comprender que las concepciones de género no podían entenderse como una representación directa de las diferencias biológicas, ni siquiera como una representación de lo que hombres y mujeres hacían. Más bien, sostuvimos, “las concepciones de género deben verse como aspectos de sistemas culturales mediante los cuales las personas entienden, manipulan, racionalizan, resisten y reproducen relaciones de desigualdad dentro de totalidades sociales complejas” (Collier 1997:70). Por ello, comenzamos a cuestionar a las académicas feministas que suponían que las ideas de género reflejan universalmente diferencias evidentes entre hombres y mujeres (como las de hombres como dadores de muerte y mujeres como dadoras de vida, hombres cazadores y mujeres recolectoras, o productores masculinos y reproductoras femeninas).

Dado que nuestros análisis de las sociedades humanas “más simples” mostraban que los cazadores-recolectores carecían de nociones de las mujeres como dadoras de vida o recolectoras (al tiempo que los hombres eran celebrados como cazadores que tanto quitaban como daban vida), nos preguntamos por qué. Una respuesta evidente era que, en sociedades donde los hombres se esforzaban por demostrar que podían defender lo que reclamaban como suyo, había pocas razones para hablar de las características de las mujeres por las que los hombres luchaban. Lo único que importaba de las mujeres era su supuesta “deseabilidad sexual” para los hombres. Shelly y yo descubrimos entonces —para nuestra sorpresa— que los rituales femeninos en aquellas pocas sociedades “simples” donde las mujeres realizaban rituales aparte de los hombres eran, en efecto, celebraciones de su destreza sexual.

Como en nuestro curso conjunto “Roles sexuales y sociedad” discutíamos muchos tipos de sociedades, comprendimos que las ideas sobre las “naturalezas” de hombres y mujeres no solo variaban mucho más de lo que se suponía, sino que, como se señaló antes, reflejaban

concepciones culturales sobre la desigualdad social. En lugar de imaginar que las diferencias biológicas determinaban las ideas de género, invertimos la flecha causal para explorar cómo las concepciones culturales del género, moldeadas por procesos sociales, determinaban qué diferencias biológicas resultaban relevantes en las trayectorias de vida de hombres y mujeres. Además, gradualmente llegué a creer que los “impedimentos” que supuestamente evitaban que las mujeres alcanzaran el prestigio y la autoridad de los hombres reflejaban menos las capacidades de las mujeres que las “fallas” atribuidas a ciertos hombres para explicar por qué no lograban el “éxito” de otros. Entre los cazadores-recolectores, por ejemplo, donde los “grandes cazadores” gozaban de prestigio y múltiples esposas, se decía que las mujeres “no podían” cazar (aunque la evidencia etnográfica sugiere que a menudo mataban muchos animales). El “problema” de las mujeres, por supuesto, era que no podían adquirir las esposas que los hombres afirmaban obtener y defender mediante la caza. Así comprendí que, en lugar de que los “grandes cazadores” adquirieran esposas, los hombres que tenían esposas debían dedicar tiempo a cazar para demostrar la destreza física necesaria para disuadir a otros hombres de intentar robarles a sus esposas. De este modo, además de invertir la flecha causal entre diferencias biológicas relevantes y procesos sociales, empecé a invertir la flecha causal entre el éxito masculino y las conductas y capacidades a las que se atribuía dicho éxito. Así continué el esfuerzo por entender las distintas formas de organizar la desigualdad social que había iniciado con Shelly antes de su trágica muerte en 1981.

Al escribir sobre los cambios que observé en un pequeño pueblo español entre las décadas del sesenta y ochenta (Collier 1997), me centré en cómo las diferencias en la organización de la desigualdad social configuraban las ideas de las personas sobre hombres y mujeres, así como las maneras de gestionar las relaciones familiares. En los años sesenta, cuando la cantidad de tierra que una pareja heredaba determinaba sus ocupaciones, poder y prestigio, la capacidad de las mujeres para introducir hijos ilegítimos en la familia —y así confundir las líneas de herencia— era el aspecto más importante de su biología. Tanto hombres

como mujeres se concentraban en, e intentaban controlar, la castidad femenina. En los años ochenta, en cambio, cuando las ocupaciones, la riqueza y el prestigio de una pareja dependían del tipo de trabajos remunerados que desempeñaban, las dificultades de las mujeres para encontrar empleadores que les permitieran cuidar a bebés, niñas y niños pequeños y personas mayores mientras realizaban trabajo remunerado convirtieron a las madres en dependientes económicos de los varones proveedores. En lugar de la supuesta “apertura” femenina a la “penetración” por adúlteros (tan temida en los años sesenta), el “problema” de las mujeres en los ochenta era que sus cuerpos y mentes estaban “diseñados” para parir bebés. Supuestamente absorbidas por el cuidado “altruista” de sus familias, se imaginaba que las mujeres carecían del impulso egoísta y de la competitividad que los grandes perceptores de ingresos afirmaban determinar su éxito y fortuna.

Por último, como antropóloga interesada en comparar culturas en todo el mundo, tuve que analizar los marcos conceptuales utilizados por las y los etnógrafos que recopilaron los datos necesarios para realizar comparaciones. Por ejemplo, tenía sentido que quienes estudiaban pueblos españoles en la década del cincuenta se centraran en los valores culturales compartidos que podían reconciliar a la gente tras años de guerra. En la década del ochenta, en contraste, tanto etnógrafas como yo como las personas del pueblo que entrevisté nos preguntábamos cómo era posible que quienes vivían en el mundo moderno hubieran estado tan obsesionados con la castidad femenina. Una vez que comencé a impartir el curso introductorio de posgrado sobre la “Historia de la teoría antropológica”, adquirí colaboradoras y colaboradores —estudiantes y colegas maravillosos— que compartían mi interés por analizar las preocupaciones históricamente determinadas que moldearon las preguntas que las y los antropólogos formularon y, por ende, las respuestas que encontraron (véase Collier, Maurer y Suárez-Navaz 1995).

Al mirar hacia atrás en mi trayectoria, me doy cuenta de que siempre estaré agradecida con la Universidad de Stanford por brindarme colegas y oportunidades que hicieron posible que persiguiera las preguntas de investigación que me importaban.

Ilustración 7. Louise Lamphere en su casa de New Mexico



Louise Lamphere

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Louise Lamphere: de alumna de Evon Vogt a antropóloga feminista de Harvard en los campos navajo

Introducción

Conocí a Louise Lamphere el 18 de febrero de 2022, durante una actividad académica que organicé en Columbia University, en el marco de la presentación de mi libro sobre antropologías feministas en México. El encuentro se realizó de manera virtual, a través de Zoom, en un contexto todavía marcado por la pandemia. Entre las participantes se encontraban destacadas antropólogas de México y Estados Unidos, como Lourdes Arizpe, Korinta Maldonado, Mary Goldsmith, Suzanne Hanchett, Brigitte French, Montserrat Salas, Mara Milanich y yo misma.

Mi sorpresa fue enorme cuando, en el chat del evento, apareció el nombre de Louise Lamphere. Hasta ese momento no habíamos tenido contacto directo. Ella se encontraba en su casa en Albuquerque, Nuevo México, donde vivía desde hacía décadas, tras una larga trayectoria como profesora en la University of New Mexico. En nuestras primeras conversaciones me explicó que solía viajar a Nueva York cada año, entre septiembre y enero, para convivir con su hijo y su nuera. Sin embargo, en aquel momento su vida estaba atravesada por una situación personal compleja: su pareja, el sociólogo Peter Evans, había sido diagnosticado con cáncer de garganta en diciembre de 2021. Esa circunstancia, sumada a los constantes

desplazamientos entre Albuquerque y Nueva York, hizo que tomara varios meses concretar la entrevista.

Durante ese tiempo intercambiamos numerosos correos electrónicos y mantuvimos algunas conversaciones telefónicas. Desde el inicio, Louise fue extraordinariamente generosa: compartió conmigo su número personal, se mostró muy entusiasmada por participar en la entrevista y expresó su interés por practicar su español, idioma que estaba aprendiendo. Para mí, iniciar este diálogo representó un profundo honor. Lamphere es una figura clave de la antropología feminista y su obra constituye un referente central en la transformación crítica de la disciplina.

En 1975, tras serle negada la titularidad en Brown University y fracasar su proceso de apelación, Louise Lamphere impulsó una histórica demanda colectiva por discriminación sexual contra la institución. Su caso, ocurrido hace más de cuatro décadas, revela dinámicas estructurales de exclusión que continúan vigentes en muchos espacios universitarios y evidencia, al mismo tiempo, su firmeza política y su capacidad de resistencia. Establecer un diálogo con ella implicó no solo reconstruir una trayectoria intelectual, sino también acercarse a una experiencia viva de lucha feminista dentro de la academia.

Mi encuentro con Louise fue posible gracias al intercambio colectivo generado durante esa actividad en Columbia, en el marco de mi estancia como ILAS Edmundo O’Gorman Fellow. A partir de esa primera conversación surgió la oportunidad de realizar la entrevista que aquí se presenta. En ella, Lamphere recorre su infancia, la historia de su familia —marcada por valores republicanos propios de la clase media estadounidense de mediados del siglo XX— y su formación académica, particularmente durante el periodo 1958–1962, cuando estudió en Stanford University y descubrió la antropología tras la lectura de *Patrones de cultura* (1934) de Ruth Benedict, un texto que, según relata, fue decisivo para orientar su vocación.

La entrevista también revela una conexión inesperada con la antropología en Chiapas: Lamphere tuvo como director de tesis en Harvard a Evon Z. Vogt, quien encabezó el célebre proyecto de investigación conocido como *Man in Nature* o *Harvard Chiapas Project* en las décadas del cincuenta y sesenta. Este proyecto formó a generaciones de antropólogos y antropólogas que realizaron trabajo de campo en comunidades indígenas de Chiapas y marcó profundamente la antropología estadounidense de la época. La mención de Vogt constituye un hallazgo significativo dentro de esta conversación, pues vincula indirectamente la trayectoria de Lamphere con uno de los proyectos más influyentes —y también más debatidos— en la historia de la disciplina en la región.

Uno de los momentos más reveladores de la entrevista es la reflexión autobiográfica de Lamphere sobre su propia toma de conciencia feminista: “Antes de convertirme en feminista, no creía que la discriminación fuera un problema grave”. Esta afirmación sintetiza el proceso generacional que atravesaron muchas académicas de su época, quienes pasaron de experimentar desigualdades normalizadas a politizarlas y transformarlas en luchas colectivas.

Durante nuestras conversaciones, Louise también me recomendó revisar el Proyecto de Historia Oral de Stanford, particularmente las entrevistas de Jane F. Collier, así como su propio trabajo etnográfico sobre mujeres navajo plasmado en el libro *Weaving Women's Lives*. En esa investigación, iniciada durante su formación doctoral en Harvard, Lamphere construyó una relación de largo plazo con tres generaciones de mujeres navajo —Eva Price, su hija Carole Cadman y su nieta Valerie Darwin—, con quienes desarrolló una narrativa colaborativa que sitúa sus experiencias en el contexto histórico de la sociedad estadounidense. El libro propone una poderosa metáfora: así como los hilos individuales se entrelazan para formar un tejido. Las mujeres navajo han combinado elementos culturales propios y anglosajones para crear nuevas formas de vida sin perder la vitalidad de su tradición.

Esta entrevista permite, por tanto, reconstruir los “puertos” de formación de Louise Lamphere: su tránsito desde la sociología hacia la antropología, su inserción en el ambiente interdisciplinario de Harvard, sus primeros trabajos de campo en comunidades navajo y el surgimiento de su conciencia feminista. Al mismo tiempo, abre una ventana para comprender las condiciones históricas en que se formaron las primeras generaciones de antropólogas feministas estadounidenses y los vínculos —directos e indirectos— entre sus trayectorias y los proyectos antropológicos desarrollados en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX.

Primeros años (St. Louis–Denver, 1940–1958)

¿Puedes decirme cuándo y dónde naciste?

Claro. Nací el 4 de octubre de 1940 en St. Louis. Hija de Harold y Miriam (Bretschneider) Lamphere... La familia de mi madre pertenecía a un asentamiento en Pensilvania. Su abuelo era de Pensilvania. Luchó en la Guerra Civil y luego se mudó a Colorado, a Golden Colorado, y luego la familia de mi abuelo vino probablemente de Berlín, o algún otro lugar. Terminaron en Kansas y finalmente llegaron a Denver. Así que esa es la línea materna.

Mi padre nació en un pequeño pueblo de la pradera, al sur de Minnesota, en la frontera entre Minnesota y Iowa. Creció en Montana. Y terminó yendo a la universidad y luego se convirtió en abogado de patentes y fue a St. Louis por un trabajo y mi madre se convirtió en tecnóloga médica y fue a St. Louis para obtener más capacitación, y se conocieron porque estaban en la misma pensión, pero no estoy tan seguro de eso ahora.

Mi hermana y yo nacimos en St. Louis. Pero a mi madre no le gustaba mucho estar allí porque si creces en Colorado o Nuevo México, el clima es agradable y seco, y no hace calor ni humedad, ni es terrible. Y ella quería volver con su familia, así que nos mudamos a Denver, y allí crecí. Fuimos allí cuando tenía cinco

años. Después, fui a una preparatoria pública, la preparatoria East Denver, y luego a la primaria. Las preparatorias en aquella época eran bastante grandes. Mi clase de graduación era de unos 800 alumnos, y había 2800 en la preparatoria. Fui editora del periódico escolar; ya sabes, cuando llegas a la universidad, te das cuenta de que todos los demás eran delegados de la clase o editores del periódico.

Tuve una crianza muy convencional, de clase media, en la década del cincuenta. Toda mi familia era republicana en aquel entonces y mi abuelo provenía de una familia relativamente humilde. Pero terminó trabajando para una compañía petrolera en Wyoming durante un tiempo y luego, ya sabes, hubo una época en la que descubrieron yacimientos petrolíferos por todo el oeste. Él [mi padre] estuvo muy involucrado en eso. Así que, para cuando mi madre fue a la universidad, ya tenían suficiente dinero para comprar una casa bastante bonita y, ya sabes, ascendieron bastante socialmente.

Mi padre, su familia, fue a una escuela de una sola aula, en un pequeño pueblo de Montana. También le iba bastante bien en su negocio como abogado de patentes en Denver. Luego, murió en 1954 con solo 49 años, lo que dejó a mi madre sola. Me gradué de la universidad. Fui a la Universidad de Stanford, que está en la Costa Oeste. Me especialicé en Sociología.

Había bastante gente de Harvard en ese departamento. Así que terminé yendo a Harvard para el posgrado. Y luego, para entonces, descubrí algo sobre antropología, algo que sucedió, diría, en mi tercer año o algo así... Leí *Patterns of Culture* (1934) de Ruth Benedict y me enamoré por completo de la antropología. O sea, en parte, sentía que la sociología, aunque el Departamento de Sociología de Stanford en ese momento tenía temas cualitativos bastante interesantes, me parecía un poco distante de la gente o algo así. Lo que me atrajo de la antropología fue la idea de que las culturas eran diferentes y que las personas tenían diferentes maneras de hacer las cosas, y que se puede hacer de una manera

más cualitativa. Tomé dos o tres clases de antropología y luego decidí solicitar admisión, en parte porque estaba en un programa de honores, algo llamado “Pensamiento social en las instituciones”, y algunas de esas personas eran de Harvard. Y decidí postularme porque en ese entonces había un Departamento en Harvard llamado Relaciones Sociales. Jane y George también estaban allí, en el mismo Departamento.

Lo que sucedió es que un sociólogo llamado Talcott Parsons, junto con un psicólogo clínico, un psicólogo social y antropólogos, formó este Departamento justo después de la guerra. La idea era crear un programa de ciencias sociales más interdisciplinario, y se estaban distanciando de sus propios departamentos, que eran mucho más tradicionales. Como si los psicólogos fueran todos conductistas y se dedicaban a la rata al revés [...], hacían experimentos con animales y cosas así. En realidad, solo había un departamento de Sociología, casi ninguno, y a Parsons no le gustaba la persona que había, así que empezó a crear este departamento junto con Clyde Kluckhohn, uno de los antropólogos más importantes, quien se separó del departamento de Antropología. Bueno, Jane [Collier], George [Collier], Shelly [Rosaldo] y su esposo, tuvimos estudios de posgrado muy diferentes. Nos formamos, tomamos clases de Psicología Clínica y de sociólogos, aunque éramos antropólogos... era un programa más bien de Ciencias Sociales Generales, y no tanto... O sea, teníamos una clase de Arqueología, que teníamos que cursar, y otra de Antropología Física, pero no estudiamos tanto como la mayoría de los antropólogos en su licenciatura, ni siquiera en un programa de posgrado. ¿Quieres hacerme más preguntas sobre esto? Para cuando entré en Harvard tenía 22 años o algo así.

El proyecto Harvard en Chiapas y Evon Vogt (1958–1965)

Me interesa saber más sobre cómo te interesaste por la antropología. ¿Quiénes fueron tus profesores? ¿Tuviste profesoras mujeres?

Sí, déjame encargarme de todo eso. Cuando estaba en Stanford, mi profesora de inglés (tienes que cursar inglés en el primer año de universidad) era mujer, pero, bueno, estas personas eran profesoras adjuntas, o mejor dicho, instructoras; no eran profesoras, ¿verdad? Incluso Tony Dreckmeier, el que dirigía la institución Social Klon; Margot, su esposa, no creo que haya tenido un puesto a tiempo completo.

Había una mujer en Psicología, que de hecho era profesora titular. Tomé una clase de psicología con ella. Pero, por lo general, teníamos profesores hombres. Fue en esa época cuando tomé una clase con George Spindler, y su esposa lo ayudó en el campo y colaboró mucho con él, pero, bueno, ella no era académica, ¿verdad? Hubo un período en la historia de la antropología, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, en el que muchos de los que habían servido en la guerra pudieron ir a la universidad después, y algunas de esas personas se convirtieron en académicos, y en esa generación, muchos de ellos fueron a hacer su trabajo de campo con sus esposas, porque ya estaban casados, así que sus esposas ayudaron mucho con su trabajo de campo, pero nunca obtuvieron ningún crédito, por así decirlo.

Cuando creamos *Mujer, Cultura y Sociedad*, (Rosaldo y Lamphere, 1974) había un par de mujeres que habían empezado como esposas y apenas estaban empezando a escribir sus propios artículos o a realizar su propio trabajo. Así que las clases seguían siendo impartidas principalmente por hombres. En Harvard, había una mujer en el Departamento de Antropología, Cora Du Bois, pero era la única. Una de mis colegas, que estuvo conmigo en Stanford y continuó en el Departamento de Antropología, Susan Seymour, escribió una biografía realmente maravillosa de Cora. Cora también era lesbiana y eso fue

bastante duro para ella, porque vivió con su pareja durante años... la gente lo sabía, pero...

En Harvard, en ese momento, tenían un Club de Profesores y las mujeres no podían ser miembros de ese Club. Y creo que quizás la admitieron una vez, pero tuvo que entrar por la puerta trasera, o algo así. Algunas de las otras mujeres estaban investigando, pero no tenían un puesto en el profesorado. Johnny, su esposa, finalmente se convirtió en profesor titular de la Facultad de Educación, pero no había mujeres, aunque claro, Radcliffe era una universidad para mujeres. Así que Harvard y Radcliffe estaban juntas. Había varias otras universidades para hombres y mujeres, muy cerca una de la otra, y Brown era otro lugar así porque estaba Pembroke en Brown, y Radcliff en Harvard, y Columbia, ¿y cuál es la universidad para mujeres de al lado? Esa sigue siendo una universidad para mujeres. ¿Barnard?

Lo interesante de eso, digamos, en el caso de Brown, Pembroke tenía, digamos, 500 personas en cada clase de primer año, y Brown tenía 1500. Así que, tanto en el caso de Brown como en el de Harvard, empezaron a... todos los estudiantes de grado tenían las mismas clases, no había un profesorado separado para Radcliffe, y las mujeres, si iban a participar en algo, tenía que ser en el Departamento de Harvard, pero había dormitorios separados. Y, ya sabes, el horario en los dormitorios era a las 10 en punto, tanto para hombres como para mujeres, y, lo mismo para las admisiones, etc. Así que, tanto para Brown como para Harvard, y hasta cierto punto para Columbia y Barnard, existía una especie de acuerdo “enfrente” donde tenían el mismo profesorado, pero Barnard tenía un profesorado separado, pero Radcliffe y Pembroke no.

Pero hubo mucha fusión o la conversión de algunas de estas universidades para mujeres en mixtas. La mayor rapidez con la que se convirtieron fue en los años setenta. Y eso fue más o menos en la misma época que mi caso, porque Pembroke y Brown se fusionaron

justo antes de mi caso⁸, así que no había muchos modelos femeninos, pero Cora era una persona muy fuerte y muy interesante, y tomé muchos cursos con ella; es muy exigente con las calificaciones, etc. Mi amiga Susan fue a trabajar en el campo en India, donde Cora tenía un proyecto. Era muy cercana a ella, pero yo no tanto, en parte porque estaba en otro departamento. Mi tutor principal fue Evon Vogt, quien dirigió el proyecto de Chiapas. Él fue mi tutor. Y mi otro tutor fue David Maybury-Lewis, un británico. En aquella época, en Relaciones Sociales, dos británicos daban clases: David y otra persona. Así que estudié mucho antropología social, la antropología social británica. Leí eso y me interesaba mucho el parentesco.

No sabía que tu asesor era Evon Vogt.

Sí, Vogt tiene una historia interesante. Tengo cierta conexión con él, porque viene de Nuevo México, de una antigua comunidad llamada Ramah, que está justo al sur de Gallup, Nuevo México. Hay una comunidad navajo por allá que Clyde Kluckhohn estudió. Los Vogt eran alemanes, vinieron del Medio Oeste. El padre de Vogt terminó asentándose en Ramah, aunque eran mormones. Hay una comunidad mormona y una comunidad navajo, y luego, cerca estaba el pueblo Zuni, no muy lejos. También había un grupo de tejanos que intentaban cultivar frijoles pintos allí. Así que una de las cosas que Clyde hizo fue estudiar... terminó trabajando con los navajos porque vino... Nunca lo conocí, murió en 1960, dos años antes de que yo llegara a Harvard, pero él y Stanley...

⁸ Su caso se refiere a que en 1974, Brown le denegó la titularidad (tenure), alegando "debilidad teórica" en su trabajo. Lamphere presentó una demanda colectiva por discriminación de género, argumentando un patrón de exclusión de las mujeres en la facultad. En 1977, ganó un acuerdo histórico mediante un "decreto de consentimiento" que obligó a la universidad a implementar procesos de contratación y promoción más equitativos, sirviendo como modelo para otras instituciones académicas. En un acto de reconciliación, Brown le otorgó un doctorado honoris causa en 2015 y estableció una cátedra visitante en su nombre.

¿En qué año fue eso?

Kluckhohn murió en 1960. Y yo no hice un posgrado hasta 1962. Pero Vogtie era profesor, Vogtie se metió en Antropología porque Clyde Kluckhohn vino y se quedó en el rancho, o casa, o lo que sea, de sus padres, y murió de problemas cardíacos, tuvo alguna enfermedad o algo así. No creo que fuera tuberculosis. Pero bueno, pasó unos años en el suroeste y así fue como se interesó en trabajar con los navajos, Clyde.

Entonces, ¿qué pasó después de mi... quizás mi segundo año fue...? Hubo una época en Antropología Americana en la que empezaron a tener escuelas de campo, donde se podía aprender antropología haciendo algo durante el verano, ya fuera observación tradicional de la cultura o algo así. Así que fui a una escuela de campo en Ramah, o no, creo que estábamos en Santa Fe, en el suroeste, a ver si me equivoco, sí, creo que es cierto... porque en 1964 volví a Ramah, y en el 65 empecé... así que después de mi primer año, fui a esta escuela de campo, y nos asignaron a algunos de nosotros en Ramah.

¿Eso fue en Harvard?

Sí, esta era una escuela de campo dirigida por Columbia, Harvard y Cornell, creo, con estudiantes de diferentes lugares también. Pero, como una de mis mejores amigas de esa época resultó ser de Columbia y alumna de Margaret Mead. Bueno, en fin, no sé qué le ha pasado... Éramos un grupo pequeño en Ramah, como tres o cuatro, y había un par que se quedaron con los mormones, y luego, ella terminó trabajando, creo que con... trabajó un poco con los navajos y yo me quedé con una familia navajo. Este otro chico vivía con otra familia, y claro, esta ya es una comunidad que han estado estudiando, que Kluckhohn había estado estudiando durante unos 10 o 15 años... así que hay mucha gente que está bastante acostumbrada a antropólogos... Este estudio de las Cinco Culturas fue algo en lo que Florence, como esposa, también participó porque era toda una comunidad hispana allí: Tarcade. Estudió... y fue profesora en Harvard durante años y años de Sociología, pero se dedicaba a Relaciones Sociales, así que no importaba mucho cuál se suponía que era su campo. Pero

bueno, ella era solo una más de esas esposas, que solo estaban de paso, en un pequeño bolsillo de instrucciones, y nunca tuvieron una posición real.

¿Era la esposa de Vogt?

De Clyde. Vogt se interesó en la antropología porque Clyde vino de visita, cuando estaba en el rancho de su familia. He estado allí bastante, como en los sesenta e incluso un poco después. Eso me permitió hacer suficiente trabajo de campo para mi tesis.

¿Y esa vez fue antes de que Vogt llegara a Chiapas?

Eso fue antes. Todos los Vogt... Vogt hizo trabajo de campo en Vederance. Primero trabajó en la zona de Ramah. El proyecto de Chiapas empezó poco antes de que yo hiciera el posgrado, y Nan, su esposa, no era antropóloga. Tenían cuatro hijos. Ella simplemente lo acompañaba, pero nunca hizo trabajo de campo ni nada de eso... Yo nunca... como no fui a Chiapas, nunca... O sea, era cercana a Vogt, pero creo que la gente del proyecto de Chiapas hacía cosas como... Nunca fui a su casa, por ejemplo, que estaba en Weston.

¿Has estado alguna vez en Chiapas?

No, pero conocía a toda esa gente que fue. Ya sabes, como el esposo de Jane, George... esto fue en los inicios de las computadoras, antes de que existieran las laptops, incluso antes de que tuvieras estas cosas en casa. Él [George] trabajaba en genealogías y me ayudó a hacer las de mi comunidad en Sheep Springs, en la época en que todo se hacía con tarjetas perforadas. Una vez, tuve la tarjeta perforada por allí, imprimiendo estas genealogías. Pero nunca fui a Chiapas.

Para cuando llegué, los antropólogos ya realizaban grandes proyectos porque contaban con fondos de la NSF (Fundación Nacional para la Ciencia) y del NEH (Fondo Nacional para las Humanidades) para realizar proyectos en el extranjero. Así que todos teníamos estos grandes proyectos: como Vogt en Chiapas, Cora Du Bois en

la India, había gente trabajando en el Pacífico, y luego David Maybury-Lewis tenía un gran proyecto en la Amazonia brasileña, así que envió a un grupo de estudiantes allí. Así que casi todos hacían proyectos en el extranjero y muy pocos de nosotros nos ocupábamos de los nativos americanos.

La antropología estadounidense se había dedicado a los nativos americanos desde sus inicios. Casi todos hacían algo en Norteamérica, gran parte en el suroeste. Los que trabajábamos con los nativos americanos no participábamos en estos grandes proyectos, etc., pero de todos modos hacíamos antropología.

Política, feminismo y debates sobre proyectos, poder y colaboración (Brown–Chiapas, 1966–en adelante)

Estoy analizando cómo los antropólogos estadounidenses se trasladaron de Estados Unidos a otras partes de América Latina, Asia o África. Por ejemplo, las mujeres antropólogas llegaron a Chiapas o a otras partes de América Latina y se movieron dentro del país, de las grandes ciudades a las zonas rurales. Cuando hablé de esto con June Nash, me contó que así era como se hacía la antropología. Por ejemplo, ella iba muchas veces a América Latina para encontrar mujeres en el mundo de la antropología. Le pregunté por qué creía que esos movimientos del Norte Global al Sur Global se estaban produciendo en esa época. Me contó que los antropólogos se mudaron de Estados Unidos a América Latina y que las universidades estadounidenses tenían más recursos financieros. ¿Qué opinas de esto?

Creo que fue un período en el que, finalmente... si lees la historia de todo esto, casi toda la antropología estadounidense se hizo con nativos americanos durante mucho tiempo. Creo que hay algunas cosas muy tempranas en América Latina... en parte se debe a que no tenían mucho dinero.

Elsie Clews Parsons, por ejemplo, terminó siendo muy rica; ayudó a financiar a mucha gente para que viniera al suroeste, y a otros

estudiantes de Boas. Ese era el tipo de financiación que se tenía en aquella época.

A modo de anécdota... Creo que quizás haya dinero de Rockefeller, quizás un poco de tres en tres. Pero el período en el que sí había fondos de fundaciones privadas, como Ford o Rockefeller, o del gobierno, como la NSF, se extendió hasta después de la guerra. Así que el gasto en antropología después de la guerra está relacionado con la posibilidad de que ahora podamos realizar trabajo de campo en lugares más grandes, porque, la antropología de todos los demás países se encuentra en una de sus colonias. Gran Bretaña tenía todas esas colonias en África. Y Francia también tenía colonias en África. Así que cualquiera que hiciera trabajo de campo en el extranjero probablemente lo hacía en una de sus colonias. Pero Estados Unidos casi no... nadie... eso no es del todo cierto... pero existía el noroeste de África...

¿Qué opinas del proyecto Harvard de Chiapas? ¿Por qué eligieron Chiapas?

No sé, ya sabes, porque Vogt ya había empezado con eso. Había una especie de cambio en la idea de no estudiar a los nativos americanos. Le dije a mi profesor de Harvard que quería ir a Harvard y estudiar Valores, porque ese era el proyecto de Kluckhohn sobre los diferentes valores culturales de los mormones, los navajos, los zunis, los tejanos y los españoles.

Esta información es muy interesante, porque de hecho, en San Cristóbal vivo cerca de Na-bolom, un centro de investigación, una antigua casa fundada por Franz Blom y Gertrude Duby, y muchos antropólogos de Harvard han venido aquí, y frente a esta casa hay una iglesia mormona. Ah, sí, sé que los mormones decidieron hacer proselitismo en todo el mundo; se involucraron mucho. Cuando hice mi trabajo de campo en Sheep Springs, la comunidad era mormona. Viví con una familia navajo durante bastante tiempo, y eran mormones, así que pasé mucho tiempo con ellos.

Entonces, hablabas del proyecto de Chiapas, ¿por qué crees que eligieron Chiapas?

La verdad es que no lo sé. Simplemente pensé que fue en este período donde... No sé qué relación había entre el proyecto de Harvard y Vogt. Nunca he estado allí. ¿De dónde eres? ¿Eres de Chiapas?

Sí, nací en Tuxtla y actualmente vivo en San Cristóbal de las Casas.
¿Creciste hablando español? ¿El español fue tu lengua materna?

Sí, mi lengua materna es el español.

Pero las lenguas nativas son bastante difíciles; el tseltal y el tsotsil son lenguas difíciles.

De hecho, aprendí un poco de tsotsil, y es muy difícil de aprender.

Sí, esa es mi impresión. Todos intentaban aprender tzotzil en algún momento.

De hecho, fue muy interesante lo de los antropólogos de los proyectos de Harvard y Chicago porque aprendieron muy bien el idioma [tsotsil], y había antropólogas feministas muy interesantes como Calixta Guiteras Holmes, Eva Hunt, Verbistky... ¿Las conoces?

Calixta, no. Pero creo que tengo un libro suyo.

“¿Los peligros del alma?”

Quizás debería tenerlo en mi oficina. Y a Eva Hunt no la conozco muy bien...

June Nash, Jane Collier, Annie Chapman... Hay otra que incluí en mi investigación porque algunas fueron muy valientes, las primeras mujeres en ese tipo de proyectos. Se llamaba Esther Hermitte, era argentina y estaba haciendo su doctorado en la Universidad de Chicago.

En serio, Chicago era un lugar muy difícil para las mujeres. Porque no había mujeres en el profesorado, punto. Y en los setenta, se hizo una práctica de sancionar a las universidades que no tenían un buen

desempeño en cuanto a discriminación positiva. Así que tenían un comité que estudiaba los departamentos y una lista que finalmente votamos, y no recuerdo cuál era el castigo, si no podíamos ser miembros o qué durante algunos años... Harvard era una de ellas, estaba en ella. Todo el mundo sabía que Chicago era un lugar donde nunca habían contratado a una mujer. Finalmente, contrataron a Nancy Munn, pero por alguna razón no terminó entre las elegidas, como Georgia, Georgia State y Harvard, y no recuerdo quiénes... Había cinco universidades... Hubo un esfuerzo en la Asociación Antropológica Americana para impulsar a la gente a hacer más, en términos de contratar mujeres y minorías... Hay un informe en alguna parte...

Esos proyectos estaban influenciados por la antropología cultural, estadounidense y británica, y el estructuralismo. Realizaban investigaciones en las comunidades sobre visiones del mundo. Eran un poco clásicos, pero a la vez incluían a esas primeras mujeres. Me resulta muy interesante ver cómo esas mujeres trabajaban en el campo porque algunas aprendieron lenguas indígenas. Por ejemplo, June Nash aprendió tselal. Calixta Guiteras estudiaba en Chicago, de hecho, era cubana. Formó parte del movimiento revolucionario en Cuba porque su hermano, Antonio Guiteras Holmes, uno de los ideólogos de la revolución, fue asesinado y Calixta fue encarcelada. Ella también estuvo en la cárcel... así que me sorprende mucho saber que trabajaste con Vogt.

Sí, era un gran tipo.

Les enseñó a muchas mujeres.

Pero la cosa es que, para cuando Jane y yo llegamos al posgrado, el Departamento de Harvard era un poco peor, pero en Relaciones Sociales, al menos la mitad de nosotras éramos estudiantes de posgrado. En mi pequeña cohorte, en Antropología Social, solo éramos cinco. Pero Dorothy Bracey estaba en Santa Fe. Era muy amiga mía. Y luego, había una filipina que se hizo muy amiga de Dorothy y mía. Y luego, solo había otros dos chicos, creo, así que éramos solo cinco o seis... chicas, éramos dos o tres, creo, mitad mujeres y mitad hombres.

¿Evon?, ¿Makano Goyan?, que era japonesa-estadounidense, estudiaba Psicología Social, o mejor dicho, socióloga, creo. Así que había un montón de mujeres.

En el Departamento de Harvard, era donde había algunas eran arqueólogas y otras antropólogas sociales. Tenía dos amigas de Stanford que estudiaron en el Departamento de Harvard: Vicky Burkner y Susan Seymour. Había algunas mujeres allí, pero corría el rumor de que siete habían reprobado sus primeros exámenes. Creo que la mayoría eran arqueólogas. Tenían un objetivo mucho más ambicioso, pensé, pero, no sé, Relaciones Sociales era bastante “apto para mujeres”, aunque Cora, en realidad, no impartía ninguna clase en Relaciones Sociales. La diferencia entre ambas era un poco difusa porque Vogt tenía una cita conjunta con ellas o algo así. Construyeron un edificio nuevo, el Williams James Hall, donde se encontraban todos los de Relaciones Sociales, Psicología, Sociología, etc. Y además, estaba a solo una manzana del Departamento de Harvard, que llevaba años allí... ¿Edificio Birk? Así que, podías ir fácilmente a las clases allí, o dar clases donde fuera... pero sé que la Arqueología era una disciplina difícil para las mujeres, incluso para la Antropología Cultural.

Estoy reseñando un libro escrito por una chica que se graduó en Harvard. Es de Alice Beck Kehoe, a quien conozco, y se llama *Girl Archeologist* (Chica Arqueóloga). Deja muy claro lo que era la arqueología era. Aplica muy bien a gente que conocí bastante aquí en Nuevo México. Hubo colegas que lo pasaron mal siendo arqueólogos. Porque no fue hasta los ochenta o noventa cuando suficientes mujeres se dedicaron a la arqueología; era terriblemente difícil...

Antes de convertirme en feminista, no creía que la discriminación fuera un problema grave. Entré en Harvard, conseguí financiación, tenía un NIH... Creo que conseguí el NIH después de llegar aquí... pero quizá conseguí una NSF por un año o algo así. Pero conseguí financiación... Mis profesores fueron amables conmigo. Y luego Cora fue un gran ejemplo a seguir... las otras mujeres estaban un poco dispersas... o demasiado... Simplemente no parecía

ser un gran problema hasta que ocurrió esto en Brown, lo cual... y lo interesante de Brown fue que... cuando entré en Brown, fui la primera mujer en Sociología y... los departamentos estaban todos juntos en ese momento. Tanto Sociología como Antropología, y yo era la única mujer.

Luego, la esposa de Niels Brero daba clases, era lingüista, enseñó algo de lingüística durante un tiempo, y luego contrataron a Jane Wire... quizás un año o dos antes de que yo obtuviera la titularidad. Pero ella no era titular. El problema es que esos tipos eran compañeros de copas conmigo, y yo era compañera de copas con ellos o algo así. Porque la ex de George estaba casada con Renée, y fuimos a su casa. Y bebieron bourbon. Yo nunca bebí bourbon, así que debí de estar bebiendo algo más. Ya sabes, durante horas y horas... A veces íbamos al bar... no muy lejos de Welton Square, así que no fue hasta que me volví feminista que me alejé de esos tipos.

¿Cuánto tiempo más quieres seguir hablando? Creo que lo repetimos en una o dos semanas, y...¿Por qué no recuerdas, piensas en lo que dije y qué más quieres saber? Puedo continuar. Puedo entrar en el caso de Brown y cómo llegué a convertirme en feminista, porque sé que lees mucho sobre este tema y has leído *Mujeres, cultura y sociedad*, piensa en qué más quieres saber. El capítulo que hiciste para el libro de *Antropología feministas en México* que hicimos la discusión en línea en Columbia aborda solo a las mujeres en Chiapas, ¿tu capítulo?

Es como un primer acercamiento a este trabajo que estoy haciendo sobre antropología feminista en Chiapas y Centroamérica, los tres periodos diferentes, pero es solo un acercamiento. Hablé también de trabajo en ese capítulo y algunos de los conceptos que utilizas para describir la Antropología Feminista. Eso viene como una reseña, o un artículo que fue traducido al español por una revista argentina.

¿Mujer, cultura y sociedad está en español? Lo olvidé.

No, es una pena, porque a veces les hablo de tu trabajo a mis alumnos. Espero que algún día podamos tener una traducción.

Entonces, impartes una clase de Antropología Feminista, ¿tienes un programa de estudios o una lista de lecturas? Envíamelo.

De hecho, cada vez hago cambios y actualizaciones, ya que enseñé en una maestría, a veces uso textos diferentes porque la investigación de mis estudiantes requiere algo especial... Enviaré la lista, pero a veces trabajo con Sherry Ortner, Michelle Rosaldo, Henrietta Moore, tu trabajo y a veces con antropólogas feministas de Chiapas y Centroamérica. Tu trabajo es más conocido que el de las antropólogas feministas que nacieron en Chiapas. A veces no se conocen los textos que escribieron las antropólogas feministas de aquí. Para mí es importante leer ambos, y no cancelar a las antropólogas estadounidenses y catalogarlas a priori como blancas. ¿Cómo ve la gente en México el feminismo marxista?

Ahora mismo, creo que Mercedes Olivera es una de las feministas marxistas más reconocidas. De hecho, en mi capítulo hablo un poco sobre ella. Es una de las feministas marxistas que he entrevistado. Escribí un artículo sobre June Nash y Mercedes Olivera, porque trabajaban cerca de la misma época. En ese artículo, te lo puedo enviar, pero está en español. Hablo de ella, pero ahora creo que hay muy poca gente que se identifica con él. Estoy intentando recuperar esas trayectorias porque el marxismo y el feminismo son muy importantes.

Envíame el artículo, puedo pedirle a mi hijo que me lo lea, o buscarlo en Google o algo así...

¿Te interesan las genealogías de las antropólogas feministas?

Sí, hablemos después.

[Aquí hicimos un corte. Retomamos la entrevista días después]

Adolescencia, Stanford, sociología y el “puerto” hacia la antropología (1958–1962)

El otro día comentabas que tu familia era republicana. Quería preguntarte más sobre tu experiencia de niña...

Por parte de mi madre... mi abuelo... su familia es mayoritariamente alemana, no del todo, pero [mayoritariamente]... mi abuelo provenía de una familia alemana originaria de Berlín. Creo que hacían cerámica o algo así... Llegaron... Terminaron en Kansas y luego se mudaron a Denver. Su padre era fabricante de cigarros. Tuvieron unos 9 hijos, o algo así. Siempre pensé que mi abuelo nunca fue a la preparatoria, pero lo descubrí en los documentos familiares, en una boleta de calificaciones de la preparatoria, así que sé que fue a la preparatoria, pero no sé si se graduó. Empezó trabajando para el ferrocarril y trabajó un tiempo en el sur de Colorado.

Mi madre nació en Denver, pero mi tía nació en una pequeña comunidad hispana del sur de Colorado. Tuvieron una tienda allí durante un tiempo y él trabajaba para el ferrocarril. Alguien lo contactó por correo y le dijo: “Deberías venir a Casper, Wyoming”, que está en el estado vecino al norte, “y puedes trabajar en la industria petrolera”. Así que se fue. Empezó a trabajar para una pequeña compañía petrolera llamada Midwestern Oil, y luego recorrió el oeste de Estados Unidos: Montana, Nuevo México, Wyoming y algunos lugares de Colorado, explorando petróleo. Eso fue justo en los inicios de la industria petrolera. Participó en muchos descubrimientos bastante importantes; encontraron petróleo, por ejemplo, en la reserva Navajo. Luego, alrededor de 1923 o 1924, la Standard Oil Company, una gran petrolera, los compró. Entonces dejó de trabajar en Casper y regresó a Denver para fundar su propio negocio. Sin embargo, gracias a la exploración petrolera, recibía regalías sobre algunos de estos negocios. Cada vez que descubría petróleo con sus amigos y compañeros de trabajo, recibía una pequeña porción del pastel, regalías del petróleo. Así

que, cuando empezaron a producir, empezó a tener ingresos sustanciales. Así que ascendió socialmente...

Mi madre creció en una casa pequeña y normal de tres habitaciones en el este de Denver. Pero la geografía de Denver es tal que había cuatro zonas: el este, el oeste, el norte y el sur de Denver. Los inmigrantes europeos estaban en el norte de Denver, los mexicanos en el oeste de Denver, y los blancos, WASP (blancos anglosajones protestantes) o europeos asimilados, en el sur y el este de Denver. Mi madre fue a la preparatoria East, la misma a la que yo fui. Hay cuatro preparatorias en Denver: East, West, South y North. Luego, al final de... cuando mi madre terminó la preparatoria, pudieron comprar una casa bastante grande.

No sé por qué nos hicimos republicanos, pero ¿sabes? Mis abuelos se unieron a la iglesia presbiteriana y luego empezaron a ser republicanos. En esa época, el Partido Republicano no era tan malo. De hecho, mi abuelo era bastante más conservador que Eisenhower, pero Eisenhower fue general en la Segunda Guerra Mundial y luego se convirtió en presidente. Antes de ser elegido, apoyaban a otra persona, y luego él llegó a la presidencia... Mi abuelo se unió al Partido Republicano por primera vez durante unos años. Eso fue más o menos cuando Eisenhower asumió la presidencia.

¿Dijiste que eran judíos?

No, no. Todos eran de Europa Occidental. Nuestra familia era completamente anglo... quiero decir, cristiana. Muchos alemanes vivían en Suiza y Alemania. Parte de Alemania es católica, pero la familia de mi abuela viene de la Selva Negra. Y la familia de mi abuelo venía de Berlín. Así que, supongo que la iglesia presbiteriana tiene raíces en Suiza... Eran calvinistas, pero se convirtieron en una iglesia bastante moderada. Pero no sé si ninguno de los dos tenía... No tenían ninguna... antes de unirse a la iglesia presbiteriana... No sé cuál era su religión... pero nadie era católico.

Decías que no sabes cómo se hicieron republicanos.

No estoy segura de cómo se hicieron republicanos. Pero creo que simplemente no tenían... sus raíces eran más bien pequenoburguesas. Porque por parte de mi abuelo, él luchó en la Guerra Civil en el Norte, pero estuvo con los inmigrantes alemanes en Pensilvania. Hay una gran zona en Pensilvania alrededor de Scranton, llamada la región holandesa de Pensilvania, pero eran alemanes... él luchó en la Guerra Civil y luego dirigió una carnicería. Después de la Guerra Civil, la economía tuvo muchos altibajos, y hubo varias recesiones, y creo que perdió su negocio; no pudo sobrevivir con la carnicería, así que lo perdió. Luego se mudaron a Colorado. Esto fue en la década del setenta del siglo XIX, porque mi abuela nació en Colorado, en 1885. Mi abuelo nació en Kansas... eran alemanes que se mudaron al Oeste, como muchos alemanes en Kansas.

¿Cómo fue para ti de niña?

Era una cultura muy de clase media, de los años cincuenta. La gente pertenece a los Boy Scouts, a las Girl Scouts, y yo a las Campfire Girls, y mi madre... si tenías seis o siete años, si no eras una Campfire Girl, entonces eras una Bluebird, así que mi madre dirigía la Bluebird Troupe, y todos íbamos a la escuela dominical.

El verano íbamos a la Escuela Bíblica de Vacaciones. La iglesia estaba calle abajo. Nuestra iglesia estaba cerca de donde vivían mis abuelos. Era una iglesia presbiteriana. Había una iglesia católica al lado. Pero no teníamos mucha relación con la iglesia católica. Mi madre era muy anticatólica. Había algunos niños a una cuadra de mi casa que eran católicos y no me dejaban jugar con ellos. Ella no lo aprobaba mucho. Era una familia normal, de clase media, con una cultura de los años cincuenta. La diversidad étnica era muy asimilada a la Europa occidental: alemanes, italianos. Cuando iba a la preparatoria, había bastantes chicos judíos. No eran muchos, pero formaban parte de la directiva tanto como los protestantes, y como el delegado de nuestra clase...

¿Estabas en la preparatoria en...?

Me gradué de la preparatoria en 1958, así que del 54 al 58. La preparatoria siempre dura tres años, así que de 1956 a 1958... Lo más importante que me pasó de niña fue que mi padre murió de un infarto cuando yo tenía 14 años. Justo antes de que empezara la preparatoria. Mi hermana solo tenía once años. Él tuvo su primer infarto a los 44.

Eras muy joven.

Sí, y mi hermana era particularmente joven. Y mi madre... Mis abuelos apoyaban bastante que las mujeres fueran a la universidad. Así que mi madre fue a la universidad. Y se especializó en Biología. Antes de graduarse, se fugó con un chico, que luego se convirtió en médico un par de años mayor que ella, y eso fue muy desaprobado. Se fue a Nebraska para terminar su carrera allí. Se convirtió en tecnóloga médica, porque se divorciaron muy pronto. Así que empezó sola, se convirtió en tecnóloga médica, esas son las personas que analizan sangre y demás en un laboratorio...

Trabajó un par de veces y luego decidió formarse más, así que se fue a St. Louis, que está en el centro del país. Conoció a mi padre; pensé que estaban en el mismo internado... o sea, en una pensión... Me dio la impresión, al ver algunas fotos, de que vivía en otro edificio... Pero bueno, ahí fue donde se conocieron. Él provenía de una familia con ascendencia escocesa o irlandesa, del norte de Irlanda. La parte de Lamphere... no sabemos de dónde salió. Venía de una familia muy rural. Tenían una granja o algo así donde nació, en el sur de Minnesota, en la frontera con Iowa, y luego se mudaron a Montana, donde creció.

Hay una larga historia en el oeste de Estados Unidos, que es muy diferente a la de la costa este. Estudió en la Universidad de Idaho y luego en la Facultad de Derecho de Washington D.C., donde se convirtió en abogado, abogado de patentes. Un abogado de patentes es alguien que, cuando se patenta un invento, dice: "Nadie lo había hecho antes, pero este es mi invento". Entonces, sea cual sea el invento, empieza a generar ingresos de alguna manera. Quien lo fabrique,

tiene que pagar la patente o pagar algo. Así, todos los inventores aquí obtienen una patente para lo que hacen. Así, pueden obtener beneficios de lo que inventen. Se necesita un abogado para eso. Creo que se deben llevar a cabo casos judiciales, donde si alguien inventa algo y alguien más lo usa como si fuera suyo, sin pagar honorarios, entonces hay que ir a juicio. Había sido jugador de baloncesto y quizás existía cierta conexión entre ser un deportista muy activo y vigoroso, y luego adoptar una ocupación sedentaria y subir de peso. No era tan pesado, pero el problema podría haber sido hereditario. Sufrió un infarto a los 44 años y murió a los 49.

Lo siento mucho.

Mi madre, eso fue en una época en la que las mujeres casadas no trabajaban.

¿Tenías 14 años? Eras solo una niña.

Sí... así que, sí, mi hermana tenía 11.

Eras muy joven... ¿Tenías solo una hermana?

Sí, solo una. Somos solo dos.

¿Cómo fue?

Bueno, mi madre se desmoronó un poco. Estuvieron casados 15 años. Ella no volvió a trabajar. Apenas podía funcionar... Yo me fui a la universidad y mi hermana estuvo tres o cuatro años más. Fue muy duro. En aquella época, si enviudabas, nadie te invitaba a cenar, no había forma de socializar con nadie, era una familia nuclear; si formabas parte de una pareja, no había problema, y podías ir a fiestas y te invitaban a cenar. Fue muy difícil para mi madre. Le costó mucho encontrar un hombre atractivo. Apenas tenía cuarenta y pocos años. Porque era quizás cinco años menor que mi padre, así que tendría unos 44. Finalmente encontró y se casó con un hombre casi imposible. Era mucho más conservador que el resto de nosotras. Eso fue hasta que

yo estaba en el posgrado. Tenía una amiga muy cercana que estudió en Stanford.

¿Tu madre?

Sí, ella y su esposo eran muy amigos de mi madre y de mi padre. Ella pensaba que Stanford era el mejor lugar del país. Así que eso me generó interés de ir a Stanford. Mi padre me apoyó mucho cuando entré... cuando solicité la admisión. Ya sabes, en los institutos estadounidenses también hay mucha actividad. Cada instituto tiene un periódico y un anuario. Me convertí en editora del periódico durante mi último año. Además, saqué buenas notas, me gradué; cuatro de nosotras nos graduamos como las mejores de la clase, así que pude entrar en Stanford.

Louise, antes de eso... ¿tenías algún recuerdo o momento especial de tu adolescencia?

Bueno, fui a una preparatoria muy grande; había 800 personas en mi clase, con más de 2500 alumnos; era una preparatoria bastante grande. Recuerdo cuando empecé a ir, pensé: “Voy a conquistar este lugar”, en otras palabras, “con lo grande que es, voy a tener éxito aquí”. En la preparatoria, en aquella época, estaba la primaria, luego la preparatoria, que era de 7.º, 8.º y 9.º, así que te quedabas en la primaria hasta el final del 6.º grado, luego ibas 3 años a la preparatoria... así que con 14 años todavía. Papá murió... eso fue al final de mi 9.º grado. Porque cumplí 15 ese otoño. Así que la secundaria solo duró tres años. Era la época en que los rusos habían lanzado el Sputnik. Parece que era la Guerra Fría entre estadounidenses y rusos. Empezábamos a tener esa carrera armamentista sobre quién tendría un ejército más grande, más misiles, armas nucleares, etc. Había mucha preocupación en Estados Unidos por la educación de los jóvenes... porque no teníamos la mano de obra necesaria para hacer todo eso...

Así que estábamos en una clase especial donde los niños tenían un coeficiente intelectual más alto o algo así, lo cual era genial...

quiero decir, no sabíamos que estábamos en una clase especial porque nadie nos lo dijo. Pero forjé relaciones con muchas de esas personas que todavía tengo... esos estudiantes... en la secundaria. Todos fuimos a la misma escuela secundaria hasta... Ese fue un buen período porque... cuando tienes 12 o 13 años es un poco difícil... pero cuando llegué a la escuela secundaria. Simplemente trabajé duro en mis clases. Tomé una clase de periodismo cuando estaba en segundo año... creo que comencé a trabajar en un periódico cuando estaba en tercer año... y luego me convertí en editor... así que eso fue probablemente lo más importante que hice en la escuela secundaria, un par de personas que todavía conozco estaban en el personal de la escuela secundaria, el chico que era el editor de deportes con el que todavía soy amigo, una de las chicas terminó enseñando en la universidad, que era una amiga cercana mía.

¿En qué lugar fue eso?

Fue en Denver. Fui a una secundaria llamada Smiley. Smiley sigue funcionando y siendo una secundaria o preparatoria, cambian las escuelas: la primaria va hasta quinto grado, y luego sexto, séptimo y octavo, y luego cuatro años de preparatoria. Ese es el sistema que le enseñaron a mi hijo, y luego a mi nieta... No sé por qué lo hicieron... Estoy tratando de recordar una experiencia especial en la preparatoria... No bebí en la preparatoria. No fumaba cigarrillos, y solo tuve una cita, no salí con nadie, así que... En ese momento, si eras una chica inteligente, era un poco difícil de encontrar... Quiero decir, muchas de mis amigas tenían novios... pero siempre pensé que no era lo suficientemente guapa [risas]. No salí con nadie. eso no es verdad. Sigo siendo amiga de mi novio de primer año en la universidad. Era una clase media bastante estricta. Mis padres bebían. Mi tío probablemente era alcohólico y también mi tía. Es por eso probablemente, se mudaron a Denver cuando estaba en la escuela secundaria.

Me imagino que, aunque tu madre encontró otra pareja cuando murió tu padre, fue difícil para ella...

Después deirme, sí, fue muy duro para ella y yo había decidido tener una vida adolescente normal. Así que, en cuanto cumplí 16, ya sabía conducir. Tomé clases y tenía mi coche. Tenía un Ford descapotable, con los mismos colores de mi instituto, rojo y blanco; era descapotable, se podía bajar la capota y conducir sin ella. Iba en coche a la escuela. Iba en coche a partidos de baloncesto o de fútbol americano o a lo que fuera.

Otra cosa que hacíamos las adolescentes era compartir comida. Cada una o dos semanas, nos reuníamos los viernes por la noche. Todas traíamos un plato y algo de beber y nos quedábamos, charlábamos o cosas así, y esa era la vida social que teníamos sobre todo. Ese era el tipo de cosas sociales que hacíamos. Las otras actividades que hacíamos en la preparatoria eran un lindo patio con césped y árboles... solíamos ir allí a almorzar en primavera o verano, pero no en invierno. Teníamos inviernos muy duros. Nos sentábamos en el césped, almorzábamos, la gente fumaba, lo pasábamos bien y luego volvíamos para la clase de la tarde. Ese era el tipo de actividades sociales que yo hacía.

Todas las preparatorias tenían un club de porristas. Eso era lo que hacían las chicas. Los chicos jugaban al fútbol americano o al baloncesto, y las chicas estaban en un club de porristas. Se llamaba “las chaquetas blancas”, porque todas teníamos chaquetas, nuestros colores eran rojo y blanco, así que teníamos chaquetas blancas con ribetes rojos.

Eso me dio algo más que hacer, estar en eso. Y era realmente el tipo de actividades que hacíamos en la escuela. La profesora de gimnasia con la que trabajábamos, caminábamos en línea recta y hacíamos formaciones para los partidos de fútbol. Esa era la vida típica de la escuela secundaria, giraba en torno a los deportes y luego estas actividades, como el anuario, así que hay un montón de clubes y cosas así, así que principalmente para el anuario tenías la foto de todos en él. Hice algo de eso.

Cuando fuiste a la universidad, ¿por qué elegiste Sociología al principio?

Creo que, ya sabes, cuando estás en primer año tomas clases introductorias. Tomé una clase de Introducción a la Sociología y el profesor se graduó en Harvard. Era increíblemente carismático. Era un profesor fantástico. Y todos lo consideraban maravilloso. Creo que gracias a él tomé otras clases de Sociología y decidí especializarme en Sociología. No tomé ninguna clase de Antropología hasta el último año. Otra cosa que hice, fue ser monitora de campamento de verano para las *Girl Scouts*; conocí ahí a una amiga que estudiaba Antropología. Me dio a leer *Patrones de cultura* de Ruth Benedict (1934). Leí eso y pensé... lo único de la Sociología que no era particularmente... no me gustaba realmente, era hacer estudios donde todo eran números... lo más interesante que hice fue que los estudiantes de pregrado trabajaran en este proyecto que tenía el profesor donde estábamos viendo las diferencias de clase, así que iba a las casas de la gente y los entrevistaba y puedes ver en el vecindario alrededor de Stanford, en 20 millas, tenías este vecindario muy elegante con casas grandes y luego superabas esos bungalows, casas pequeñas y gente de clase trabajadora, tenías una especie de sentido de las diferencias de clase. Eso fue para mí una parte introductoria. Estudié Estadística pero quiero decir que este no era un Departamento de Sociología, eso era súper cualitativo, porque muchos de ellos estaban haciendo grupos pequeños en psicología social, pero me interesé en la Antropología cuando tomé algunas clases, una con un chico que trabajaba con nativos americanos en Wisconsin.

¿Fuiste directamente de Denver a Stanford? ¿Cómo fue? ¿Cómo fue ese cambio?

Sí. Fue interesante. Al final, cuando fui a Harvard, me pareció genial comparado con Stanford. Porque Stanford se parecía mucho a mi instituto en el sentido de que les apasionaban los deportes, iban a partidos de fútbol americano y también tenían fraternidades, lo cual fue una lástima. Southern Colorado, la Universidad de Colorado, habría sido el otro lugar al que habría ido porque allí estudió mi madre.

Fui a Stanford porque salí de una universidad estatal y me incorporé a una universidad de élite donde sí se obtiene una mejor educación; las posibilidades de realizar un trabajo más intelectual eran mayores, me parece, en las universidades de élite.

Entonces, ¿no fue muy diferente a tu preparatoria?

En algunos aspectos no, excepto que tuve muy buenos profesores. Entré en un programa de honores llamado “Pensamiento Social” en Instituciones. También lo dirigía alguien con un título de Harvard. Ese tipo falleció hace unos cuatro o cinco años. Solía visitarlo en Palo Alto, cuando volvía a ver a mis amigos.

Lo que aprendí en primer año me abrió los ojos. Ya sabes, cómo se puede hacer trabajo intelectual sin tener que ser cristiano ni nada por el estilo. Así que no creo que fuera a la iglesia ni siquiera después; fui a una capilla una vez. Dejé de ser cristiana en primer año, pero no me metí en política hasta la guerra de Vietnam. A ver, cuando Kennedy fue elegido en 1960... no tenía edad para votar. De todas formas, estaba en Alemania, pero ni siquiera habría podido votar si hubiera estado en Estados Unidos, y como otros jóvenes de mi edad, nos enamoramos de Kenedy. Este “joven que se postula a la presidencia, que parecía lleno de energía y con ideas diferentes”. En esa época probablemente habría votado por los demócratas, pero aún no podía votar.

No me dediqué a la política hasta que llegó la guerra de Vietnam. Recuerdo que hacía trabajo de campo en una reserva navajo. Recuerdo que había un tipo llamado David Aberle, que se convirtió en una especie de mentor porque hacía trabajo de campo al mismo tiempo. También se destacó en Relaciones Sociales.

Pero volvamos a por qué fui a Harvard. Muchos profesores, además de Bud McCort, ... Este tipo de Sociología estaba relacionado con instituciones sociales y programas de honor. Había un departamento creado por personas que, en cierto modo, irrumpieron en otros departamentos y eligieron a una persona que se dedicaba a la

sociología teórica, y fue esa persona la que instigó esto. Talcott creó Psicología. Contrató a un psicólogo clínico.

Y estas personas interactuaban con los humanos haciendo experimentos con animales. Parsons, formaron este Departamento y en los años setenta la gente que los reemplazó quería regresar, querían su propio Departamento, se jubilaron o algo así. Creo que eso fue parte de la ruptura, así que solo por tres años todos teníamos esta formación, no hicimos nada más que Antropología además de Lingüística en ambos Departamentos, principalmente en Relaciones Sociales.

Eso fue en 1962. El período más importante. Por eso, [Michelle] Shelly y Renato Rosaldo, George y Jane, los Colliers, etc.... Todo el proyecto de Vogt era Relaciones Sociales. Era nuestro profesor de Relaciones Sociales. Sus cursos los impartían personas del departamento de antropología; los antropólogos culturales estaban en Peabody, así que también podían asistir.

El carácter del Departamento de Sociología y Antropología me llevó a Stanford. Estaba en un departamento interdisciplinario de Relaciones Sociales, donde me permitieron tomar muchos cursos. Tenía viejos amigos que estudiaban antropología en un departamento más tradicional y les iba bien, pero en ese momento quería hacer una combinación de sociología, antropología y psicología social.

Mi compañero Peter Evans también estaba en relaciones sociales. Estudió sociología. Formó parte del comité de mi tesis doctoral y no era nadie con quien me llevé muy bien. Creo que los antropólogos que se especializaron en relaciones sociales tienen una formación diferente porque no tuvimos contacto. Él no aprobó mi tesis. Creo que muchos antropólogos tenían una formación diferente porque aprendieron algo de sociología y psicología.

¿Decías que la primera vez que tuviste una acción política visible fue durante la guerra de Vietnam...?

Sí, David Aberle trabajó en la reserva navajo. Yo también trabajé en la reserva navajo, sobre todo porque asistí a una escuela de campo

de verano cuando fui en el 63... estaban Harvard, Cornell y Columbia. Fue en Santa Fe donde me conecté con lugares o familias donde, algunas personas trabajaban en el pueblo con diferentes partes de la cultura, y hay un grupo de Ramah, Nuevo México, que es una pequeña zona, y en la comunidad de Nuevo México... la comunidad navajo, una comunidad mormona. Luego estaba el pueblo zuni, luego estaba el pueblo hispano y luego los tejanos... había una pequeña comunidad en el sur que intentó cultivar frijoles pintos.

Clyde Kluckhohn era un hombre del Medio Oeste que tenía problemas de salud y se fue a esa zona. El aire más seco era un lugar con mucha gente con tuberculosis, era un lugar difícil para la gente con tuberculosis. Fue a un rancho, el esposo de su primo, el padre y la madre de Vogt... y así terminó estudiando en esa zona, particularmente con las familias navajo... gran parte de su trabajo comenzó en esa zona...

¿Era compañero tuyo?

No, Vogt era mi profesor en esa época. Clyde murió antes, en los años 60; nunca lo conocí, pero fue uno de los antropólogos más importantes que trabajó con los navajos. David Averle también pertenecía a la generación de Vogt. Catherine, su esposa, era una Brandice. Él tenía pasión por la política, porque era procubano. Siguieron trabajando en la reserva navajo, pero luego se fueron a la Columbia Británica. Lo conocí bastante bien. Lo recuerdo. Creo que fue probablemente en el 66. Hay un incidente en el que este acorazado luchó contra los vietnamitas, lo que realmente... ¿qué pasó? Apoyando al ejército del Sur... Hanói reciente... una época conectada por las bombas y el petróleo.

David hablaba: “¿De qué se trata esto?”. No tenía ni idea. No fue hasta 1970, cuando Estados Unidos invadió Camboya, los sudvietnamitas eran... Había que hacer más que eso para deshacerse de los comunistas y del ejército. Hubo muchas protestas estudiantiles en esa época. En ese entonces, yo estaba en Brown. Hubo una huelga estudiantil. Los estudiantes ocuparon los edificios del campus. Ese

año, cuando se graduaron, hubo una gran huelga en el campus, eso estaba ocurriendo en muchos otros campus ese año, y por eso empecé a involucrarme.

Un poco antes, recuerdo a Peter, que trabajaba en Brown por aquel entonces. Recuerdo que estaba recaudando fondos para un hospital en la oficina de correos o algo así, no recuerdo. Hablé con él y estaba recaudando fondos para ese hospital cuando los chicos vinieron, miraron sus buzones, la gente alrededor y tenían carteles pidiendo fondos, etc.... Fue entonces cuando me metí en la política, el tipo de cosas que hacía. Me hice marxista porque estaba en un grupo de lectura. No fue hasta que ya estaba enseñando y tuve algo que ver, creo, con alejarme de mis compañeros de copas en el departamento de Brown.

Cuando estudiabas en Stanford, ¿cuál era la perspectiva principal? ¿Era el estructuralismo?

¿Estructuralismo? Las etnociencias entraron en escena. Había un tipo brillante en la clase de etnociencia. Se llamaba Kane Randy. Escribió un libro sobre estructuralismo social en esa época. Tomé una clase con él, leyó un capítulo por semana durante todo el trimestre. Vogt estaba interesado en eso.

Entonces, ¿Vogt fue influenciado por el estructuralismo?

Sí, bueno, el estructuralismo. Lo aprendí de Mary David Louise. Había otro antropólogo británico, que era un gran reto, pero eran estadounidenses que se dedicaban a las etnociencias. Personas con más influencia francesa estudiaban Lévi-Strauss, creo que la traducción del libro "Kinship". Eso no se publicó en esa época. Nadie tenía la oportunidad de leer en inglés antes.

El problema es que estaba tomando clases con David y un chico, jubilado de la Universidad de Nueva York. Aprendí mucho de la antropología británica. La tesis que escribí estaba muy influenciada por la antropología británica, pero también tenía la idea de las redes, que era una de esas etnociencias, pero no las trabajé de forma

matemática, como se hacía antes, sino de forma heurística, donde las personas eran forasteras, vivían en familias extensas. Tenían una estructura social difusa porque en eso trabajaba David. Gracias a la escuela de verano, empecé a trabajar con la Familia Navajo. Pero era diferente porque nunca había tenido una relación con navajos de niña. Nuestra Iglesia era presbiteriana, no permitía la entrada. La parte occidental de la reserva navajo se llamaba Tube City, antigua comunidad. Íbamos allí cuando íbamos al instituto y ayudábamos a construir su almacén, su centro comunitario.

Esa fue mi primera experiencia en la reserva navajo con la iglesia, y luego con mi abuelo, quien descubrió petróleo allí y tenía una increíble colección de rocas navajo. Quizás todavía la conserven en casa, porque mi abuelo tenía una increíble colección de alfombras navajo que heredé de él cuando tenía 100 años. Así que no teníamos una conexión con los navajos, solo esa conexión colonial, de la que hablaremos ahora.

Mi abuelo veía las regalías navajo sobre esos yacimientos petrolíferos. Su opinión era que... creo que hubo una transición en la ley que permitió que los indígenas obtuvieran las regalías, lo que permitió realizar más exploraciones en la reserva. En fin, las naciones navajo se volvieron bastante dependientes de diversos recursos, el gas y el petróleo eran algunos de ellos. Creo que incluso más, las compañías internacionales, el petróleo y el gas fueron una fuente de ingresos muy importante para ellos durante mucho tiempo. Mi abuelo creía que los indígenas recibían una parte justa porque tenían regalías, ya no deberíamos, nadie tenía ni idea de la contaminación que iba a haber ni de la destrucción que suponía, el medio ambiente no existía en los años cincuenta. Mi abuelo se dedicaba a esto en los veinte porque apenas había automóviles. Todos conocían los posibles efectos negativos del petróleo y el gas, así que ahora sabemos que estamos en una situación en la que luchamos contra la transición hacia el hidrógeno, el combustible fósil.

Fui a un taller sobre eso el fin de semana. Los hidrocarburos son... El hidrógeno es terriblemente ineficiente como forma de obtener energía... de todos modos, no funciona muy bien.

Es una gran coincidencia que trabajaras en la misma zona y en las comunidades navajo donde trabajaba tu abuelo.

Otra cosa interesante es que en 2006, la comunidad hispana donde estudió la esposa de Kluckhohn en Tarkey quedó completamente abandonada. Pero hay otra comunidad hispana más cerca de Grass Somersell. Empezaron a hacer entrevistas allí con la tesis de mis estudiantes de posgrado sobre San Rafael. Así que yo estaba allí porque no hablo español; todos hablaban inglés. Stephany, que es hispana, era hispana de Nuevo México, pero tampoco habla español. Otra fue un área de estudio de cinco culturas en 1993, así que tuve mucho que aportar al centro cultural hispano de aquí. Empecé a hacer entrevistas allí cuando estaba haciendo mi tesis de posgrado en San Rafael.

¿Sabías si había algún interés especial en trabajar con las comunidades navajo para tu proyecto?

Empecé a hacer esto cuando el interés por los nativos americanos era mucho mayor que el de las comunidades de la Nación Navajo, cuando las antropologías estaban muy desfavorecidas. Es un chiste, porque mucha gente que trabajó con los navajos todavía lo hace de una manera muy diferente, creo que lo sabes. Intentamos ser más colaborativos. Las naciones navajo tenían su R.I.B., deberías tener bastante claro que colaborabas con la gente en algo. El chiste es que la familia navajo está compuesta por la madre, el padre y los antropólogos.

En Chiapas, ha sido igual.

Cuando yo cursaba el posgrado, era una época en la que mucha gente contaba con financiación para grandes proyectos. El proyecto de Vogt era el ejemplo perfecto de lo que hacía la facultad de Harvard. Mary David Louise tenía un proyecto en el Amazonas, en Brasil, con

indígenas, y luego Vogt tenía otro en Chiapas. Había otro chico en el departamento que no trabaja en las Islas Salomón, en las Islas del Pacífico. Cora Dubois, con quien tomé muchos cursos, era la única mujer de la facultad que era profesora titular, no adjunta.

Así que todos hacían estos proyectos en el tercer mundo o en el Sur global. Había varios nativos americanos que trabajaban solos...Solos, por así decirlo, pero siempre ha habido gente interesada en los navajos.

Te lo pregunto porque aquí en Chiapas solemos decir que el proyecto de Chiapas servía a los intereses del gobierno estadounidense.

¿La CIA o algo así?

El instituto lingüístico de verano... ¿te suena?

¿Son los misioneros? Los misioneros estaban por toda Latinoamérica...

¿Algunos eran lingüistas?

Como conociste a Vogt, me surgió esta pregunta. Al ver los documentos y microfilmes del proyecto de Chiapas, me sorprende cómo estudiaron el parentesco, la visión del mundo. Es un proyecto increíble en la comunidad antropológica, pero no se conoce la profundidad del proyecto ni cómo realizaron su trabajo.

Una de las cosas que ha cambiado hoy en día es la reacción de la gente local hacia los antropólogos estadounidenses. Hay más proyectos colaborativos. En la acción participativa, la antropología aplicada se practicaba desde los años sesenta, proyectos sobre salud pública, IBPR o CBPR (Investigación Participativa Basada en la Comunidad). Tengo un amigo que quería trabajar en un casino en El Paso con indígenas americanos, pero la gente local le dijo que el problema era la diabetes. Le dijeron que estudiaran eso, y él respondió: “bueno”. Así que trabajaron en ese proyecto con él. Había gente de la comunidad. En esa época, había más formas de construir conocimiento. Necesitamos consultar a todos, lo importante no es lo que tú quieres hacer, sino lo que la comunidad quiere hacer, no lo que tú quieres hacer.

Estamos construyendo relaciones más colaborativas con la comunidad, relaciones de colaboración a largo plazo.

Hay una crítica entre algunos antropólogos que apoyaron los primeros estudios influenciados por la perspectiva estructuralista en Chiapas, y hay otras perspectivas marxistas que afirman que el estructuralismo se enfocaba únicamente en aspectos culturales y no en las desigualdades. Por ejemplo, estudiaban las comunidades, usaban el término “culturalista” y no se tomaban en cuenta, por ejemplo, las desigualdades en la comunidad, las relaciones de género.

En mi caso, me convertí en una especie de marxista durante la guerra de Vietnam. Trabajé con familias. Empecé a trabajar en fábricas de Long Island. Trabajaba en las relaciones de género en esta familia... Me interesaba el lugar de trabajo de las mujeres. Trabajé en sembradoras y postes centrales... Fue interesante que hubiera familias francocanadienses, colombianas y portuguesas, que formaban parte de la nueva inmigración, ubicada en grupos étnicos... No había tantas fábricas... Tenía otros proyectos en Albuquerque sobre sembradoras y fábricas de electrónica; se publicó un libro en los años 70 y continuó en los 80.

“Madres Trabajadoras” era un libro con un marco marxista. Creo que, después de la guerra de Vietnam, la gente se volvió más marxista y comprensiva con la estructura de poder... En antropología... Luego, el tema posmoderno... Mucha gente se dedicaba a la inmigración y otras cosas... La mayoría de mis estudiantes se basaban en el énfasis en el poder... El estructuralismo prácticamente desapareció, al igual que las etnociencias... Luego surgió el posmodernismo y la gente empezó a trabajar con este marco. Se abordaron temas sociales más críticos y conceptos marxistas relacionados con esos temas.

[...continuará]

Ilustración 8. Faye Harrison, a mediados o finales de 1980



Faye Harrison

Nota: Archivo personal de Faye Harrison.

Faye Harrison: antropóloga negra antirracista, del puerto atlántico a la universidad y a las protestas

Introducción

Entre el 15 y el 21 de julio de 2018, durante el Congreso de la IUAES en Florianópolis, Brasil conocí a Faye Harrison, cuando ella se desenvolvía como Presidenta de la Asociación, gracias a la invitación de Martha Patricia Castañeda y de Miriam Grossi para formar parte de varios paneles sobre antropología feminista. Unos días después, entre el 24 y el 28 de julio de 2018, nos reunimos todas en la Universidad de Salvador de Bahía, Brasil, para asistir a las jornadas “*What About Women in the History of Anthropology?*”, gracias a la invitación de Miriam Grossi y Felipe Fernández lo que me permitió tener un acercamiento con Faye Harrison, escuchar más sobre su trabajo, y hacerle una fotografía junto con Subhadra Mitra Channa, profesora de la Universidad de New Delhi, colega y amiga de Faye, con quien después también estuve en contacto.

A continuación se presenta un fragmento de la entrevista en profundidad a Faye V. Harrison que realicé desde la Universidad de Columbia, cuando yo realizaba una pequeña estancia como Edmundo O’Gormard Fellow en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (ILAS), gracias al apoyo de Claudio Lomnitz. Faye se encontraba en la Universidad of Illinois en Urbana-Champaign, en donde es profesora titular. Las conversaciones se realizaron en línea entre el 16 de enero y el 23 de febrero de 2022, a lo largo de múltiples encuentros en los que pude conocer más sobre la vida y la obra de esta antropóloga,

cuyo trabajo se ha convertido en una de las referencias actuales de la antropología feminista.

Lamentablemente, por las condiciones sanitarias derivadas de la pandemia de Covid-19, las conversaciones tuvieron que realizarse en línea: era un periodo particularmente tenso, en el que persistían la incertidumbre, las oleadas de contagio, los procesos de vacunación y la lucha por el acceso a las vacunas. En ese contexto, incluso salir de México o desplazarse entre países se encontraba estrechamente ligado a la obligatoriedad de portar certificados de vacunación y cumplir con requisitos cambiantes.

Agradezco profundamente Faye Harrison su generosidad y disposición para compartir estas memorias y reflexiones. El diálogo completo dio lugar a una transcripción de más de sesenta y siete páginas; por ello, aquí se incluye únicamente un fragmento representativo, construido a partir de nuestras conversaciones en cuatro días distintos, con el propósito de conservar el tono testimonial y conversacional, a la vez que se organiza la narración para facilitar la lectura.

Este fragmento es especialmente relevante por dos razones. Primero, porque Harrison cuestiona de manera frontal algunas inercias disciplinarias de la antropología. Donde ciertas tradiciones hablan de “informantes”, ella insiste: no los considera informantes, sino pensadoras y pensadores con conocimiento oral, es decir, sujetos con agencia intelectual, memoria histórica y capacidad interpretativa.

Segundo, porque la conversación entrelaza biografía, historia política y formación intelectual. Harrison narra experiencias clave de su juventud, como el juicio y la persecución contra Angela Davis, y recuerda cómo, siendo estudiante, participó en redes de personas negras, de izquierda y multirraciales que se movilizaron frente a la criminalización de feministas marxistas y comunistas. A partir de ahí, la entrevista ilumina debates que marcaron el feminismo estadounidense: aquello que diferenciaba las reivindicaciones de feministas blancas y negras; el modo en que la “justicia reproductiva” desborda el marco restringido del “derecho a elegir”; y la importancia de mirar

cómo raza, clase y género se coproducen antes incluso de que existiera el vocabulario académico de la interseccionalidad.

En este recorrido, el trabajo de campo aparece no solo como método, sino como extensión de la formación, una pedagogía vivida. Harrison sostiene que las experiencias políticas, incluidas las movilizaciones, constituyen una escuela: “las marchas de mujeres podrían ser campos de entrenamiento en educación política”. En la misma línea, recuerda su paso por Inglaterra y el aprendizaje “desde abajo”, junto a personas con lecturas sofisticadas y alfabetizaciones notables, aunque sin educación universitaria formal. Como afirma en la entrevista: *“Para mí, esto fue maravilloso: una extensión de mi formación y, sin duda, una preparación para lo que eventualmente sería mi formación de posgrado, doctorado y similares... No tenían educación universitaria, pero eso no significaba [que no tuvieran] la palabra intelectualmente”*.

Finalmente, el fragmento abre una conversación sobre las diásporas africanas, los estudios culturales británicos y las trayectorias académicas atravesadas por desigualdades (incluidas las disputas por la titularidad). Al mismo tiempo, aparecen figuras como Louise Lamphere o intelectuales como bell hooks, valoradas por su impacto simultáneo dentro y fuera de la universidad, por su capacidad de producir “crédito académico” y también “crédito callejero”, articulando teoría, narrativa y pedagogía pública. En conjunto, estas páginas ofrecen una ventana a la manera en que Harrison ha tejido su pensamiento: desde puertos atlánticos y geografías del Sur segregado, hasta redes militantes, diásporas, aulas y calles donde se aprende a hacer sentido e interpretar el mundo.

En este fragmento, Faye Harrison reconstruye una genealogía personal e intelectual que enlaza territorio, historia racial y formación política. Comienza situando su nacimiento y crianza en Norfolk, Virginia en la década del cincuenta, una ciudad portuaria atlántica y enclave naval cuya apertura al mundo, marineros, rutas marítimas, circulación de lenguas, estimuló desde temprano su curiosidad por lo que ella llama “otras células de la sociedad”, más allá del entorno inmediato. Ese “pensar el mundo” convive con el peso de

la historia sureña: la cercanía con Richmond, capital confederada, y con símbolos que para ella representan valores políticos contra los que se posiciona. Desde la infancia, describe una práctica persistente de lectura y exploración, bibliotecas, geografía mundial, libros sobre Brasil, Sudáfrica y el Pacífico Sur, que antecede a su encuentro formal con la antropología y que, retrospectivamente, reconoce como un modo temprano de sensibilidad antropológica.

Al narrar su ingreso a la universidad, Harrison ubica un momento de inflexión en Brown University (Providence, Rhode Island), donde llega en 1970, en un clima atravesado por movimientos sociales: derechos civiles, protesta contra la guerra y demandas estudiantiles por transformar un currículo rígido y androcéntrico. El llamado “nuevo currículo” de Brown, más flexible, transdisciplinario y abierto a concentraciones diseñadas por el estudiantado, aparece como condición que amplía su horizonte y le permite descubrir la antropología como campo capaz de vincular entre sí historia, geografía, literatura, política y vida cotidiana. En ese proceso, resalta el impacto de cursos vinculados a los primeros debates sobre cultura y sociedad de las mujeres, en un periodo en que todavía no se nombraba “antropología feminista” como tal, pero ya se discutían roles sexuales y desigualdades de género como problemas legítimos de investigación. También recuerda la figura de Louise Lamphere, no solo como docente accesible y decisiva en su orientación disciplinaria, sino como protagonista de disputas institucionales por la valoración de la producción feminista (incluidas batallas relacionadas con la titularidad y la equidad en la contratación).

La entrevista profundiza en su experiencia como estudiante negra en espacios de élite, al mostrar tensiones entre presunciones racistas (por ser supuestamente “menos preparada” por venir del Sur o por haber estudiado en escuelas segregadas). Faye Harrison relata que, antes de ingresar a la secundaria, asistió tanto a escuelas parroquiales católicas como públicas marcadas por prácticas de segregación racial de facto que contravenían la sentencia del Tribunal Supremo de Estados Unidos en el caso *Brown* de 1954, mediante la cual

se declaró inconstitucional la segregación escolar y se cuestionó la doctrina de “separados pero iguales”.

Desde su experiencia, dicha separación implicaba la reproducción de desigualdades sociales y profundas disparidades educativas. No obstante, también subraya cómo muchas escuelas de comunidades negras lograron maximizar sus recursos humanos: profesorado, bibliotecarias y personal administrativo, para construir espacios de formación y excelencia académica. Harrison (2025) retoma estas reflexiones en su artículo “Reconfiguring the ‘Outsider Within’ of Anthropology: From Domestic Periphery to Transnational Crossroads”, publicado en *Annual Review of Anthropology* en 2025, donde además cuestiona las narrativas que han tendido a exagerar las carencias y el supuesto subdesarrollo de las instituciones educativas afroestadounidenses.

Harrison insiste en que su educación previa fue, en muchos sentidos, rigurosa y enriquecedora, con docentes comprometidos y una familia extendida donde la lectura, los títulos universitarios y la movilidad profesional (aunque limitada por racismo y sexismo) eran valores centrales. Desde ahí, reflexiona críticamente sobre la acción afirmativa: señala la paradoja de que, con frecuencia, se la interprete como “limosna” a personas no cualificadas, cuando en realidad muchas ya habían demostrado mérito, pero eran sistemáticamente excluidas por “guardianes” institucionales. Esta discusión se conecta con su cuestionamiento ético de la disciplina: frente al lenguaje antropológico que reduce a personas a “informantes”, Harrison enfatiza que ella no los concibe así, sino como pensadoras y pensadores con conocimiento oral, portadores de saber y de interpretación.

Un eje histórico y afectivo del fragmento es el caso Angela Davis. Harrison recuerda su participación, siendo estudiante, en redes de movilización por la libertad de Davis y de otras personas perseguidas por motivos políticos. Enmarca ese periodo como una fase de represión estatal contra movimientos radicales, y desde ahí introduce un debate clave: las diferencias entre las agendas del feminismo blanco hegemónico y las reivindicaciones de feministas negras y de otras mujeres racializadas. Su explicación insiste en ampliar el foco: la justicia reproductiva no

se limita al “derecho a elegir” (aborto), sino que incluye la lucha contra la esterilización forzada, el acceso a salud prenatal y posnatal, condiciones materiales para criar y sobrevivir, y políticas de bienestar que también deben comprenderse como problemas feministas.

La conversación avanza hacia su experiencia en Inglaterra y a la idea de que el trabajo de campo puede convertirse en una extensión de la formación⁹. Harrison describe su vinculación con organizaciones radicales en Londres (por ejemplo, en Brixton) y el aprendizaje junto a personas de clase trabajadora con lecturas teóricas sofisticadas, aunque sin credenciales universitarias. En su testimonio, ese aprendizaje “desde abajo” cuestiona jerarquías académicas y confirma que la capacidad intelectual no depende de la certificación formal. En esa misma lógica, propone que las movilizaciones son espacios pedagógicos: *“las marchas de mujeres podrían ser campos de entrenamiento en educación política”*.

Norfolk, el puerto y el mundo

¿Puedes decirme cuándo naciste? ¿La fecha y el lugar?

Sí, nací el 25 de noviembre de 1951 en Norfolk, Virginia, el puerto naval más grande del mundo. Pienso en el mundo. Es una ciudad portuaria, una ciudad portuaria atlántica, y eso para mí ha sido significativo como hecho geográfico porque tiene ciertas características de litorales en la región que están abiertos al mundo exterior. Ninguno

⁹ Al editar el manuscrito de esta entrevista, Faye Harrison precisó lo siguiente “es importante que el trabajo de campo se integre al estudio de la antropología, incluso en el caso de estudiantes de licenciatura que se especializan en la disciplina. La formación de posgrado prepara al estudiantado para realizar trabajo de campo intensivo, pero antes de ello es común que quienes cursan el nivel de licenciatura romanticen e idealicen la experiencia etnográfica. No recuerdo haber leído mucha literatura que abordara las realidades del trabajo de campo, los dilemas éticos que implica y las condiciones y restricciones sociopolíticas y de salud que deben enfrentarse y negociarse con un considerable grado de sofisticación, más allá de la ingenuidad de muchas y muchos jóvenes que han estado resguardados de la dureza de las condiciones sociales y políticas, tanto en sus propios contextos como en el extranjero” (Faye Harison, comunicación personal, 26 de abril de 2026).

de los libros de texto a los que tuve acceso durante la escuela primaria, cuando se enseñaba la historia de Virginia, mencionaba el papel de Norfolk como un puerto importante dentro del comercio colonial británico con las “Indias Occidentales”. Algunos de los primeros colonos no llegaron directamente desde Gran Bretaña, sino desde las Antillas.

Tomé conciencia de esta historia ya en la adultez, después de haber estudiado el Caribe y quizá incluso después de haber realizado trabajo de campo en Jamaica para mi tesis doctoral. Un familiar me regaló un libro sobre la historia de Norfolk que abordaba precisamente las conexiones con las Indias Occidentales: el movimiento de capitales, mercancías y personas, comerciantes, marineros, esclavistas y personas esclavizadas, entre la región de la Bahía de Chesapeake, de la cual Norfolk forma parte, y el Caribe. Fue un puerto colonial británico que surgió después de la Revolución Americana como ciudad estadounidense. Es una ciudad sureña. De ahí soy. Nací y crecí en Norfolk, Virginia.

Bien, gracias. ¿Hay alguna experiencia que quieras compartir conmigo sobre tu infancia que haya marcado ese período de tu vida?

Permíteme decir que este aspecto autoetnográfico es algo que he incorporado en algunos de mis escritos. He contado versiones de la historia varias veces, incluyendo, no sé si viste “¿Por qué la antropología?”, una serie de videos cortos que Irma McLauren produce y publica en YouTube. Incluí de dónde era (no dije cuándo, porque no quiero que se publique necesariamente; la gente puede darse cuenta de que no es un secreto), pero incluí que era de Norfolk, Virginia. Y el hecho de que ese era un puerto con marineros, marinos mercantes de diferentes partes del mundo. Eso me preparó para empezar a pensar en el mundo, ¿cuál era mi relación? ¿Y cuál es la relación con este pueblo sureño racialmente segregado?

A poca distancia en coche de Richmond, Virginia, que fue la capital de la Confederación durante la Guerra Civil. Así que todas esas referencias a la Confederación son personas que luchan por mantener la esclavitud, no por abolirla. Así que, todos los objetivos y valores políticos

a los que me opongo, sí. De niña, en un lugar donde ocasionalmente había principalmente marineros varones de otras partes del mundo. A veces conversaba con ellos, practicaba mi español, claro, lo que fuera, buscaba maneras de comunicarme con la gente, averiguaba de dónde eran, en algunos casos una vez que se comunicaban con ellos.

Así, desarrollé una profunda curiosidad, estimulada por mi entorno, por conocer lo que yo misma denomino otros sectores o esferas de la sociedad, mucho más allá del mundo social del que formaba parte en Norfolk, Virginia. En cierto sentido, lo veo como una forma de pensamiento antropológico, pero no sabía nada de antropología; no estudié antropología en la escuela. Desde primaria hasta secundaria, mi asignatura favorita era Geografía Mundial. Así que fue a través de la Geografía Cultural Humana Mundial que me familiaricé con los temas que los antropólogos son capaces de abordar. Así que en la escuela leía mucho. Iba mucho a la biblioteca, y al final, esto no estaba asignado, así que el currículo escolar no lo incluía. Esto fue lo que hice, por interés.

Sabes, sacaba al menos diez libros cada semana sobre Brasil, Sudáfrica y el Pacífico Sur. Tenía mucha curiosidad por saber dónde están estos lugares en el mapa. ¿Cómo es la vida de la gente? ¿En qué se parecen o se diferencian de alguien como yo? Al llegar a la universidad, descubrí la antropología, su existencia, y empecé a tomar cursos. Se trataba principalmente de un curso de Louise Lamphere, la primera vez que escribió sobre cultura y sociedad de las mujeres. Ella coeditó/coordinó el famoso libro *Woman, Culture, and Society* (1974) junto con Michelle Rosaldo. Mientras trabajaba en ese libro, diseñó un nuevo curso sobre “roles sexuales” comparativos. Esto ocurrió antes de que el concepto de género se utilizara de manera amplia. Yo tuve contacto con esta nueva corriente antes de que *Woman, Culture, and Society* fuera publicado en 1974. En términos generales, el curso se centraba en los “roles sexuales” más que en la sexualidad, aunque también incluía algunos contenidos relacionados con esta última. Básicamente, eran los textos sagrados sobre la cultura y sociedad de las mujeres antes de la cristalización de la antropología de género y de lo que hoy conocemos como antropología feminista.

Se publicó a partir de ese volumen. ¿Y cuál fue la primera antropología feminista? O sea, no se llamaba antropología feminista. Era el estudio de los roles sexuales, de las mujeres. Así que ese fue uno de los primeros cursos de antropología que tomé y que, creo, me cambió la vida. Yo sabía que quería especializarme en esta disciplina y me encontré con una mentora, en ese momento ella era profesora asistente y era muy accesible.

Brown, 1970: universidad, cambios sociales y “nuevo currículo”

¿Cuándo empezaste la universidad?

1970. Bueno, esto fue alrededor del 72. Conocí a Louise Lamphere. Fue entre el 72, 73 y 74 cuando me decidí por la antropología. Fue en los dos últimos años cuando supe que me estaba concentrando en antropología, y antes de eso, pasé por muchas cosas diferentes.

¿Dónde era eso?

Eso era la Universidad Brown. Providence, Rhode Island. Brown es una universidad de la Ivy League y, de hecho, originalmente Brown y Pembroke eran algo así como una universidad como Barnard para Columbia. Y Radcliffe lo es para Harvard. Era una universidad hermana. Pero Pembroke, al final de mi primer año, se disolvió y se incorporó completamente y pasó a formar parte de Brown. Antes de la fusión, Pembroke estaba vinculado a Brown; las estudiantes de Pembroke podían tomar cursos en Brown, pero se graduaban de Pembroke College. Después de 1970-1971, eso cambió.

Así que me convertí en estudiante de Brown porque se tomó la decisión de consolidarla o fusionarla. Providence, Rhode Island, como pueden ver en el mapa, está en la costa sur de Nueva Inglaterra. Otro estado. A poca distancia en coche, Boston y Cambridge, así que todas esas áreas eran universidades y colegios de artes liberales de élite. Es decir, es una región donde históricamente se fundaron muchas de

las primeras instituciones educativas. Así que ahí fui donde Louise Lamphere comenzó su carrera académica.

¿Enseñaba allí?

Era *Adjunct professor*. Aquí decimos *Adjunct professor* y tiene un significado distinto, ya que indica un nombramiento temporal y contingente, mediante un contrato de duración limitada que no ofrece la posibilidad de acceder a la titularidad académica (*tenure*).

¿Y cómo fue esa época?, ¿cómo fue para ti entrar a la universidad? ¿Qué estaba pasando en ese momento en Estados Unidos?

A principios de los setenta, hablamos de eso, justo después de, supongo que podríamos decir, la culminación, la vía mediada de los derechos civiles. Creo que el movimiento contra la guerra aún estaba vigente. Era una época de movimientos sociales masivos, y el Movimiento por los Derechos Civiles finalmente había tenido impacto en la legislación, las políticas, el derecho al voto, todo tipo de cosas que ahora describimos en términos de equidad, diversidad, algo que llamamos acción afirmativa. Así que el cambio estaba empezando a suceder. Pero también había un retraso.

Así que las cosas cambian, pero ese fue el momento en que un estudiante exigió que los estudiantes fueran tratados como adultos. Que cambiaron el currículo. Les dieron más flexibilidad para moldear su experiencia universitaria. En Brown, lo que surgió de las movilizaciones estudiantiles fue lo que llaman un nuevo currículo. Eso fue, en términos relativos, muy progresista en comparación con el currículo anterior, que tenía requisitos estándar de la Ivy League, centrados en algunas epistemologías occidentales y en el mito de la educación. Así que era una época de considerables cambios sociales, políticos y epistémicos que se manifestaban en Brown, lo que hacía muy emocionante ser estudiante allí, pero también presentaba desafíos. Creo que dos años antes, me presenté ante los pocos estudiantes negros que ya estaban en la institución en Pembroke y Brown. Tenía un primo de Norfolk, Virginia, que era

estudiante y se convirtió en el portavoz de esta huelga estudiantil negra. Salieron de la institución, ocupando un edificio para exigir la contratación de profesorado negro y de otras universidades más diversas, y la contratación de más estudiantes. Esto ocurre en un momento en que son predominantemente estudiantes blancos los que exigen la reconfiguración y revisión de un currículo androcéntrico occidental, muy rígido, diseñado básicamente para reproducir una élite nacional o transnacional. Puede que no usaran exactamente este léxico, pero esta es mi interpretación actual de lo que estaba sucediendo. Así que un nuevo currículo valoriza más los estudios transdisciplinarios. Nos dio muchas más opciones. Básicamente, podías definir tu concentración, así que no tenía que limitarse a Inglés, Filosofía o Antropología en el sentido convencional.

Se podía combinar todo tipo de cosas, integrarlas en la conversación y seleccionar un profesorado para que trabajara contigo. Así que había mucha libertad. Mucho margen para tomar decisiones. Mi crítica ahora es que, si tenías 18 años en 1970, era mucha responsabilidad tomar todas las decisiones. Y algunas personas no recibieron la asesoría que probablemente necesitaban para determinar el currículo, lo que presupone que los estudiantes están preparados para tomar estas decisiones, cuando creo que la mayoría no lo está. Pero si te fijas, terminas con un programa de estudios bastante innovador. Porque, si hubiera ido a Brown con el currículo regular, no sé si me habría especializado en antropología, pero debido al tipo de cursos que probé, parece que, al menos, se implicó y a veces se hizo explícito que las perspectivas antropológicas parecen ser relevantes.

Tomé cursos sobre, digamos, novelas africanas en un nuevo programa, Estudios Afroamericanos, y ahí fue donde aprendí sobre antropología, porque mencionaban a personas como Zora Neale Hurston, que era folclorista. Era antropóloga, al menos en su licenciatura. Trabajó con Ruth Benedict por un corto tiempo, consideró o realizó un posgrado y luego decidió tomar un camino diferente. Así que estoy aprendiendo sobre personas como esta de las que nunca había oído hablar, porque en la secundaria no leíamos. Esto no formaba

parte de la literatura, porque era literatura inglesa y estadounidense estándar. Y quizás una semana al año, que en Estados Unidos solíamos llamar la Semana de la Historia Negra. Fue entonces cuando tal vez aprendí sobre algunas personas pioneras de ascendencia africana que habían inventado algo, pero esto no era parte integral de lo que estudiábamos en historia, literatura, ciencia y lo que fuera.

En Brown, estos nuevos estudios negros, ahora llamados *African Studies*, me brindaron una nueva forma de pensar y pusieron a la antropología en el mapa como un campo con una amplia experiencia y un tipo de interdisciplinariedad, dado que en Estados Unidos la antropología es arqueología, antropología biológica, mientras que los antropólogos famosos recurrían a la psicología, la filosofía y la geografía, al recurrir a estos campos en busca de conceptos y perspectivas potencialmente generativos. Para mí, eso fue lo suficientemente amplio como para conectar todos los temas que me interesaban y comprender cómo se coordinaban, cómo interactuaban.

Ser estudiante negra: segregación, excelencia educativa y acción afirmativa

Quisiera saber, si en ese momento, la universidad donde estudiaste tenía más estudiantes mujeres y afroamericanos, ¿cómo fue tu experiencia como mujer y como estudiante negra?

Mencioné la huelga porque la universidad aceptó la responsabilidad de reclutar y buscar proactivamente más estudiantes negros, pero creo que se ramificó simplemente en la minoría de profesores y estudiantes históricamente subrepresentados. En esa época, creo que la cuestión de género estaba implícita. De hecho, fue unos años después, gracias a la intervención de Louise Lamphere, que las cuestiones de género cobraron gran importancia cuando se conoció esto.

En resumen, quizás sepan que le negaron la titularidad como *Adjunct professor*. Creo que esto fue alrededor del 74 o 75. Me gradué. En ese momento yo estaba en Inglaterra investigando, pero a ella se

la negaron. Entonces lo que hizo fue presentar una demanda legal, una demanda colectiva contra la Universidad, y finalmente, en cierto sentido, no sé si llegó hasta el final, pero la universidad aceptó un acuerdo y ese acuerdo fue histórico en términos de las consecuencias políticas que usted sabe que prioriza la contratación de más mujeres, contratar más teniendo en cuenta el perfil y el equilibrio de género, así que cuestiones de equidad de género, en términos de, creo que la demografía de la institución, pero también en términos del contenido intelectual, porque su caso mostró hasta qué punto la institución depreció la beca feminista, porque de lo contrario no se le habría negado la titularidad. Y entonces obligó a la institución a reevaluar sus prioridades y valores.

Así que eso fue algo que consolidó, creo, una tendencia que ya era evidente antes con la fusión de Pembroke que era una universidad exclusivamente femenina. De repente, Brown, que era solo hombres, se convirtió en una mezcla de género. No sé los números que pueden haber sido más hombres. Estoy seguro de que Pembroke no tenía la misma población que Brown, pero la fusión cambió la esencia de la experiencia de Brown, porque de repente se convirtió en lo que llamamos coeducación. Eso fue históricamente sin precedentes para esa institución.

Mi experiencia se comparó con la de mi primo, cuando el número de estudiantes negros era bastante reducido. Así que era posible que todos se conocieran. ¿Te imaginas estar en una institución donde todos saben el nombre de todos? En parte, eso se debió a que se trataba de un movimiento social, donde el movimiento antirracista por los derechos civiles y humanos promovía un sentido de solidaridad y parentesco entre las personas negras. Usaban el lenguaje de la familia: eres una hermana, eres un hermano, y aunque la gente sepa tu nombre, siempre lo saludarás de esa manera. Pero lo que digo es que los números eran tan reducidos que la gente se conoció. Supongo que se organizaron eventos culturales y recreativos para unir a la gente, porque era muy probable que pudieras cursar tus asignaturas y ser la única persona de color en la clase.

Así que hubo muchos cursos que tomé donde estoy segura de que fui la única persona negra y puede que haya habido otras mujeres, pero era claramente un entorno en el que los hombres prevalecen. Y ellos actúan su sentido de que son inteligentes. Son tan inteligentes como el profesor, y dominan las discusiones. Puedes imaginar eso y todos los demás. Recuerdo estar muy intimidada por estas personas que tenían tales vocabularios. A menudo muchas de estas personas eran hijos de la *inteligencia*. Así que fueron inculturados para ser intelectuales. Incluso si no sabían nada, porque solo eran estudiantes en un entorno dominado por hombres muy elitistas, donde mucha gente asume que solo estás allí por la acción afirmativa. Piensan que porque eres del Sur eres inferior porque la conciencia popular de la nación era que el Sur está atrasado en comparación con el resto del país. En términos de estudiantes negros, la suposición era que las escuelas segregadas. Todas las escuelas negras o las escuelas predominantemente negras tienen pocos recursos y son inferiores. Y creo que hay muchos casos donde esto era cierto debido a la discriminación, pero eso no significa que estas escuelas predominantemente negras no tuvieran profesores bien cualificados. Y, a menudo, esos profesores tenían mejores credenciales que sus homólogos blancos, porque algunos estados del sur no permitían la formación docente en escuelas predominantemente blancas, pero el estado financiaba sus estudios fuera del estado. Y eso a menudo significaba que la gente iba a la Universidad de Michigan. Iban a la escuela de maestros de la Universidad de Columbia para obtener particularmente maestrías y en algunos casos doctorados, luego regresaban a casa realmente más calificados que el maestro blanco típico que gana más que ellos simplemente por la jerarquía racial.

Esa es una de las paradojas de que a veces estos entornos segregados eran entornos muy enriquecedores en términos de calificaciones, pero también diría en términos de la comunidad, la afinidad y el compromiso de los maestros para capacitar a los estudiantes para un futuro de ciudadanía. Y para capacitar a los estudiantes para pensar, porque muy a menudo nos enseñaban que teníamos que ser el doble

de buenos para ser considerados. Pero teníamos que estar preparados para que nos cerraran la puerta o el portón en la cara. Así que creo que vine de una formación en escuelas católicas. Es decir, comencé en una escuela católica predominantemente negra, monjas blancas, pero los estudiantes eran estudiantes de color. Las personas filipinas eran un grupo no blanco que con frecuencia asistía a la iglesia y a la escuela predominantemente negras. Así que, además de las niñas y niños negros, también había estudiantes filipinos representados en la población estudiantil de las escuelas católicas segregadas¹⁰. Y luego me cambié a escuelas públicas. Y solo estoy pensando que esas escuelas son predominantemente escuelas negras con excelentes maestros.

Me animaron a ir más allá del currículo de una manera facilitada. Estaba interesada en una geografía mundial. Así que estaba leyendo cosas que no eran parte del currículo que excedían mi nivel de grado. Así que me animaron. Solía escribir cuentos y novelas cortas y las compartí con una de mis maestras y ella las editaba y me animaba. Ella me alentó en mi escritura. Fue mi maestra de quinto grado. Años después descubrí que ella era amiga de una de mis tías, quien también era profesora y que en algún momento había trabajado como directora de una pequeña escuela, donde la directora también daba clases.

Mi maestra de quinto grado habló con mi tía sobre mis habilidades para la escritura, y mi tía esperaba que yo creciera para convertirme en escritora. Muchos años después, durante una visita a familiares en Norfolk, mi tía expresó su decepción porque yo no me había convertido en escritora. Yo le respondí que sí era escritora, entre otras cosas, aunque no periodista ni novelista, debido a que escribo como antropóloga cultural. Pero sí, tal vez pensaron que iba a ser una escritora

¹⁰ Faye Harrison, durante la edición de este escrito, añadió lo siguiente: “Era común que personas filipinas sirvieran en la Marina de Estados Unidos. Las Filipinas mantenía una relación colonial con Estados Unidos y sus habitantes podían incorporarse al servicio militar, lo que quizá facilitó su migración al territorio continental estadounidense. Había una presencia filipina visible en Norfolk. También existían algunos matrimonios interraciales con personas afroamericanas” (Faye Harrison, comunicación personal, 29 de abril de 2026).

creativa o periodista. Así que tuve una educación de alta calidad. Y muchos de mis profesores se dedicaban al éxito de sus alumnos.

En la secundaria, fui a una escuela predominantemente blanca. Aproximadamente una cuarta parte de ese instituto, predominantemente blanco, estaba conformada por estudiantes negros, y muchos estudiantes negros se enfrentaron al racismo. No digo que yo no lo hiciera, pero tuve suerte porque los profesores que trabajaban conmigo, me apoyaban. Mientras que, en cambio, mi marido, como muchos, tenía la experiencia de que los profesores blancos a menudo asignaban notas bajas a sus alumnos y ni si quiera se molestaban en leerlas. Recuerdo que mi esposo se quejaba de profesores que emitían malas evaluaciones o calificaciones sin siquiera tomarse el tiempo de leer su trabajo. En efecto, se negaban a leerlo y se apresuraban a juzgarlo como deficiente. En algunos casos, al negarse a reconocer su inteligencia e incluso, en ciertos aspectos, su superioridad intelectual, asumían que un buen trabajo era resultado de hacer trampa, por ejemplo, de plagio.

Les molestaba que los estudiantes negros tuvieran un mejor rendimiento académico, porque eso contradecía, creo, la imagen dominante que querían creer de que los negros son cognitivamente inferiores a los blancos. Así que, cuando se encontraban, por ejemplo, con la brillantez de los negros, no sabían qué hacer con ella: *“¿Eres una excepción a la regla? ¿Eres inteligente porque vienes de una familia excepcional? ¿O es por tu mezcla multirracial?”* No podían explicarlo. Pero tuve la suerte de tener profesores muy amables que reforzaron positivamente los aspectos positivos de mi rendimiento. Tuve una profesora de español a quien, por la mañana o por la tarde, iba a su oficina y me daba libros para leer. No estaba dando su clase de español. Así que ya estaba haciendo un trabajo avanzado de lectura literaria cuando el enfoque de las clases era el estudio básico del idioma.

O sea, ella tuvo un profundo impacto, pero me di cuenta de que muchos estudiantes negros tuvieron experiencias muy negativas en esos entornos debido a la hostilidad hacia la segregación. Así que esa escuela me preparó para la Universidad de Brown, toda mi

educación. Eso fue en Norfolk, Virginia. Estas son las clases básicas de mi escuela, así que cuando fui a Brown, la gente esperaba, asumían que, por ser del sur, por ser negro, la segregación acababa de terminar. Eso significaba que la mayor parte de mi educación había sido segregada; asumían que no estaba preparado para la Universidad de Brown. Asumían que tenía una educación inferior. Lo que decía sobre mi experiencia como alumno en mi pueblo natal era que, en realidad, tuve una experiencia educativa muy enriquecedora. Además, cuando consideras toda la situación de la familia extendida, donde la gente lee, ha ido a la universidad, anima a la gente a superarse. Me permitían ir a la biblioteca todos los sábados y coger esa pila de libros.

¿Y eso era así en tu entorno, que a tu familia y a tus parientes les gustaba la literatura y las novelas?

Había libros en mi casa. Había gente que había cursado estudios superiores, que había ido a la universidad. En algunos casos, como digo, tenía tíos y tías con maestrías de instituciones como Columbia. Y algunas cosas ni siquiera las sabía de niño porque la gente no solía hablar de ello. Pero me llevo a una tía, la hermana de mi padre. Fue en su funeral cuando leí el programa con su obituario, y tenía su credencial, y sabía que había sido directora de escuela. Había enseñado inglés, había sido directora y tenía fama de ser una maestra muy estricta. Pero no sabía que tenía un título de *Teachers College*, Columbia. Así que, ahora que soy adulto, lo descubro, y tiene sentido. Ya sabes, lo que considero de joven, lo recuerdo, es que nos animaban. La educación era el valor, eran algo común en la familia extendida, y tenía parientes con títulos de derecho. La mayoría eran maestros de escuela, educadores. Y el resto sí tenía empleos disponibles para personas negras en un contexto de discriminación laboral. Así que había muy pocas áreas, a menos que fueras médico, abogado o profesor, muy pocas trayectorias profesionales donde las personas negras pudieran tener movilidad. Varios de mis familiares trabajaban en correos, un lugar donde los afroamericanos tenían cierta movilidad profesional,

con empleos seguros y prestaciones en la comunidad negra, lo que se consideraba un trabajo respetado de clase media.

Mientras que, en la comunidad blanca, un trabajo de correos o de piso en una oficina de correos estaba bien, esa era una de las trayectorias profesionales más valoradas en la comunidad negra, ya que había muchas opciones. Algunas de mis tías habían sido maestras de escuela, pero luego trabajaron como civiles para el centro de suministros navales, un puesto en la administración pública. Estos eran los trabajos disponibles en el puerto, la Marina o la Estación Naval, y tenían credenciales universitarias, el examen que se debía realizar para acceder a ese puesto. Tener una en el piso más alto no la hacía elegible para un trabajo mejor pagado o de supervisión.

Dos de mis tías estaban más que calificadas para sus empleos en el servicio civil; aprobaron el examen requerido y contaban con títulos universitarios. Sin embargo, no se exigía un título universitario para que una persona blanca fuera contratada, incluso en puestos de supervisión sobre empleados negros. Tener un título universitario y una alta puntuación en el examen gubernamental no otorgaba a las empleadas negras ninguna ventaja frente a empleados blancos menos calificados. En ese sentido, podríamos considerar que mis tías estaban “sobrecalificadas” para los puestos que ocupaban.

No fue hasta finales de los sesenta y principios de los setenta, debido a la legislación y al cambio de política, que hubo presión para reclutar en una gama diversificada de ocupaciones. Así que ella era una candidata lógica para el reclutamiento. Ya se lo había ganado, pero debido a su género y raza, la habían pasado por alto antes. Así que ella experimentó algo de movilidad a finales de los sesenta, principios de los setenta. Pero conozco las historias a pesar de la educación universitaria, pudiendo obtener una alta puntuación en ajedrez, simplemente por la raza, y diré también el género, no iban a conseguir el trabajo. Y entonces cuando la gente blanca o incluso la gente negra piensa en la acción afirmativa, y algunas de estas reservas reservadas para la gente de color y para las mujeres, la suposición es que esas personas no están

cualificadas, y se les está dando una limosna. Y entonces mi experiencia es que, ¡No! hay un grupo de personas que claramente ya están cualificadas, pero debido a la historia de discriminación, los guardianes lo han mantenido en eso. Entonces mi observación de la acción afirmativa temprana, la acción afirmativa fue que las personas que fueron excluidas finalmente estaban en posición de ser ubicadas con base en adsu propio mérito, pero la percepción es que estaban menos cualificadas. Y solo estaban consiguiendo el trabajo debido a cuestiones de color.

En el caso de mi tía, ella era de piel clara, pecosa y cabello naturalmente liso, y muchas personas, incluidas las personas negras, dicen que la eligieron porque tiene un camuflaje, podía usarlo en la oficina para que nadie y muchas personas no notaran que era negra, y eso era aceptable. Por otro lado, la educación era estar en una situación donde estabas segregado en clase o tenías que salir. No podías almorzar debido a suposiciones sobre lo que yo llamo “contaminación”¹¹.

Activismo, feminismos, Inglaterra y genealogías intelectuales

Dijiste que cuando empezaste en la universidad había algunos movimientos sociales pasando en ese momento, ¿participaste en alguna protesta?

En el estado, estaban reduciendo gradualmente los derechos civiles, desde finales de los sesenta, cuando la guerra de Vietnam estaba en pleno auge. Cuando estaba en la preparatoria, o algo así, no participé

¹¹ Faye Harrison añadió durante la edición de este texto: “Aquí me refiero a los primeros procesos de “integración” de instituciones educativas, particularmente de programas profesionales como las facultades de derecho. Las primeras órdenes judiciales de desegregación permitían el ingreso de estudiantes negros bajo la condición de que permanecieran fuera de las aulas o se sentaran separados del resto del estudiantado dentro de ellas. A la hora de las comidas, no podían compartir espacios con sus pares blancos. Además, debían buscar alojamiento fuera del campus con familias negras cuyas casas fueran lo suficientemente amplias para ofrecer hospedaje y alimentación a estudiantes. Estas condiciones comenzaron a transformarse hacia finales de la década de 1960” (Faye Harrison, comunicación personal, 29 de abril de 2026).

mucho. Vivía en un ambiente muy protegido. No me dejaban salir de casa. Pero cuando llegué a la universidad, sí participé; esto fue más o menos cuando Angela Davis estaba siendo juzgada; y formé parte del movimiento internacional por la libertad de Angela Davis y otros presos políticos. Recuerdo mi primer año en Brown. Formé parte de un pequeño grupo de estudiantes que recaudaban fondos, hacían trabajo educativo; trajimos a Fania Davis, la hermana de Angela Davis, para dar una charla. Participé en eso...

Así que, como decía, eso forma parte de la última etapa del movimiento del Poder Negro. Universidades eficaces, impulsando movimientos estudiantiles, exigiendo cambios. En este contexto, se trataba de una filósofa y activista comunista afroamericana que fue despedida de su trabajo en el sistema de la Universidad de California. Trabajó con las Panteras Negras, aunque no se dice que fuera miembro. Fue miembro por muy poco tiempo, perteneció al Partido Comunista. Trabajó con organizaciones negras, incluyendo el Partido de las Panteras Negras y otras. La seguí desde la preparatoria; tuvo un profundo impacto en mí. Y luego tuve la oportunidad, en Brown, de formar parte de este movimiento para liberarla¹² ¿Su nombre? Bueno, sí, porque entendí que había otra profesora que formaba parte. La mayoría de las campañas y organizaciones estudiantiles eran patrocinadas por estudiantes, pero había una joven estudiante que era profesora, profesora adjunta de español y lenguas romances, una profesora radical y feminista, y se convirtió en la persona que organizó esta red de la que yo formaba parte. Yo era alumna de esta profesora de español y compartíamos

¹² Faye Harrison puntualizó lo siguiente: “En el contexto nacional e internacional más amplio, surgió un movimiento. En Brown, pertenecía a una red relativamente pequeña de profesores y estudiantes de izquierda. Creo recordar que era la única persona de color. Sospecho que la pertenencia de Davis al Partido Comunista de Estados Unidos (CPUSA) no la hizo popular entre las organizaciones estudiantiles negras, que no la apoyaron. En las narrativas históricas, Davis se asocia con el Poder Negro, pero su comunismo también la convirtió en una figura ambivalente para muchos afroamericanos que se identificaban con el anticomunismo” (Faye Harrison, comunicación personal, 29 de abril de 2026).

ideas sobre justicia social. Había seguido el caso de Davis desde que estaba en el instituto, y había leído por mi cuenta sobre los Panteras Negras, los *Young Lords* (un grupo puertorriqueño) y diversas organizaciones socialistas y comunistas, así como sus posturas sobre clase, raza y género¹³.

Lo interesante es que en esa red yo era quizás la única persona negra, así que era algo de izquierda y multirracial, pero predominantemente blanco. Y no sé si es porque los estudiantes negros quieren más estudiantes negros para las organizaciones estudiantiles negras, pero no formaban parte de eso. Movilización en torno a Angela, porque con el tiempo se convirtió en alguien respetado y aceptado por todos. Pero al menos en 1970, yo formaba parte de este grupo radical. No lo recuerdo, pero sé que las personas que recuerdo eran blancas.

Esto es algo muy interesante que me gustaría preguntarte, algo que leí un artículo de Louise Lamphere. Ella decía que en los años setenta algunas mujeres tuvieron la oportunidad de trabajar en diferentes universidades aquí en Estados Unidos. Y cuando habla de las luchas aquí, menciona, por ejemplo, las luchas por el aborto y contra la violencia sexual. Y creo que ese tipo de luchas son muy diferentes a las que libraban las mujeres en Centroamérica, porque allí se vivía un genocidio a manos del ejército y los paramilitares. Así que me gustaría preguntarte si algunas de las luchas a las que se refiere Louise Lamphere como la violencia sexual y el aborto formaron parte de tu activismo, ¿o te sentiste un poco alejada de esas reivindicaciones?

Empecé con preguntas sobre presos políticos y las luchas relacionadas con la represión estatal de movimientos sociales radicales. Ese fue el contexto en el que Angela Davis fue incluida en la lista de los más buscados del FBI. En efecto. Fue represión estatal. Ese fue el contexto en el que Ronald Reagan, como gobernador

¹³ Se refiere al contrato como profesora en Estados Unidos con un contrato finito, más que como Assistant professor con una titularidad (*tenure*).

de California, la vio como una amenaza por ser miembro del Partido Comunista de Estados Unidos y enseñar. Era una profesora de filosofía muy popular que tradujo la lógica y los principios filosóficos de Sócrates a la reflexión sobre el momento histórico, obviamente un momento de movimientos sociales masivos que exigían transformaciones.

Mi conversión al feminismo se debe a que me interesan esos temas, y claramente Lamphere y, con inteligencia... simplemente tomó información que leyó de la gente con la que interactuó... proyectos estudiantiles. Diría que, para las feministas afroamericanas, era consciente de que las cuestiones de derechos reproductivos y justicia, tal como las articulaba el movimiento de mujeres blancas, se centraban en la libertad de elección frente al aborto. Mientras que, para muchas activistas o mujeres de color, los derechos reproductivos eran una categoría más amplia. Bien, incluyendo la lucha por la libertad frente a la esterilización forzada. El derecho a la atención médica prenatal y posnatal, para que los niños puedan vivir lo suficiente como para ser niños. En estos temas, toda esa gama de problemas de justicia reproductiva que afectaron a personas negras, puertorriqueñas, chicanas, indígenas estadounidenses en Estados Unidos, y si nos fijamos en el mundo, también ha sido un problema. Así que no, no lo hice. No pertenecía a una organización que abordara el derecho al aborto. Lo apoyé. Pero mi apoyo fue crucial en el sentido de que entendía que la justicia reproductiva era una categoría mucho más amplia y expansiva, y que las feministas blancas de clase media o media alta tendían a no universalizar los derechos de las mujeres sin abordar todo el espectro de problemas, en particular los que afectaban a las mujeres pobres, a las mujeres blancas pobres, así como, sin duda, a las mujeres de color vulnerables, como la esterilización, el acceso a atención médica de calidad, para garantizar la capacidad de reproducirse, para tener la opción, la posibilidad de tener un embarazo completo y saludable. Porque a muchísimas mujeres se les negaron esos derechos. Tenía amigos y durante un tiempo estuve involucrada con temas como

los derechos de bienestar, había proyectos en marcha, que considero un tema feminista, pero este era un tema que muchas de las activistas de liberación de las mujeres no incluían en su lista de prioridades porque era como uno de los problemas de pobreza.

La pobreza y los problemas de las mujeres se trataban, de alguna manera, como categorías separadas. Esto demuestra, al menos en aquella etapa inicial, que las feministas convencionales no consideraban interseccionalmente qué temas debían incluir en su agenda. A lo largo de los años, desde mi período formativo inicial, he colaborado con organizaciones como *Alliance against Women's Oppression*, una red multirracial surgida de *Third World Women's Alliance*, asociada a Frances Beal, la activista y líder de opinión que escribió el famoso ensayo «Doble Peligro», y *SisterSong: Women of Color Reproductive Justice Collective*, fundada por Loretta Ross. Estas organizaciones abordan los derechos y la justicia reproductiva desde una perspectiva holística y sistémica que va más allá de la elección personal de cada mujer. La libertad de elección es importante, pero algunas mujeres tienen muy pocas opciones y se enfrentan a regímenes biopolíticos y, de hecho, necropolíticos severos.

Si bien hablamos de mujeres que, con frecuencia, tienen la responsabilidad de llevar una familia y tener acceso a recursos, oportunidades laborales y así mantener a sus familias, ese es un problema de mujeres. Por lo tanto, este fue un tema que se descuidó. Pero descubrí que mis colegas negras y puertorriqueñas estaban interesadas en los problemas de las mujeres.... Este tipo de temas atraía a la gente, pero a menudo eran abordados por organizaciones que no encajaban bien en el Movimiento de Liberación Femenina. Creo que esa es la literatura solicitada y los relatos de feministas de mayor edad sobre cómo vivieron los años setenta. Y solo digo que había más cosas sucediendo dentro de las comunidades. Por ejemplo, el colectivo *Combahee River Collective* de Barbara Smith, una feminista lesbiana muy famosa. Muchas antologías feministas, tanto en inglés como en otros idiomas, incluyen su manifiesto, que constituye una de las primeras articulaciones extensas de lo que denominan

opresiones múltiples. Posteriormente, con Crenshaw, se utilizó la noción de interseccionalidad.

Sin embargo, estas eran, en su mayoría, feministas lesbianas y negras de Boston. Abordan cuestiones de violencia contra las mujeres, pero se centran en la violencia contra las mujeres negras y su desaparición. Estos temas, a menudo, nunca se mencionaron en el periódico, excepto en las secciones y páginas secundarias.

No alcanzaron el nivel de las mujeres en el movimiento feminista, un tema prioritario, o la violencia doméstica, que quizá, dada la forma en que suele plantearse, afecta a mujeres blancas de clase media. Sin embargo, las formas de violencia de género racializada que enfrentaban las mujeres negras y algunas inmigrantes han tendido a ser des-cuidadas o distorsionadas por la influencia de imágenes controladoras que, incluso, las feministas pueden aceptar. Creo que fue años después cuando pudimos articular y profundizar en el terreno del activismo para comprender cómo se articulan todas estas modalidades particulares. En ese momento tenía algo de experiencia organizativa, pero principalmente intentaba descubrir cómo pensar y escribir sobre esos temas. Más adelante, tras dejar Brown y pasar un tiempo en Londres, formé parte de un grupo de mujeres negras en Brixton. El grupo estaba compuesto por mujeres originarias del Caribe y, en menor medida, de África. Traducíamos las ideas de los textos feministas a la experiencia y el conocimiento de las mujeres negras británicas de clase trabajadora. Esto tuvo un profundo impacto en mi pensamiento teórico y práctico.

La violencia ha sido un tema recurrente en la política y la organización feminista negra. La violencia del Estado carcelario, incluyendo la represión policial, las ejecuciones extrajudiciales sumarias, el encarcelamiento masivo, el problema de los presos de conciencia y los presos políticos. Todo esto afecta tanto a las mujeres negras como a los hombres, quienes son más visibles como objetivos y beneficiarios en las campañas activistas. El problema de la violencia de género racializada, independientemente de cómo se haya articulado a lo largo de los años, ha estado en la agenda feminista negra, con la campaña *#SayHerName* de Kimberlé Crenshaw abordando

explícitamente el problema en su African American Policy Forum. Trabajé con la Alianza Nacional contra la Represión Policial y Política, que surgió del movimiento desarrollado a partir de la *campaña Free Angela and All Political Prisoners*. Un aspecto fundamental de la historia intelectual y política de las luchas por la libertad negra es el hecho de que las feministas a menudo trabajan en formaciones políticas distintas a las organizaciones de mujeres o a las organizaciones que se autodenominan feministas. Esto se debe a la orientación de justicia interseccional de gran parte de nuestro trabajo.

Cuando estabas en Brown, ¿leíste el texto del colectivo Combahee River?

No, lo encontré después porque tardó un tiempo en difundirse, pero me topé con la organización de la que se separó el Colectivo *Combahee River*. La declaración del Colectivo del Río Combahee se publicó tres años después de mi graduación en Brown. Recuerdo haberla leído detenidamente cuando empecé a impartir clases sobre feminismo negro, periodo durante el cual aprendí mucho sobre el movimiento feminista y la praxis y la política feminista de las mujeres negras. Mi estancia en el Reino Unido, durante mis estudios de posgrado (cuando leí mucho por mi cuenta) y más tarde como joven profesora universitaria, especialmente como docente, me ha permitido llenar muchas lagunas en mi conocimiento y comprensión. Recuerdo que visitaban el campus y hacían presentaciones, y la respuesta estudiantil solía ser muy negativa, ya que consideraban que el feminismo negro era divisivo, y yo no estaba de acuerdo.

Pensaba como feminista en un contexto donde la mayoría de los estudiantes negros tenían vínculos con el movimiento feminista porque lo consideraban predominantemente blanco y no inclusivo en las preocupaciones de las mujeres negras. Después de Brown, tuve más activismo y experiencias intelectuales.

¿En qué año fuiste a Inglaterra? ¿En qué circunstancias fuiste?

Louise Lamphere me animó a solicitar una beca que se les otorgó a estudiantes de último año. Solicitamos la beca en la primavera

de nuestro último año de estudios. La beca entró en vigor después de la graduación y se mantuvo vigente durante al menos un año completo. Tres de ellos recibieron una beca que les permitió viajar al mundo para intentar un proyecto exploratorio. La beca estaba diseñada para estudiantes con intereses en asuntos internacionales o que estuvieran desarrollando una carrera en relaciones internacionales, lo que ahora llamaremos estudios de asuntos globales. Así que me interesaban los inmigrantes africanos y caribeños en Europa, y terminé en Londres, visitando otros lugares, pero pasé un año allí centrándome especialmente en los jóvenes, a menudo personas nacidas en Gran Bretaña. Algunos de ellos estaban fuera del país, pero habían emigrado y sus padres migrantes de niños. Así que se habían socializado en Gran Bretaña, y muy a menudo... Gran Bretaña era un entorno xenófobo y racista. Así que me interesaba esa segunda generación, los tipos de encuentros dentro de las escuelas, el mercado laboral y la policía.

¿Y entendí que participabas en una organización?

Sí, creo que se llamaba *The Brixton Black Women's Group*. Brixton está en el suroeste de Londres y era una zona de clase trabajadora con la mayor concentración de inmigrantes negros. Formé parte del grupo de mujeres de Brixton. Había otra organización, una organización de izquierdas con dos o tres mujeres y principalmente hombres, pero estas dos organizaciones eran radicales. Estudiábamos para encontrar las herramientas necesarias para comprender a los inmigrantes en Inglaterra, que también se dedicaban a comprender lo que ocurre en sus países de origen. Para mí, esto fue maravilloso: una extensión de mi formación y, sin duda, una preparación para lo que eventualmente sería mi formación de posgrado, doctorado y similares. Desde abajo, personas con conocimientos teóricos muy sofisticados tienen experiencias de alfabetización notables. Obtuve una licenciatura de la Universidad de Brown. Aprendí de estas personas, que a menudo nunca habían superado el examen de nivel O algo así.

No tenían educación universitaria, pero eso no significaba que no tuvieron una palabra intelectualmente. Leían. Entendían la política mundial y regional, tenían identidades de clase trabajadora, por lo que su análisis sobre eso extendido a lo largo de la clase y la raza era algo que nunca había experimentado antes en los Estados Unidos, donde la gente no habla de clase directamente, hablábamos mucho de raza, y a veces hablamos de pobreza, hablamos de la clase media, pero en su mayor parte, nunca me encontré con personas que encontraran personas que tuvieran una conciencia muy marcada de clase y provenían de sociedades muy a menudo claras.

Los sindicatos eran parte integral del entorno político, lo que sea, así que desde ese punto de vista de la clase trabajadora, para definir lo que quiero decir, estos fueron mis maestros y trabajaron como lo que llamamos trabajadores juveniles. Fueron contratados por el estado, una especie de Comité de Relaciones Comunitarias para trabajar con jóvenes que eran vistos como una población problemática. Así que los trabajadores juveniles negros se organizaron. Formaron una organización crítica del estado, a pesar de que, ya sabes, se ganaban la vida trabajando como trabajadores juveniles. En cierto sentido, mantenían lo que yo consideraba una crítica política: eran críticos del estado con una gran conciencia de clase y defendían a esta población joven tan vulnerable, con retuits entre medias, en muchos niveles. Básicamente, trabajé como asistente de trabajador juvenil. Trabajé en un proyecto específico desde que era universitario y tenía estudios. Como era graduada universitaria y tenía buenas habilidades comunicativas, acompañaba a los dos trabajadores juveniles prácticamente a todas partes: a centros juveniles, cárceles, reuniones comunitarias con padres y organizaciones de la sociedad civil, así como a bares y a sus casas durante las vacaciones. Recuerdo pasar tiempo con ellos, participando en sus conversaciones y debates políticos. Solía ser la única mujer que se sentía parte del grupo. También me acercaba a la cocina y a las habitaciones de los niños, donde las mujeres se reunían para charlar y realizar sus tareas domésticas, como preparar y servir la comida durante las fiestas. Servía

de puente, facilitando la transición entre los espacios masculinos y femeninos. Tomaba notas y escribía. Y les hablaba. Recorrí todo el camino hasta conocer a los líderes de este movimiento juvenil.

Fue una época muy políticamente cargada. Esto fue en la época de los estudios culturales de Birmingham, cuando estaban dando forma a la obra clásica de Stuart Hall y sus coautores, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order* (1978), que se publicó a finales de los años setenta. Hizo un análisis de lo que era el neoliberalismo emergente y lo que llaman la fabricación en nombre del estado de un pánico moral en torno a la inmigración frente a esa crisis, somos muy a menudo jóvenes inmigrantes negros.

¿Te refieres a los Estudios de Birmingham?

Sí, la Universidad de Birmingham, ahí fue donde se fundaron e institucionalizaron los estudios culturales británicos y por un tiempo Stuart Hall, un teórico y activista británico negro nacido en Jamaica, llegó a ser el director de eso, así que básicamente fue el maestro o mentor de gente como Paul Gilroy, que es muy famoso, con su libro *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Y otras cosas también sobre temas de la comunidad negra británica, pero surgió en gran medida de esto.

Lo que originalmente era la escuela de estudios culturales de Birmingham, pero luego se trasladó a Londres para la Universidad Abierta (*Open University*), una universidad abierta alternativa centrada en la educación de adultos, no necesariamente enfocada en estudiantes convencionales. Eso generó los estudios culturales. Surgió de la educación de adultos, del aprendizaje-servicio, donde se forma o se promueve la educación de la clase trabajadora. Así, el estudio de la cultura popular o etnografía era aprender a trabajar, y abordar el papel que la educación desempeña en la reproducción de las jerarquías de clase y demás.

Creo que lo que causó que las primeras cuestiones de raza y etnicidad pusieran el precio, porque en ese momento en Gran Bretaña había precios, con una xenofobia y criminalización cada vez mayores,

en cuanto a cómo la policía estatal se enfrentaba a estos jóvenes en las calles que salían de la escuela; en algunos casos, se encontraban sin hogar porque sus padres no podían gestionar estos problemas de conformidad, ya sabes, la falta de vivienda, la expulsión de la escuela y la imposibilidad de conseguir empleo.

A menudo, porque los expulsaban de la escuela, pero también por discriminación. Nadie quería contratarlos, aunque lo hicieran. También existía entre los jóvenes una resistencia, o lo que hoy llamaríamos, una negativa a aceptar lo que llaman trabajos de mierda. Los reclutaban en Gran Bretaña para hacer trabajos de mierda que la clase trabajadora inglesa blanca ya no hacía. Así que, durante la posguerra, los trabajadores blancos emigraron a Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda en busca de mayores oportunidades y ascensos, algo que era imposible en su país. Así que, cuando abandonaron los sectores más bajos del mercado laboral obrero, los inmigrantes llegaron para realizar ese trabajo.

En momentos de crisis moral, en condiciones de degradación, etc., la primera generación estaba muy agradecida, porque veían esto como una oportunidad para mejorar su situación en casa, así que enviaban remesas; a menudo dejaban a sus hijos con familiares o vecinos. Y cuando las leyes cambiaron para prohibir la inmigración. Lo que ocurrió fue que muchísima gente, creo que miles y miles, compraron entradas para sus ciudadanos porque, al año siguiente, no se nos permitiría entrar. Así que, al menos para la gente común británica, la percepción era que se verían abrumados. Hubo una avalancha de inmigrantes del Sur Global. Y eso, de lugares como Pakistán, porque los asiáticos, la clase trabajadora asiática del sur de Asia, también eran categorizados como negros. Negro era una identidad política social que no necesariamente significaba solo ascendencia africana. Así que es una ubicación estructural de la Commonwealth.

Entonces ahora, negro significa muy a menudo africano y caribeño, estamos hablando de los años 1940, 1950, 1960 y 1970. La formación de identidades negras fue claramente algo que trascendió las particularidades de lo que podemos entender, en sentido común, la

manera de ser criado o de estar relacionado con el origen africano. Entonces algunas alianzas interesantes o también tensiones ... solo digo que radical era un grupo de acción de estudio marxista al que pertenezco, tenía un significado indocaribeño de Trinidad, tenías gente que era de la India Oriental, lo que significa que eran descendientes de contratados que fueron traídos por los británicos y los británicos los reclutaron de la India para sus colonias de plantaciones en el Caribe, pero también en el Pacífico, así que tienes las Islas Fiji, en el Océano Índico, Mauricio, todos estos lugares son muy similares al Caribe en el sentido de post-abolición, post-emancipación, cuando los africanos decidieron ser libres y se negaron a trabajar en las plantaciones mientras que los británicos, los amos coloniales trajeron gente de China, de la India, también, las Azores, lo que significa que trajeron portugueses para reemplazar a los africanos o algo así para trabajar junto a ellos en el azúcar o en las plantaciones que tenían.

Así que fue muy interesante tener esa diáspora de la población india representativa entre la población caribeña. Muy interesante de todos los políticos trabajando juntos para informar mejor su comprensión de la situación del Caribe, pero la diáspora caribeña en Gran Bretaña con sus componentes internos y externos.

Eso fue que las marchas de mujeres podrían ser campos de entrenamiento en educación política, ya sabes, estudiando muy seriamente cosas que se consideraron útiles en conjunto con tener conversaciones con la gente. Todas las personas que viajan de ida y vuelta entre el Caribe y Sudamérica, culturalmente, en términos de estructura social, en términos del tipo de historia política de desarrollo económico, comparten muchas cosas en común con el archipiélago, es decir, activistas que fueron parte de los nuevos movimientos sociales en el período poscolonial inmediato, porque las personas que ascendieron al liderazgo nacional muy a menudo.... Estos son elementos pequeñoburgueses, relativamente moderados y conservadores. Así, por ejemplo, el movimiento de la nueva joya en Grenada, recuerdo que en 1975, el camino hacia la comunidad a veces consistía en reuniones privadas, a veces en grandes charlas. Pero la gente, no solo

de Grenada, sino también de otras islas del Caribe oriental, lo que en Jamaica se conoce como pequeñas islas, podía venir y hablar sobre lo que estaba sucediendo. También se daban casos de jóvenes activistas en prisión y sometidos a juicio por la pena capital. Existía un movimiento de solidaridad internacional para apoyar las luchas en el Caribe y educar a la gente sobre el verdadero valor de los problemas en juego, ya que a menudo se utiliza el discurso de la criminalización para desacreditarlos. La disidencia y el activismo en el Caribe, y por qué estas personas llevaban rastas y demás, la corriente dominante en esas sociedades, para mí, no se identificaba necesariamente con quienes distribuyen drogas o con el movimiento rasta, de esas maneras que se habían secularizado y politizado más allá de la religiosidad del resto de las personas o movimientos paralelos.

En las luchas de liberación africana y caribeña, las cuestiones de las mujeres y el género ocuparon un lugar destacado para muchas de nosotras. Y así, en esos movimientos, pienso que tuve que recorrerlos durante el verano, recorriéndolos y encontrando folletos. Es evidente que, entre los simpatizantes, la gente se interesa por el papel de las mujeres, y “¿qué hacen?” Eso fue parte del debate. A menudo, se habla de que no hay una discrepancia entre eso y lo que realmente ocurre; no significa necesariamente que estas formaciones políticas, de control masculinista o patriarcal, sino al menos cuestiones de género, así como de clase, y ciertamente en el sur de África, cuestiones de raza.

Estamos hablando de los años setenta, antes de Crenshaw y Patricia Collins, pero en los movimientos todas esas mujeres eran académicas. Eran estudiantes de posgrado o algo así, pero creo que intervinieron porque estaban en la calle. Hablaron y arriesgaron sus cuerpos y sus vidas. Se movilizan y basan esta coalición tan intensamente por lo que ahora: “*Decir su nombre*” (“*Say her name*”). ¿Sabes que de ahí surgió *Black Lives Matter*? Porque se dieron cuenta de que la gente se indigna principalmente por los hombres, pero también por las mujeres, a quienes la policía mató. Así que “decir su nombre” es una gran campaña en torno a las mujeres y las niñas y cómo se ven afectadas por la discriminación contra la población

negra; es un fenómeno de género. Antes de que todo esto se convirtiera en conversación doméstica, todos sabíamos que lidiábamos con cuestiones sobre la multiplicidad de opresiones y cómo interactúan. Lidiábamos con preguntas incluso antes de tener el vocabulario para hablar de ello.

Así que, cuando enseño o doy conferencias sobre interseccionalidad, siempre empiezo en contextos políticos donde la interseccionalidad era un tema político antes de convertirse en un tema académico, una teoría y una metodología. Los jóvenes y otras personas lo ven como parte de esta investigación académica. Hay quienes obtienen la titularidad escribiendo libros, pero decía que los orígenes no están en la universidad; puede que haya estudiantes, estudiantes de posgrado o profesores, sino en su rol como activistas, desarrollando capacidad organizativa para abordar temas que las organizaciones de movimientos dominantes no abordan como los mejores en términos de poder negro o derechos civiles.

En cuanto al movimiento de mujeres, muchas de las formaciones de las que hablo eran, a menudo, mujeres negras o latinas. Las minorías se arriesgan para ir en una dirección diferente. Y luego, hay una proliferación de literatura notable. Pero algunos de los documentos importantes fueron, quizás antes, manifiestos y artículos de boletines. Solo pienso en lo que Francis llama “doble enjuiciamiento”, pero esta fue una declaración temprana sobre el motor de la raza. También se trata de clase, y también que se ha hablado sobre el capitalismo y raza y género.

Esto fue antes del manifiesto del *Combahee River*. Así que ahora que está en una antología, se puede leer, se publica y se reimprime constantemente: *Bridge called my back* (Moraga y Anzaldúa, 1981). Pero inicialmente se envió como un boletín. Porque era de Oregón. Se publicó a través de una organización de Oregón. Ese fue el Comité de Acción contra la Violencia con Armas, que era parte del movimiento de los derechos civiles. Pero luego vino la transición a un poder negro militante más radical, pero muchas de esas personas dejaron esa organización y la orientación más

radical y algunas de las mujeres activistas, que se quedaron en las organizaciones de derechos civiles, porque son las que hacen la tarea diaria y tienen capacidad organizativa para permitir que un hombre sea portavoz nacional e internacional. Así que son vistos como el líder, por lo que el liderazgo siempre fue colaborativo. Y las mujeres estaban principalmente entre bastidores, pero fueron fundamentales para producir y manchar la capacidad organizativa de estos movimientos. Luego la siguiente etapa fue que formaron sus propios movimientos donde podían decir que nos estábamos enfocando en la cuestión de la mujer, en la organización que aquí se descuida en el movimiento de mujeres, como Diría que muchas de estas ideas tienen un origen mucho más antiguo, porque no se hablaba de interseccionalidad, sino que se remontan al siglo XIX y encuentran a personas que daban discursos, escribían artículos y libros, algo que ahora las feministas reivindicamos como parte de nuestra historia.

Mucho antes, hablamos del siglo XIX, había personas como Frances Harper, Ana Julia Cooper y muchas otras que eran activistas e intelectuales por derecho propio. Esto no es lo que aprendí. No lo aprendí en la universidad. Aprendí algunas cosas como profesora adjunta, teniendo que enseñar y seguir aprendiendo y reflexionando, porque antes no tenía acceso a ellas. Así que me beneficié de la investigación transfeminista más reciente, de los estudios étnicos, pero también de lo que yo llamaría estudios de mujeres negras. Así que pude enseñar cosas que nadie me había enseñado; es decir, aprendí por mi cuenta, generalmente fuera del aula. Esto es algo que dije, cuando era niña, iba a la biblioteca todas las semanas y leía todo lo que caía en mis manos. Como estudiante de posgrado y miembro del profesorado, seguí leyendo; a veces podía incorporar algo a mi enseñanza, pero no conseguía mucho.

Creo que se trata de obras de la escritora creativa bell hooks, quien falleció recientemente. Su primer libro se publicó en 1983. Antes de eso, Angela Davis habló sobre su primera compilación, *Women, Race, and Class* (1981). Había varias mujeres que escribían

novelas, así que escribían y leían todo esto, incorporando formalmente conversaciones intensas con amigas y colegas sobre, en particular, esta proliferación, los movimientos negros y la producción intelectual y creativa. A lo largo del camino, aprendes más, y no tienes tiempo para leer.

Pero he estado pensando en esto, porque cuando me enteré de la muerte de bell hooks, leí muchos artículos donde la gente le hace un resumen de su vida, muchos homenajes. Estaba pensando en que leí su primer libro, la conocí. Solíamos escribirnos, y luego...Después de un tiempo, ya sabes, simplemente soñaba con su productividad, su movilidad y las instituciones donde trabajar.

Dices ¿bell hooks?

Pongo eso como ejemplo, alguien que vino de cuando ella estaba terminando sus estudios de posgrado, cuando yo estaba entrando en el mundo del profesorado, y las veces que realmente conoces gente, en veinte o treinta años, se convierten en figuras importantes, en algunos casos, celebridades, en términos de su impacto, sus nombres son escuchados por todos, y su trabajo durante el tiempo significa mucho para las personas, parte integral de su formación, como ciudadanos, como personas en el mundo, como feministas o lo que sea.

Solo en el último mes, más o menos, he estado revisando mucho de esto y viendo discursos, diferentes cosas en línea, y simplemente pensando en la vida de bell y su compromiso. Cualquiera que haya publicado cuarenta libros, sí. De diversas fuentes, desde libros infantiles, poesía, la mayoría de las compilaciones de ensayos, pero solo digo que vivió para escribir. Decidió que no iba a tener hijos ni nada por el estilo, porque sus bebés eran sus libros. Preocupada por los circuitos de contabilidad, conectando con la gente y, sin guión, simplemente hablando de una manera muy accesible y conversacional. Para reivindicar lo que hace como teoría, utiliza un enfoque narrativo para construir, pero también para traducir la teoría en términos cotidianos, a partir de las películas que vemos o algunas novelas, los escritos más populares que la gente leía y cómo pensarlos en

términos de grandes problemas que moldean nuestras vidas. Es decir, tenía un gran talento para hacer eso.

El libro que surgió de aquella conferencia de 1983 incluía mi ponencia sobre las mujeres jamaicanas en la economía informal urbana y su capacidad de acción tanto económica como política. bell estuvo presente en la conferencia. Mantuvimos el contacto durante un tiempo y volvimos a coincidir durante sus giras de conferencias. Tenía trabajos que le permitían dedicar tiempo a escribir y dar conferencias, convirtiéndose así en la intelectual pública por la que más tarde sería famosa.

En una ocasión, bell me recomendó para una conferencia que no pudo impartir. Me abrió las puertas para convertirme en oradora itinerante sobre feminismo, raza, género y política; preparando conferencias y perfeccionando charlas, que era precisamente lo que ella hacía. Más tarde, recopilaría sus charlas, artículos de revistas y escritos públicos en muchos de los libros que publicó al inicio de su carrera. No obstante, en aquel entonces, mis prioridades eran otras: conseguir un trabajo y, cuando obtuve un puesto fijo, mantenerlo mientras compaginaba la familia con la escritura académica, como antropóloga y científica social, al demostrar mi capacidad para formular argumentos basados en evidencia y afirmaciones de verdad. Pero solía soñar despierta con dónde habría terminado si hubiera aceptado la invitación que bell me había recomendado. Los libros de bell eran sus hijos; los míos, los tres que crié como madre y esposa feminista, luchando por mantener el equilibrio mientras hacía malabares con tantas cosas a la vez.

Esta es también alguien que deberías considerar. Y sé que muchos de sus libros son populares, así que no tiene citas, pero lo que hace es encontrar una manera de nombrar “tu nombre”. Para reconocer que ha leído algo o le envié un artículo una vez que le encantó. Nunca supe de ella. Estaba comiendo un libro en donde vi mi nombre entre la lista de personas que ella estaba escuchando como personas que hacen un trabajo importante a contracorriente. Y mi artículo era a contracorriente, así que sabía que estaba aludiendo a

eso, además me nombró entre otras personas importantes. Algunos me dijeron “Me encontré con tu nombre y bell hooks”. La mayoría de la gente solo ve, a menos que y habrá un par de nombres que reconozcan que es totalmente incorrecto, pero para los estudiantes que la estaban leyendo y luego verán que su profesor fue reconocer de repente que tenías lo que llamaos crédito callejero, credibilidad más allá de la academia hace que te dé legitimidad dentro de la academia. Y la gente quiere tomar tus cursos porque se dan cuenta de que estás conversando con una persona de renombre intelectual y podemos leer y comprender lo que escribe. Ese no es el caso de todas las demás lecturas asignadas.

¿Quiénes fueron las personas que te influyeron?

Las personas que me influyeron, pero las brechas de género en lo que me transmitieron y me permitieron comprender al menos dos cosas que considero muy importantes. En particular, la escala de género y el enfoque feminista. Creo que sería muy útil ver con quién interactué en mi sitio web. Tengo algunos recursos que quizás tengas. Los compartiré contigo.

¿Prefieres que me quede con esos materiales? ¿O prefieres dejar otra pregunta?

No, necesito escuchar lo que preguntas ahora. Te los enviaré y pueden complementarlo. Tú decides. Pueden ser muy importantes, y luego decides. He estado pensando en una especie de genealogías intelectuales que me influyeron y he abordado esa cuestión de muchas maneras diferentes. Incluyendo una imagen gráfica de una diapositiva que siempre muestro. Es un ejemplo de todas esas diversas influencias de personas de diferentes generaciones. No es una genealogía lineal ni un árbol genealógico, sino personas de diferentes generaciones y de diferentes partes del mundo. Así que lo armé en parte para mostrar su valor, porque cuando lo muestro y digo “esta es mi genealogía intelectual”, que se remonta al siglo XIX, muchos del público lo sabrán, aunque muchos no lo sepan, quizás la

mayoría de las personas lo son porque no son personas con las que hayan estado expuestos al estudiar antropología o sociología, ya sea en la licenciatura o en el posgrado.

Tuve que descolonizar las historias intelectuales, así que he incluido... canonicé la historia intelectual. Así que puedo compartir eso e incluso identificar a las personas, si no lo saben. A algunas de estas personas las conocía, pero a muchas de ellas solo las he conocido leyendo sus textos, al menos sus obras generativas. Eso me formó como intelectual. Así que ese es el punto para mostrar la base, porque no es masculino ni blanco. Los teóricos no son todos franceses o francófonos...

En América Latina, cuando enseñamos antropología feminista, a veces recurrimos a la corriente principal (Louise Lamphere, Michelle Rosaldo, Sherry Ortner). Como trabajo genealogías de antropología feminista en Chiapas y Centroamérica, quiero incluir otras referencias, y tu trabajo es muy importante para mí.

Sí.

Muchas gracias por todas estas historias. Me gustaría hablar más sobre los vínculos entre tu trabajo y América Latina, pero quizá ya es tarde y quieres cenar. ¿Podrías darme otra fecha en una o dos semanas? Quisiera continuar esta conversación; es increíble y tengo más que compartir del contexto de Centroamérica, Chiapas... ya he escrito algo, pero es un poco tarde.

[...continuará]

Ilustración 9. María Eugenia Bozzoli en el Depto. de Antropología de la Universidad de Costa Rica



María Eugenia Bozzoli

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

María Eugenia Bozzoli: tejer la antropología desde Costa Rica

Introducción

María Eugenia Bozzoli es una de las antropólogas más reconocidas en Costa Rica en la época de las pioneras en antropología. Conocí su trabajo a través del libro de la Red Centroamericana de Antropología, pero llegué a ella gracias al apoyo de Jairol Nuñez Moya, antropólogo, psicólogo y amigo, quien me facilitó su correo electrónico, y quien hizo posible que yo fuera a la Universidad de Costa Rica a dar una charla al *III Congreso Universitario de Estudios Humanísticos, Arte, Cultura, Ciencia y Pensamiento: Mujeres de/en México*¹⁴, *Centroamérica y el Caribe*, en la Escuela de Estudios Generales, lo que facilitó el encuentro físico y personal con María Eugenia Bozzoli.

María Eugenia Bozzoli y yo nos encontramos por primera vez en un restaurante cercano a la Universidad de Costa Rica para tener una charla informal antes de la entrevista, momento que me permitió tejer una relación de confianza y empatía con su valioso trabajo como una mujer transgresora de su tiempo. Posteriormente, nos

¹⁴ Al congreso también fue invitada Mary Goldsmith, antropóloga feminista, mentora y amiga, con quien pasamos unos días memorables conociendo la sede de la UCR en San José. También visitamos la Sede del Sur, de la UCR, ubicada en Golfito, al frente del Golfo Dulce, cerca de la frontera con Panamá. El recinto ocupa las antiguas instalaciones restauradas de la United Fruit Company, cuatro hectáreas que sobre lo que fue el enclave bananero. También visitamos una comunidad llamada Boruca, del pueblo indígena Boruca o Bruncaj, uno de los ocho grupos que actualmente existen en el país.

encontramos en la Escuela de Antropología y Sociología de la Universidad de Costa Rica para realizar la entrevista de manera formal el 26 de febrero del 2020. Unos días después llegó la pandemia del Covid-19 e intercambiamos un email en el que me hizo saber de la difícil y temible situación que se vivía en Costa Rica debido al virus: *“debo estar en mi casa, salir lo mínimo. La Universidad prácticamente cerró, los cursos son ahora virtuales, se suspendió todo. Les deseo a ustedes los mexicanos lo mejor, como al resto del mundo. La situación va a estar difícil en el presente año”*. A lo largo de los años María Eugenia y yo nos mantuvimos en contacto a través de correo electrónico para ponernos al día sobre los acontecimientos de nuestras universidades y países.

Así esta entrevista forma parte del trabajo de recuperación de vida y obra de una antropóloga que ha contribuido de manera decisiva a la formación de la antropología en Centroamérica. Conversar con Bozzoli implicó acercarse no solo a una trayectoria académica excepcional, sino también a una memoria viva de la institucionalización de las ciencias sociales en Costa Rica y de las redes regionales que, desde hace décadas, enlazan universidades, proyectos y generaciones de investigadoras e investigadores a través de Centroamérica y el sur de México. Desde el inicio, la entrevista se sitúa en ese cruce entre biografía e historia intelectual y de una vida, marcada por desplazamientos tempranos entre San Marcos de Tarrazú, San José y San Isidro del General. María Eugenia Bozzoli explica cómo se convierte, con el tiempo, en una antropóloga capaz de leer procesos nacionales como la expansión del Valle Central hacia la zona sur, los conflictos por la tierra y las transformaciones de la institucionalidad pública después de 1948.

El relato de Bozzoli entrelaza memoria personal y contexto político con una claridad que permite comprender cómo la experiencia de la guerra civil costarricense, vivida desde la incertidumbre, el miedo y la distancia, dejó huellas duraderas en su sensibilidad social, al tiempo que abrió un ciclo de reformas: la abolición del ejército, el nacimiento del Estado de bienestar y la conquista del voto femenino

en 1949. En ese marco, su paso por el Colegio de Señoritas aparece como un espacio formativo central: no solo por la calidad educativa y el círculo de maestras y compañeras que la acompañó durante décadas, sino porque en ese ámbito se perfila su inclinación hacia las humanidades y las ciencias sociales, antes de partir becada a Estados Unidos. La entrevista reconstruye con detalle el proceso, poco lineal, por el que, al mismo tiempo que la psicología, descubre la antropología como un campo total y decide convertirla en su eje. Ese viraje, acompañado de tensiones familiares cuestionadoras de la antropología, anticipa una de las claves del capítulo: la apuesta por construir condiciones institucionales donde antes no existían.

Uno de los aportes más valiosos de esta conversación es que recupera, desde dentro, los hilos que conectan formación, redes académicas y creación de programas. Bozzoli sitúa su experiencia en la Universidad de Kansas, sus lecturas fundacionales (Boas, Kroeber, Mead, Benedict, Linton; las disputas con el evolucionismo; la influencia británica), y explica por qué Kansas se volvió un nodo relevante para Costa Rica a través de vínculos con museos, convenios y becas que terminaron alimentando, años después, la consolidación de la docencia antropológica en la UCR.

En ese recorrido aparece también Doris Stone y el papel del Museo Nacional como plataforma temprana de investigación y articulación institucional, así como la figura de Carlos Aguilar Piedra y el trabajo conjunto que permitió abrir cátedras y, posteriormente, dar forma al bachillerato y a las estructuras que derivarían, con el tiempo, en escuelas separadas de antropología, sociología y psicología. Lejos de presentarse como una historia “lineal” de logros, Bozzoli narra la trama concreta de decisiones, conflictos, alianzas, financiamientos y reformas que sostienen cualquier proceso de institucionalización.

La entrevista abre además un plano imprescindible para una genealogía de mujeres en la antropología: el trabajo de campo como experiencia de larga duración, ética relacional y aprendizaje lento. Bozzoli narra su vínculo con comunidades bribris, el papel de los informantes lingüísticos, Arsenio y Feliciano Elizondo, y la manera en

que construyó confianza, hospedaje, conversaciones y archivos de historias sobre cosmovisión, nacimiento y muerte. Al mismo tiempo, deja ver su sorpresa al comprobar la vigencia del sistema de clanes y su insistencia en recorrer “todas” las localidades indígenas del país para contradecir el sentido común urbano que negaba su existencia. Esa dimensión, que combina investigación, docencia, acción social y compromiso sostenido, permite leer su trayectoria como parte de un feminismo práctico y cotidiano, aunque ella misma no lo enuncie en esos términos: una forma de estar en la academia sin separarla de la responsabilidad pública, del trabajo comunitario y de la formación de nuevas generaciones.

Finalmente, esta conversación aporta una mirada situada sobre las diferencias regionales en la historia de la antropología centroamericana. Bozzoli contrasta el impacto de los conflictos armados en Guatemala, El Salvador o Nicaragua, donde la violencia política alcanzó a estudiantes y profesores, con el caso costarricense, marcado por la paz posterior a 1948, la ausencia de ejército, el refugio de intelectuales exiliados y la presencia de organismos regionales como el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA). Aun así, no presenta a Costa Rica como una excepción “pura”: reconoce cómo las guerras vecinas afectaron economías, imaginarios y militancias estudiantiles, y cómo la universidad fue un espacio atravesado por debates marxistas y deseos de transformación. En ese sentido, el capítulo que sigue invita a leer la vida de María Eugenia Bozzoli como una puerta de entrada a varias historias simultáneas: la historia de una mujer que abrió camino en un campo todavía incipiente; la historia de una disciplina que se inventa institucionalmente; y la historia de una región donde el conocimiento social se construye entre la memoria política, las redes transnacionales, las luchas por territorio y la persistencia de pueblos indígenas que desmienten, una y otra vez, los relatos de inexistencia.

Orígenes familiares, infancia y primeras experiencias sociales

Nos encontramos en la Escuela de Antropología y Sociología, uno de los espacios fundamos por María Eugenia en la Universidad de Costa Rica en San José. A través de la creación de cátedras y del trabajo conjunto con otros profesores y profesoras, este espacio se fue consolidando con el paso de los años. Muchas gracias por tu tiempo María Eugenia.

Muchas gracias por pensar que yo puedo dar esta entrevista y servir para los fines para los que la van a utilizar en la Universidad de Chiapas. Para mí, Chiapas trae muy buenos recuerdos porque nosotros tenemos una red centroamericana, se llama así, pero obviamente ahí están las universidades de Chiapas y otras del sur de México. Y por ese programa que creó muchos contactos entre nosotros, yo he estado allá por lo menos tres veces en San Cristóbal de las Casas. Entonces me da mucho gusto poder conversar ahora con otra persona que viene de una universidad de Chiapas.

Familia, movilidad y el telón político del país

Justamente a través de uno de los libros publicados por la Red Centroamericana fue como llegué a tu trabajo. También gracias a la colaboración de Jairol Núñez Moya, de la Escuela de Estudios Generales de la UCR. Gracias a estas redes comprendí no solo la importancia de tu trabajo etnográfico, sino también tu contribución a la recuperación de la historia de la antropología en Costa Rica, así como tus trabajos con Margarita Bolaños. Me gustaría comenzar preguntándote: ¿dónde naciste y en qué fecha?

Nací en 1935, así que este año cumplía 85 años (2020). Nací en un pueblo del Valle Central, cerca de San Marcos de Tarrazú. Cuando tenía siete u ocho años nos fuimos a vivir a San José. Mi papá era josefino y mi mamá era marqueña, así que la familia se movía entre esos lugares. Después vivimos en San José dos años y luego fuimos San Isidro

del General. Cuando yo debía entrar al colegio, en ese momento alrededor de 1948, no había colegio allí en San Isidro, así que regresé a San José para estudiar. Luego fui a Estados Unidos, y cuando regresé ya estaba casada [risas], así que volví a vivir en San José con mi esposo. Esa es un poco la parte personal y familiar.

Cuéntanos ¿Cómo fue tu infancia? ¿Quiénes eran tus padres?

Yo pienso que ese movimiento que hicimos de un lugar a otro durante mi niñez fue, en muchos sentidos, favorable, aunque a veces también fue duro. San Marcos, en aquel tiempo, era un lugar muy pequeñito, y nosotros vivíamos muy cerca de la plaza, de la escuela y de la iglesia. Cuando nos vinimos a San José, durante mucho tiempo conservé en la memoria cada lugar, cada rincón, quién vivía en cada casa y quiénes eran, precisamente porque se trataba de un pueblo pequeño.

Conforme fui creciendo, recordaba a la gente que veía en la iglesia, en la escuela y en la plaza. Era una vida muy familiar, en la que no había grandes peligros. Uno jugaba al frente de la casa y también en los terrenos que quedaban detrás, donde había cafetales, platanales, potreros con vacas; de todo había un poco detrás de las casas, siempre muy cerca del centro. Esa primera etapa fue muy tranquila, profundamente familiar, una vida de vecindad en la que se sabía exactamente quiénes eran todas las personas que vivían ahí.

Entré a la escuela en San Marcos, donde cursé primero y segundo grado; luego, en San José, hice tercero y cuarto en la escuela Ricardo Jiménez, y finalmente cursé quinto y sexto grado en San Isidro del General. San Isidro era muy diferente de San Marcos. Cuando llegamos allá, en 1945, la carretera Interamericana aún no estaba abierta al público. Nosotros llegamos unos meses antes y tuvimos que viajar en avión, porque no había otra manera práctica de hacerlo. Por tierra se podía llegar, pero era muy difícil, a caballo, sin una ruta carretera establecida.

La carretera Interamericana se inauguró unos meses después de que nos establecimos en San Isidro, y ahí tuve la oportunidad de

observar algo que más tarde retomé en mis estudios. Publiqué un trabajo sobre la expansión del Valle Central hacia las periferias campesinas, y pude ilustrar ese proceso con lo que había presenciado en la zona sur. En el momento en que fue posible conectar el Valle Central con el sur del país mediante esa carretera, se produjo una migración masiva. Llegó muchísima gente del Valle Central, mucha de ella proveniente de San Marcos, incluso algunos parientes nuestros de Santa María de Dota.

Las personas llegaban con carretas y bueyes, transportadas en camiones de carga. Eran cantidades impresionantes: toda la semana pasaban y pasaban personas que venían a ocupar tierras en el sur del país. Este proceso tuvo consecuencias muy fuertes para los pueblos indígenas, pues ahí comenzaron los problemas de despojo de tierras. Hubo incluso asesinatos de líderes indígenas. Esa expansión del Valle Central hacia las periferias afectó profundamente a quienes vivían tradicionalmente en esas tierras. Eran también campesinos, pero con formas de vida distintas a las del Valle Central, donde empezaron a formarse pueblos y asentamientos por todo el país.

¿A qué se dedicaba tu familia?

Mi papá era mecánico y tenía un taller mecánico, también fabricaba carretas y herró bestias; trabajó con maquinaria agrícola, lo cual era muy necesario en esos tiempos para el campesinado y su clientela. Ellos eran gentes que tenían fincas de café, ganadería y lo que se producía aquí era la agricultura. El taller también tenía esa vertiente, lo apreciaban mucho los campesinos por las carretas que hacía, pero aquí en San José siempre trabajo en mecánica antes de irse para el sur. En los años treinta, alrededor de 1929 o 1930, con la fuerte recesión económica que se vivió en el país, la situación fue muy dura. Creo que en 1931 se fue a San Marcos; luego regresó, y en medio de esa crisis logró ubicarse allá y le fue bien. Él tuvo que migrar por motivo de la caída de los mercados en los treinta. Creo que él se fue a San Marcos en 1931. Esa recesión económica que hubo fue terrible y él se ubicó allá y le fue bien.

Más tarde nos tuvimos que ir de San Isidro, en parte porque él tenía problemas de salud relacionados con los climas fríos. Los médicos le recomendaban vivir en un lugar más cálido, y esa fue la razón principal para mudarnos a esa zona. Como ya te conté, San Isidro también era campo, pero con características distintas: era un pueblo con mayor comunicación con el resto del país y con la zona de Panamá.

Ya no era tan fácil conocer a toda la gente del lugar. Los años habían pasado, el país se estaba urbanizando y las carreteras tuvieron un papel fundamental en ese proceso. Sin duda, se trataba de un proceso distinto, y te hablo de ello desde una perspectiva de las ciencias sociales. De hecho, he trabajado este tema en varios artículos y siempre aproveché esa experiencia personal para reflexionar y escribir sobre esos cambios.

Mi mamá era ama de casa. Solo cursó la primaria, ella se casó, pero tanto ella como mi papá eran muy lectores y valoraban mucho la educación. Siempre nos impulsaron a estudiar a todos los hijos. Éramos seis, y todos estudiamos. A mi me tocó estudiar en el Colegio de Señoritas. Cuando llegó mi otra hermana, a ella le tocó estudiar en el Liceo Heredia.

¿Cuántos hijos tuvieron tus papás?

Éramos seis, todos estudiamos en colegio. En San Isidro no había colegio cuando yo salí de la primaria, entonces vine al colegio de señoritas y después vino mi hermana, aunque ella no se acostumbró al colegio de señoritas y se fue a estudiar en el Liceo de Heredia, en Heredia.

¿Y el apellido Bozzoli?

Lo heredamos de mi abuelo. No recuerdo con exactitud la fecha, pero sí se conmemora ese momento en que llegaron personas en barcos provenientes del norte de Italia. En uno de esos barcos venía mi

abuelo, acompañado de un tío, que era su hermano. Ese tío falleció poco después.

Mi abuelo se casó aquí en Costa Rica y formó una familia; mi abuela era costarricense. Al principio trabajaron en el ferrocarril y luego se establecieron en San José. Fue allí donde nació mi padre, ya que mi abuelo se casó con una mujer de San José.

¿Cómo fue la etapa de cuando llegaste a la escuela de señoritas?

Yo residía con familias amigas en San José, teníamos varias amistades y estuve con dos familias, una los primeros dos-tres años y después una familia más. Me comunicaba mucho con mi familia, mi papá veía a verme todos los domingos y les traía, a las familias con las que me quedaba, carne de allá y cosas que eran difíciles conseguir en San José. Siempre venía con comida mi papá, me acuerdo.

¿Cuándo años tenías?

Yo salí del sexto grado a los 12 años. Empecé el primer año poco antes de cumplir los 13 y terminé el colegio a los 17. Durante todo ese tiempo estuve viviendo con una de las dos familias amigas de nosotros. Fue una vida completamente familiar: siempre me trataron muy bien, como a un miembro más de la familia, y así pude continuar mis estudios.

¿Cuál era el contexto político?

Era un tiempo relativamente tranquilo en apariencia en el sentido de que cuando yo entré al colegio de señoritas ya se había firmado el convenio entre tres famosos líderes costarricenses: el líder del Partido Comunista, Manuel Mora; monseñor Víctor Manuel Sanabria, que era el arzobispo de Costa Rica; y el líder de la Revolución, don José Figueres, quien fue dos veces presidente del país. Resulta que mi vida colegial empezó con esa revolución, aunque la parte armada solo duro dos meses.

La política se había puesto muy difícil en los años cuarenta. Un recuerdo que tengo de San Marcos son las enemistades que había

entre la gente por razones políticas. El presidente era Don Teodoro Picado¹⁵, antes estuvo Rafael Ángel Calderón¹⁶, que eran de una misma línea de pensamiento en la parte gubernamental pues se identificaban con la democracia cristiana. El doctor Calderón Guardia había estudiado en Bélgica y de allá trajo esa ideología política, pero se le acusó a su gobierno de quererse mantener en el poder y de no respetar elecciones. El otro bando de Don León Cortes y Don José Figueres estaba muy en contra y había mayoría en el país en contra del gobierno. Entonces se hizo una elección, la cual se consideraba que era fraudulenta y Don José Figueres hizo la revolución, la parte armada.

Todo esto ocurrió justamente en el momento en que yo iba a empezar el colegio y recuerdo que mi mamá se alistó para venir a instalarme con esta familia con quienes iba a residir en San José, comprarme el uniforme y los útiles. Yo entraba al colegio a principios de marzo. Nos vinimos un lunes en la mañana y en la noche en San Isidro, de donde veníamos, sin que nadie supiera nada ya estaban listos para empezar la lucha armada. Esa noche de principio de marzo, como 6 de marzo, tomaron la jefatura política y la radio del campo de aterrizaje. Allá aterrizaban tres aviones al día y tomaron todas las comunicaciones con San José y la otra oficina que había de teléfono por radio, todo eso se hizo esa noche. Nosotras ya estábamos en San José y no sabíamos que había empezado una revolución en San Isidro. No teníamos ni la menor idea.

Fue una sorpresa para la gente del lugar, o sea, la gente había ido al cine (no había mucha diversión ahí), así que todos los muchachos y la gente iban al cine y entraron a la tanda de las siete y cuando salieron a las nueve [risas], ya San Isidro estaba en la revolución y nadie se había dado cuenta. Obviamente el grupo pequeño que hizo eso de tomar la jefatura política, las radios y todas las comunicaciones pues si sabían, pero la gente no sabía que ya había empezado la

¹⁵ Presidente de Costa Rica de 1944 a 1948.

¹⁶ Presidente de Costa Rica de 1940 a 1944.

revolución hasta cuando salió del cine [risas]. Nosotros aquí en San José menos.

El martes fuimos a una tienda a donde íbamos a menudo, todavía existe allá en el centro de San José se llama tienda “La Gloria”, porque mi mamá me iba a comprar ahí el uniforme del colegio [risas]. Era como el medio día y una amiga que trabajaba ahí, de una familia muy conocida de nosotros, nos dice: “No se puede pasar para San Isidro el general, están cerradas todas las comunicaciones”. El gobierno cuando se dio cuenta que algo raro pasaba con los aviones, esa es una historia especial, porque los aviones fueron llegando (a San Isidro) y los dejaron ahí, los revolucionarios no permitieron que los aviones regresaran a San José y así el gobierno se dio cuenta de que algo pasaba. Entonces mandó una patrulla por la carretera y como Don Pepe Figueres que estaba a lo largo en la lucha que era por esa carretera interamericana para el sur, los atajaron, también hubo disparos y alguien salió herido. Cerca de Cartago, hubo un encuentro y todo eso para mediodía del martes ya se sabía, que no se podía pasar y que la gente había enviado el gobierno, la patrulla militar, y que había ido por tierra, había sido detenida y que estaban algunos heridos y que no se podía volar a San Isidro.

Mi mamá se puso ¡viera, usted! [expresión de preocupación]. Nos vinimos para la casa y se encerró en el baño y empezó a llorar y llorar y no había manera de calmarla porque obviamente allá en San Isidro había quedado mi papá con mis hermanos [risas]. El cuento es que quedamos dos meses sin conectarnos, todo lo que duró la revolución hasta que estos tres señores, de los que le hablé al principio, firmaron ya para terminar ese encuentro armado y decidir quién tomaba las riendas del gobierno. Inmediatamente se abrió el paso por la carretera y por las líneas aéreas y nos pudimos comunicar el mismo día que firmaron eso. En la tarde vino un autobús desde San Isidro y ahí venía mi papá para llevarnos de nuevo a San Isidro donde había habido, por lo menos, dos batallas importantes en esos dos meses.

Lo siguiente fue reinstalar el gobierno, hacer la paz y fin. Se impuso el partido que ganó la revolución que se llama Liberación Nacional, de ideología socialdemócrata. Siempre cooperaron ambos partidos, pero este ha dirigido más la ideología y el desarrollo del país por más que siempre ha habido varios partidos y siguió siendo un partido muy grande hasta el día de hoy. Es responsable de la creación de muchas instituciones.

Se cambió todo el esquema de la institucionalidad pública en contraste con lo que había hasta 1946 y 1947, antes de esa revolución. Si hubo un cambio pues si se trabajó por la paz y desde entonces no ha habido ningún encuentro en que por la parte política medien las armas. Hubo algo en 1955. Un grupo trató de tomar otra vez el cuartel que estaba ahí, donde ahora está el Museo Nacional, pero eso no paso de un problema dentro del cuartel y alrededor, ya no se involucró tanto la población como sí se había involucrado en el 48 cuando se habían cerrado vías para un lado y para el otro. Hubo encuentros de batalla en el 55, fue más que nada un encuentro con los guardias. Yo diría que todo este tiempo se ha tenido paz hasta el presente y de ahí lo que caracteriza mi niñez y juventud, llegar a mi temprana vida adulta fue en paz salvo por ese momento que es muy preciso y es el que coincidió con mi entrada al colegio.

¿Y esos dos meses que pasaron en San José?

Yo los pase con mi mamá y con esa familia con quien me iba a quedar, su casa está entre la Y Griega y San Francisco de Dos Ríos¹⁷, ahí en la carretera. Ahí era sufrir con mi mamá porque no sabíamos nada y la radio se ponía y daban unas noticias muy exageradas. Ahí si hubo noticias falsas, *fake news* [risas]. Siempre se escuchaban balaceras y de vez en cuando había un muerto que lo traían del frente y era un problema, las familias estaban muy divididas por la razón política.

¹⁷ La Y Griega es una zona de alto tránsito en San José, Costa Rica, localizada en la intersección que conecta la Circunvalación con la carretera hacia Desamparados y San Francisco de Dos Ríos.

No eran dos meses para estar felices, estábamos deseando que se acabara eso.

¿Crees que había algún miedo que ustedes sintieran particular por el hecho de ser mujeres en esa época?

Por el hecho de ser mujeres sí, porque es conocido que en batallas los soldados violan. Van de un lugar a otro y donde ganan o donde se hospedan, o que se yo, violan mujeres. La mujer participó mucho en esa campaña. La gente va haciendo de la política algo emocional y se temía que el gobierno insistiera en no hacer una elección libre y sin fraude.

Hubo algunas experiencias de mujeres organizadas en esa parte política previa a la revolución. Hay una actividad famosa de mujeres que desfilaron a la casa presidencial y fueron muchas, pero les empezaron a disparar y aunque no mataron a nadie ni hirieron, si deshicieron el norme grupo que había desfilado por San José hacia la casa presidencial que en ese tiempo estaba al frente de Parque Nacional, era otro lugar, hoy día en ese lugar está el Tribunal Supremo de Elecciones. Ellas sí intervinieron y después de la revolución, incluso se narra que se expulsó alguna gente del país porque eran del partido comunista. Ese es el caso de una famosa escritora nuestra que se llama Carmen Lyra y a ella la expulsaron.

México, por cierto, era un lugar a donde se iba la gente expulsada por razones políticas. Esa es una historia que está por ahí en artículos: el caso de Carmen Lyra. Había otra señora famosa, que se me va el nombre, que era de allí, de los Hatillos (San José), que también la expulsaron, lástima que ya estoy un poco mayor y ya no tengo tanta memoria para los nombres.

Por supuesto que las que habían dirigido a esas mujeres que desfilaron al Parque Nacional toman preminencia política después de la revolución porque aquí las mujeres no votaban, pero siempre se preocuparon, siempre fueron politiqueras. A mí mi suegra y mi mamá me contaban de elecciones anteriores y eran los hombres los que votaban, pero yo pienso que las mujeres tenían mucha influencia, ellas

eran las que hacían los sándwiches. Ese era su papel, dar comida en las reuniones, pero ellas sabían a quien le daban de comer y a quien no les daban de comer [risas], eran ellas las que decidían, no era tan fácil ser político en ese tiempo si la esposa no estaba de acuerdo [risas], con la visión política del esposo, esas eran historias de familias, todas las previas al 48. Ya cuando gana Don José Figueres y viene lo que llaman la segunda república y el grupo que ganó las batallas de esa revolución gobierna, entonces ahí se le da el voto a la mujer por primera vez, en 1949. Ese es uno de los cambios importantes que hubo después de esa revolución.

Cuando estabas en el colegio todos esos cambios a nivel de la participación política de las mujeres ¿cómo los pensabas?

Si, ya era más de derecho, pero era una continuidad. Las mujeres aquí han sido importantes en la política durante toda la república, aunque no votaran. Una señora, no te puedo dar nombres ni fechas porque eso se me hace difícil sin un repaso previo, pero es una mujer la que diseña la bandera, Doña Pacífica Fernández. Ella es la que estudia cómo es la bandera francesa que influyó en los colores de la bandera que nosotros tenemos y es benemérita de la patria. De alguna manera, siempre estuvieron en la construcción de la república las mujeres, en el papel de esposas y después educadoras. Cuando fue posible que se educara a la mujer, después de 1887, traen para dirigir ese colegio precisamente a una mujer, la traen de Inglaterra, de apellido Le Cappellain.

¿Era difícil entrar a esa escuela?

No era difícil, era un colegio público. Como no había muchos colegios en el país, ahí nos reuníamos gente de todo el país hasta después viene la expansión de colegios de enseñanza media, los centros de provincia eran los que tenían los colegios de enseñanza media y esos colegios venían justo de finales del siglo XIX y siempre estuvieron abiertos a las mujeres. Había separación a veces en los colegios, unos

para mujeres y otros para varones, pero en este país siempre que se abrieron escuelas fueron tanto para mujeres como para varones.

Del Colegio de Señoritas a la antropología: formación, lecturas y redes

María Eugenia, me contabas en relación con el momento en que entraste al colegio, lo bueno que eran esos colegios, la calidad en la educación en esa época, ¿cómo fue que te interesaste por la antropología?

En realidad, en el colegio, pues más o menos, saqué bien las notas en las ciencias biológicas y las físicas, pero siempre mis inquietudes iban más por el castellano, por historia y geografía, por el área de ciencias sociales y humanidades más que la parte de las ciencias básicas. Eso si lo tenía claro, hice bien todas las materias, la química, la física, la biología en todos los años. Cuando entre a la universidad yo quería entrar a la Escuela de Filosofía y Letras, yo ya había pensado que me iba a ir por ahí.

Mientras estaba en el colegio yo también llevaba clases de francés e inglés extra en escuelas privadas que había en San José, eran centros culturales. Había un centro cultural de Francia al que iba a clases de francés y el otro era el Centro Cultural Costarricense Norteamericano, ahí iba a clases de inglés. Cuando estaba en quinto año ofrecieron becas, había que hacer la solicitud y las profesoras que tenía en el colegio de señoritas me animaron a hacer la solicitud, me dieron carta de recomendación y entonces yo escribí, en los cuestionarios que llené, que lo que quería estudiar era psicología. Me llevaba muy bien con la profesora de psicología que tenía en el colegio de señoritas que era la Lic. Georgina Ibarra. Escribí que podía ir a estudiar psicología en el extranjero y así llené mis papeles.

Cuando ya recibo la beca yo estaba matriculada en la UCR (Universidad de Costa Rica) en el primer semestre, en 1953, en la Escuela de Filosofía y Letras, pero no terminé el año porque ya tenía la beca y me tenía que ir en agosto a Estados Unidos para estar un mes allá

de entrenamiento previo que nos daban a los extranjeros antes de iniciar las clases en septiembre.

Entre a psicología el primer año. El esquema de estudios era llevar una materia principal que uno sigue y llevar las demás que son generales. Todo ese bachillerato es de enseñanza general en realidad, ese era el bachillerato en artes y hay bachillerato en ciencias que tiene un poco más de énfasis en esas ciencias básicas, pero yo iba por el de arte porque era el que tenía todas las ciencias sociales que eran las que me atraían, el mismo inglés y el área de literatura. Entonces me matriculé en tres materias que llevaban en el primer semestre allí, estaban la sociología, la antropología y la psicología general.

Antropología en ese tiempo aquí no había, no se sabía que era una carrera antes de irme, si una entendía algo por antropología, entendía antropología biológica, cuando yo estaba en el colegio, la parte social una no la asociaba con el termino antropología. Llevé la antropología y era de todo, era la parte biología, lingüística, arqueológica y la social, todo estaba en el curso general y me entusiasmé con antropología. Al terminar el primer semestre me fue bien en esos cursos, yo seguí llevando cursos de psicología y sociología, pero ya me fui concentrando como materia principal en los cursos de la antropología. Cuando terminé el bachillerato allá en Kansas me quedé para la maestría, pues ya estaba casada con mi esposo que era costarricense y estudiaba allí.

¿Cómo se llamaba tu esposo?

Álvaro Wille Trejo. Álvaro se había ido en el 49, ya había hecho su bachillerato y nos casamos estaba en la maestría. Yo entré a la maestría mientras el terminó sus estudios que iban a llegar hasta el doctorado. En el año 1958, yo terminé mi maestría, pero a mi esposo le faltaba un año más para terminar con su doctorado, porque fueron 10 años, el

empezó en el 49. Yo me quedé ese año y llevé un curso predoctoral allá, por las exigencias de la visa. Tenía que estar matriculada.

Fui la primera persona en sacar una maestría en antropología en la Universidad de Kansas porque ahí el programa era joven, como luego lo fue aquí al llegar y trabajar acá y nosotros empezar a formar una carrera. Eso fue en los sesenta y setenta, que formamos la carrera y ya vinimos varias personas con entrenamiento suficiente dentro de cada una de esas cuatro áreas principales en la antropología como para pensar en un bachillerato.

¿Y tu familia te apoyó cuando decidiste estudiar antropología?

Ellos obviamente me apoyaban y como ya estaba casada no se preocuparon tanto, pero sí objetaron, pensaron “qué era eso raro” y “de qué iba a vivir yo acá”. La idea de ellos era alguien que daba un curso en los colegios y la antropología no estaba incluida. Me decían que “eso en Costa Rica no hay, no vas a poder trabajar” y si les preocupaba.

Cuéntanos ¿quiénes eran tus compañeros y compañeras o tus profesores cuando entraste a formarte al bachillerato en Kansas?

Ahí ya tengo nublados los recuerdos. En el tema del colegio de señoritas siempre nos hemos reunido, todavía este viernes tenemos una reunión.

¿Quiénes eran tus compañeras?

Vieras que yo soy de un grupo precioso, con las compañeras que tuve, todas nos apoyamos y seguimos como hermanas hasta el día de hoy, las que quedamos porque algunas han fallecido.

En Veracruz se hizo muy famosa una de ellas, Rosalía Alvarado, porque es escritora y tiene premios de la municipalidad de Veracruz, ella sí estudio acá y sacó la licenciatura en la Universidad de Costa Rica. Entramos juntas al mismo grupo a la universidad porque estábamos por ese lado más en lo social. En la Escuela de Filosofía y Letras salían los profesores de historia y de castellano. Entonces Rosalía entró también ahí conmigo en el 53 y fuimos compañeras en

ese primer año y ella siguió en castellano, después se casó en México y se hizo famosa allá, pero mantuvo la relación con nosotras, tanto que venía a todas las reuniones que hacíamos anualmente las que estuvimos de compañeras en el colegio. Otra se fue a Argentina, se hizo médica y hasta el día de hoy ella viene a reuniones. Otra era una famosa periodista, la que se conoce con el nombre de Lidiette Brenes.

Todas fuimos tan cercanas que fuimos miembros del grupo, pero el grupo se fue haciendo más y más pequeño por fallecimientos y porque algunas salieron a vivir en otras partes fuera de San José. Todas eran muy buenas, mujeres muy interesadas en el país, en aportar algo, hicieron profesiones y se casaron muy bien [risas]. Ya estos son los años en que estamos desapareciendo, ya estamos muy mayores, pero fue un grupo muy lindo, siempre fuimos como hermanas en ese grupo que iniciamos bachillerato en el colegio de señoritas y salimos del quinto año. En las primeras reuniones de los primeros años siempre invitamos a los profesores que habíamos tenido en el colegio y todos venían a tomar café o a un almuerzo, lo que hiciéramos en la reunión, y también los profesores dejaron de asistir conforme se fueron yendo de este mundo, de manera que ese lazo con el colegio a través de todo ese grupo de compañeras tan buenas se mantuvo.

Después me constante que muchas de ellas fueron profesoras.

Las profesoras que yo tuve en el colegio fueron profesoras en la Universidad de Costa Rica como Hilda Chen Apuy, Niní Chinchilla de Mora, Mirella Hernández que fue vicerrectora, Rosita Greñas y también el maestro de música que yo tuve en el colegio, Carlos Enríquez Vargas fue muy importante en esa escuela donde estas asistieron al colegio. En estudios generales, el profesor de música y fundador del coro universitario, ese fue profesor mío en el colegio de señoritas. El profesor de matemáticas: Don Samuel Sáenz, de por si el daba matemáticas en ingeniera, aun cuando ya era profesor nuestro en el colegio de señoritas, entonces era profesor en la universidad. Angelita Garnier en castellano, también era profesora aquí. Cuando yo regresé de Estados Unidos, me contrataron aquí para antropología,

ahí me las encontré de compañeras, precisamente en las oficinas de Estudios Generales que estaban en el cuarto piso.

¿Qué crees que sea lo particular de la antropología en Costa Rica que a diferencia de otros espacios hizo que hubiera más mujeres presentes en esa época?

Al crearse la carrera se matricularon tanto varones como mujeres. Es que de por sí la Universidad de Costa Rica siempre ha tenido un poco más de matrícula femenina que masculina. Los estudios superiores en este país tienen esa característica, más mujeres se gradúan que varones.

¿Por qué crees que haya sido así?

Porque igual en las casas se impulsa. Yo pienso que como la educación ha sido importante y ha sido como una avenida de trabajo para las mujeres, muchas mujeres entraban a la escuela de educación. Ahora hay muchas escuelas de educación de universidades privadas, pero estamos hablando después de los años 40, 50 y 60 y pues prácticamente esta universidad estaba sola en el país y hasta después fue que se creó la Universidad Nacional en Heredia y la UNED (Universidad Estatal a Distancia) que es una universidad estatal a distancia. Hay otro caso con la UNED pues hay más amas de casa matriculadas, como el estudio se hace por tutoría se presta mucho para que las amas de casa se matriculen y tienen cualquier cantidad de mujeres en las distintas carreras con ese sistema. Yo pienso que la necesidad de buscar trabajo hizo que las mujeres tuviéramos que pensar en que íbamos a trabajar también.

Yo nunca viví, en mi propia familia, una idea de que el destino era casarse y que el marido la mantuviera a una. Mi mamá fue ese caso, era solo ama de casa, pero siempre nos decía que era mejor que estudiáramos y tuviéramos nuestro propio dinero, nos decía mamá “mejor es que estudien, es que ustedes también trabajen, les va mejor”. Ella nos impulsó mucho. Y creo que había mucha señora que pensaba así en esos años treinta y cuarenta, que ya veían que las mujeres

se empleaban, sobre todo, en el sistema educativo como maestras. Era típico que las escuelas lo que tenían eran maestras, muy raro maestro, casi siempre los varones que estaban en educación no eran maestros, sino que eran el director de la escuela y estaban en otras capacidades. Se asoció mucho la idea de la maestra con la educación nacional y después las otras profesiones se fueron abriendo porque desde principios de siglo ya se cuenta con mujeres en la escuela de derecho y en farmacia, farmacia ha sido una profesión muy preferida por mujeres.

Cuando llegaste a los Estados Unidos, ¿qué se estaba leyendo en esa época? ¿Cuáles eran tus referentes?

En antropología, leíamos desde Alfred Kroeber, Franz Boas que fue maestro del primer fundador de la antropología en Estados Unidos; leíamos los trabajos de él sobre los indígenas del Canadá, del círculo polar o más al noroeste de Estados Unidos. Se consideraba como fundador de una corriente que llaman “particularismo histórico” y los alumnos brillantes de él como Alfred Kroeber, que fue el primero muy brillante, y desarrolló toda una escuela antropológica en California. También leíamos a Ralph Linton, Margaret Mead y Ruth Benedict todos eran de esa escuela.

En Estados Unidos había surgido otra corriente que era un poco diferente a la de Boas porque supuestamente lo de Boas era un poco antievolucionista. No es que lo adversaran de la teoría evolutiva totalmente, pero no era su interés que eso se estudiara, sino los grupos humanos como eran en ese momento y no tanto por ideas de como habían sido en el pasado o de como habían llegado a ser lo que fueran. Pero esa otra forma de pensar se daba en otras universidades, Leslie White, por ejemplo, era una de las personas que contribuían a los estudios evolucionistas. A mí me gustaban también, yo los leía y había escuelas evolucionistas universales, el caso de Leslie White y la escuela más particularista, era de un alumno de él, Steward, de evolucionismo más limitado, igual me interesaba mucho. Después estaba la escuela de Chicago, que había sido influida por Radcliffe-Brown

de Inglaterra, que había estado allí y había inculcado las normas de cómo se practicaba la antropología social en Inglaterra. Nosotros estudiamos las dos corrientes de la antropología cultural y social pues el énfasis era diferente, una de organizaciones y la otra más en la cultura.

En Chiapas, en esa época hubo dos proyectos muy grandes, el proyecto Chicago y el proyecto Harvard por el que llegaron muchos antropólogos norteamericanos a hacer estudios antropológicos a Chiapas, ¿hubo algo parecido aquí?

No, en Costa Rica hubo pocos estudios de antropólogos. Aquí, mucho de la antropología de grupos vivientes indígenas, se asocia con la autora Doris Stone. Ella llegó al país a principios de los cuarenta, era hija del señor que había fundado la compañía bananera. Doña Doris había estudiado en Harvard y había trabajado en Luisiana, en la Universidad de Luisiana. Cuando vino empezó a estudiar los grupos indígenas tanto en Costa Rica como en el resto de Centroamérica.

Yo creo que se asociaba con los dos, con los grupos de Harvard y otros norteamericanos porque ella retomó aquí la recuperación del Museo Nacional y a ella se le atribuye haber gestionado el sitio donde ahora está el Museo Nacional que es el cuartel Bellavista, el cual durante la revolución ahí había militares, pero Don Pepe, como le decimos a José Figueres, deshizo el ejército y le entregó ese edificio al Museo Nacional. Doña Doris se asocia mucho porque ella era muy amiga de esos señores que ganaron la revolución, Don Otilio y José Figueres. Don Otilio había ganado una elección antes que no le habían reconocido y que esa fue la razón de empezar la revolución, pero entonces, pasa eso y Don Otilio sabe que iba a llegar al poder, que Don Pepe se lo iba a entregar, y se lo entrega, pero dos años después porque se reconocía que él había ganado, pero posterior a la revolución. Don Pepe se queda en lo que se llamó “la junta fundadora de la segunda república” y ahí decidieron que el cuartel Bellavista pasara a ser museo y Doña Doris está entre las personas que reciben el cuartel y que después trabaja para transformarlo en Museo.

La Universidad de Costa Rica ayudó mucho porque ese museo estaba adscrito como una parte de la universidad, entonces aquí se trabajó mucho con ella para ir reformando las estructuras internas y convertirlo ya en museo, como esta hoy día.

Doña Doris también recibía a esos antropólogos visitantes, pero aquí como eran grupos más pequeños, no era atractivo para antropólogos norteamericanos como era Guatemala y como era el sur de México en esos años. En realidad, lo que hay aquí de esos años es lo que Doña Doris dejó sobre los indígenas.

¿Tu tuviste contacto con ella?

Si, cuando yo vine en 1959 la visité en el museo para presentarme y decirle que yo tenía una maestría en antropología, entonces ella me siguió invitando. Había una asociación de amigos del museo que se reunían cada mes y le ayudaban al museo y yo iba y ella siempre estaba ahí, nos saludábamos. Ella trabajó para independizar al museo de la universidad, darle otra trayectoria y de verdad se independizó, ¡lo logró! [risas]. En eso tuvo que ver mucho la cuestión de fondos porque ella conseguía fondos, pero se los daban a cambio de que el museo no estuviera conectado con la universidad y el ministro de hacienda que había en ese tiempo prefería también separar el museo de la universidad para poder levantar el museo, porque se necesitaban esos fondos extranjeros que ella conseguía, entonces se separó.

Don Carlos Aguilar Piedra que había trabajado para el museo no se llevaba bien con Doña Doris y no quería trabajar allí, entonces en 1961 solicitamos las cátedras. Don Carlos ya no estaba trabajando con el museo, estaba en un puesto en el ministerio de educación pública dirigiendo un colegio allá en Cartago. Él había estudiado en la ENAH arqueología, era maestro en arqueología y originalmente él se fue con una beca que consiguió por estar trabajando en el museo, también fue a Kansas, hizo una pasantía antes de que yo llegara. Don Carlos y yo ganamos esas cátedras, yo la de antropología cultural y él la de arqueología en América y arqueología en Costa Rica en 1961 y

en 1962 empezamos los dos a trabajar acá en la Universidad de Costa Rica y empezamos a trabajar para fundar la carrera.

¿Por qué eligieron Kansas?

Yo trabajé con un profesor de historia en la Universidad de Kansas, el doctor Charles Stansifer, y revisamos esa historia. La relación entre Kansas y Costa Rica empieza desde 1860 cuando identificamos algún interés de un embajador de Costa Rica en Kansas, pero también se fueron dando otras relaciones con Costa Rica más académicas. Estas relaciones eran de museos norteamericanos de las ciencias biológicas. De hecho, el primer convenio que hay es con el Museo de Dyche de Historia Natural de Kansas en los cuarenta, el cual lo dirigía un señor muy famoso en estudios mamíferos, el Dr. Hall, él tenía interés en colecciones biológicas de Costa Rica para el museo y promovió ese convenio que se firmó en 1946 con el Museo Nacional y el museo estaba adscrito a la universidad y uno de los que vino a trabajar en biología cuando se hizo ese convenio conoció a Don Carlos y le consiguió la beca Rockefeller la cual le dieron, pero para estudiar en México. Es decir, partió de una relación con Kansas, aunque Don Carlos no fue a Kansas, sino que fue a México y cuando termina en México, en Kansas lo invitan otra vez, no sé si la misma gente que había participado con el aquí de la Universidad de Kansas, y el museo en las cuestiones biológicas, pero lo invitan a hacer una pasantía, que la hizo como en el 49. Al regresar él tiene problemas con Doña Doris y se va del museo [risas]. Se fue a trabajar con el ministerio de educación pública, pero entonces como él era el primer arqueólogo de Centroamérica, claro que él se graduó con otros centroamericanos allí en la ENAH, pero los otros no volvieron a sus países, pero el sí volvió a su país, entonces fue el primer arqueólogo centroamericano graduado de la ENAH profesionalmente con un título.

Entonces los dos solicitamos, yo venía recién graduada con la maestría y bancamos al departamento de historia que en ese tiempo era de la Facultad de Ciencias y Letras, él con el curso de arqueología

y yo con los sociales, la antropología cultural, y ahí hicimos yunta y empezamos a trabajar para fundar la carrera.

Trabajo de campo, carrera en la UCR y balance de una vida académica

Entonces ¿qué otras teorías, influencias, tuviste en esa época?

Yo en realidad fui una persona estudiosa, me considero así, siempre fui estudiosa en la primaria, en la secundaria e igual en la universidad. Yo leía tanto lo que se publicaba en Estados Unidos como en las escuelas europeas principalmente, pero obviamente, como antropología es algo que desde que se empieza la carrera uno tiene esa configuración sobre el planeta como un todo, entonces si aquí venía un antropólogo asiático o de América Latina, yo me interesaba en saber que había escrito y lo leía.

El profesor de arqueología que fue mi principal tutor en la Universidad de Kansas, Carlyle Smith, era muy amigo de México. Entonces yo fui una vez a México con él y la esposa, a un congreso y ahí me presento a arqueólogos mexicanos y gente de México que eran amigos de él. Él siempre en las clases nos explicó sobre México de manera que acá, yo no sé, pienso que tanto Carlos como yo desarrollamos esa actitud de que cualquier país que estaba produciendo algo era importante. Las bibliografías que dábamos eran variadas de EUA, de México y Argentina, principalmente por América Latina México y Argentina eran la influencias.

¿Cómo se llamaba el que te dirigió la tesis?

En la maestría fue el doctor Carlyle Smith porque yo hice la tesis sobre un sitio arqueológico de Kansas. El doctorado, que ya fue 14 años después en Georgia, la tesis mía es sobre los indígenas *bribbis*, sobre el nacimiento y la muerte, pero enfocado desde la cosmovisión, lo que estaba en historias. Cuando me fui para Georgia en el 72-73 llevé como sesenta historias que había recolectado de la cosmovisión

bribri y eso lo junté con lo que había hecho Doña Doris Stone y Henry Pittier. Yo algo sabía de unos viajecitos que había hecho de la parte ritual del nacimiento y muerte y por eso yo tomé ese tema.

¿Cómo fue ese trabajo de campo que hiciste con los pueblos bribri?

Empecé en Salitre, que lamentablemente está en problemas y por eso estoy en un proyecto aquí que está estudiando el problema de la conflictividad en Salitre, estoy adscrita a ese proyecto. Empecé en Salitre porque yo había trabajado aquí en la universidad con una persona que estaba como informante lingüista, Arsenio Elizondo, que trabajaba con el doctor Jack Wilson que era lingüista acá en esta universidad y había empezado a recoger datos sobre Salitre porque Arsenio era de allá. Después fui allá y conocí al hermano, Feliciano, que se vino también a trabajar con Jack Wilson porque Arsenio ya no iba a trabajar más y entonces vino el hermano y lo sustituyó, pero yo creo que yo fui la que hable allá porque cuando yo fui a Salitre la primera vez ya Arsenio había decidido que no iba a trabajar más y Jack me había dicho que le buscara un informante lingüístico y de ahí el hermano de Arsenio se apuntó y se vino conmigo. Entonces la universidad lo empleo y aquí se quedó hasta que se pensionó en la Escuela de Lingüística, no con nosotros.

Es que ya empezaron a dar las lenguas indígenas en esa escuela, entonces esas personas que eran informantes de la lengua eran empleados como asistentes de cátedra (y sigue así). Son los que ayudan a dar las clases de lengua indígena. Ahí en lingüística también colaboran con la parte de investigación de los profesores, pero en ese tiempo yo tenía la oficina a la par de la de Jack, ahí en Estudios Generales, y me quedaba muy fácil trabajar con ellos dos, aunque era la escuela de lingüística quien les pagaba. Pero ellos trabajan conmigo y yo me hice muy amiga de la familia de los dos Elizondos, entonces cuando iba yo a Salitre me hospedaba con otro hermano mayor que ellos tienen, que todavía está allí en Salitre, es una de las personas mayores de allá, Zacarías Elizondo.

Ya después llevé estudiantes a Salitre en proyectos de acción social, en trabajo comunal universitario que llaman acá, tuve yo un proyecto y eso me hacía viajar ahí un día o dos de la semana. En 1970 fui a Talamanca también, al otro lado de la cordillera, y los que me alojaron ahí fueron los padres paulinos que tenían espacio en Amubri para que yo me pudiera quedar en alguna casa, pero ya después tenían una casita para huéspedes, que la hicieron para la comunidad, la comunidad la manejaba, igual en el mismo sistema seguían yendo. Siempre llevaba colegas que querían estudiar, conocer alguna cuestión indígena, a veces un biólogo, a veces un agrónomo, a veces un lingüista, siempre llevaba algún compañero que quería estudiar algo y yo me iba familiarizando con las familias, el sistema y el idioma, el cual estudié mucho, aunque no lo hablé.

¿Cómo era tu relación con los varones, con las mujeres?

Era buena porque yo hacía amistad con familias. Iba a las casas y conocía a los hijos, y sigue siendo así hasta el día de hoy. Ellos vienen a mi casa y ellos siempre me invitan. Yo no viajo porque ya estoy muy mayor, pero nunca he dejado de tener invitaciones para volver tanto a Salitre como al lado de Talamanca.

¿Durante tu trabajo de campo alguna vez tuviste alguna dificultad, alguna barrera?

Pequeñas. Hay familias que prefieren no conversar con extraños y había que respetar eso, lo cual siempre respeté, pero casi siempre querían decirme algo y por lo menos me invitaban a dormir y yo me quedaba mucho a dormir en las casas. Yo llevaba colchón de viento y lo jalaba en el salbeque, me quedaba muy bien porque ahí había que recogerse temprano, uno no podía andar fuera después de las 4 de la tarde. Los mismos indígenas en ese tiempo no salían en la noche.

¿Por qué?

No sé. Ellos no acostumbran a salir en la noche. Es que son “trillos” y además está oscuro. El sistema de ellos es levantarse muy de madrugada, pero recogerse temprano y yo los seguía. Entonces

haciendo preguntas y grabando se me hacía tarde y ahí me dormía, me daban la hamaca, aunque ellos sabían que yo llevaba con que dormir y también llevaba cosas en mi salbeque para el desayuno. ¿Qué te digo? Yo como me relacionaba muy directo con ellos, iba a donde sabía que me habían invitado, mandaba siempre a preguntar antes, mandaba a decir que era de lo que querían hablar y que era lo que yo quería saber, porque, así como de pronto llegar y preguntar ellos no van a decir nada, y además no le van a dar mucho espacio, hay que ir poco a poco.

¿Cómo explicabas lo que hacías?

Yo decía que yo estaba tratando de hacer la historia de ellos, conocer como era la historia y que me interesaba propiamente lo *bribri*. Ya esa relación del presente con la república y todo lo moderno, no era tanto mi interés, más que nada eran las tradiciones y el idioma.

¿Te sorprendió mucho encontrar clanes?

Eso lo aprendí con Feliciano. Yo había leído un trabajo más grande a principios de los sesenta de Doña Doris Stone llamado “Las tribus talamanqueñas de Costa Rica” sobre cómo eran los *bribris*, pero yo pensaba que mucho de eso era ya pasado, que ya no.... que eso era cuando ella había ido, pero cuando yo iba a ir como era la sociedad esta europea, de origen europeo dominante, la nacional, es tan dominante que ya la gente se había cambiado, ya había escuelas por todos lados y que ya eso eran tradiciones. Entonces cuando me di cuenta, trabajando con Feliciano, que tenían vivo el sistema de clanes, a mí me emocionó mucho porque no esperaba que estuvieran viviendo con esa tradición del clan y todavía en el presente el clan es la manera fuerte de organización de las familias de los *talamanqueños*, aunque con los *bribris* y los *cabecares* no son todos.

Yo empecé a visitar a todos los indígenas del país del sesenta y dos en adelante para ver quiénes eran porque aquí existía la idea de que no había indígenas [risas] y yo quería visitarlos a todos y poder escribir aunque fuera una cosa muy general, cosa que hice en un librito

llamado “Localidades indígenas costarricenses”, con el fin de que la gente supiera quiénes eran, dónde estaban, qué hacían, qué comían, qué sembraban porque era muy raro oír gente, hasta amigas de uno, que nunca habían visto un indígena y que decían que no había indígenas aquí y yo decía “no puede ser”. Yo consideraba que tenía un poco de entrenamiento para poderles decir qué eran o cómo eran, porque, yo en los estudios míos en Estados Unidos, había estudiado muchos grupos indígenas.

Después de los años setenta y ochenta en Guatemala, en Nicaragua, en El Salvador, el conflicto armado afectó y marcó muy fuertemente a las sociedades centroamericanas y la antropología no fue la excepción debido a que se conflicto terminó asesinando y desapareciendo a estudiantes y a profesores. ¿Cuál crees que fue la característica de esa época de la antropología aquí en Costa Rica?

Aquí en la universidad los estudiantes se apuntaron. El país no tenía esos conflictos y esas guerras que estaban en Centroamérica. El Salvador era terrible, esas guerras tan largas y la dictadura en Nicaragua. Todo eso a los estudiantes los inquietó bastante. Se apuntaron mucho a los esquemas marxistas políticos de organización para hacer revolución y era lógico que a los estudiantes les interesara eso y entonces exigían mucho en las clases que se dieran esas materias y las dimos. Poníamos la lectura de Marx y la teoría marxista y también los libros que se escribían en América Latina porque fue lo de Cuba y los estudiantes les atraía los desarrollos políticos de la América Latina, por ese lado los estudiantes si se involucraron, se organizaban para ir a Nicaragua y se organizaron para ayudar en las guerrillas en los otros países. Pero recibían también los cursos con las teorías más pacifistas que hay en antropología, las que yo había aprendido y entonces también dábamos esos cursos. En realidad, nos arreglamos para que ellos tuvieran las visiones necesarias sobre la antropología mundial como para que luego escogieran sus caminos, pero si había estudiantes muy activos en política.

Ayer me decías de una cosa muy interesante que tenía que ver con la desaparición del ejército y también con ese cierto estado de bienestar que ha tenido Costa Rica y que puede ser que haya propiciado que esa época haya sido distinta.

Yo pienso que en esos años como habíamos pasado la revolución y olvidar eso no es fácil, una lucha armada en un país deja un impacto increíble y la gente lo recuerda, los muertos que hubo, quien peleó contra quien y la ideología política y todo eso se queda en los años. Entonces en los setenta todavía eso contaba como el recuerdo de la lucha nuestra, pero por otra parte como había un partido dominante, que fue el que dejó Don José Figueres, se impusieron con reformas de la social-democracia. Costa Rica entró en un desarrollo que llaman el “estado de bienestar”, y crearon muchas instituciones para favorecer a la gente y aquí no había ejército, Don Pepe lo había eliminado a finales del 48. Era Costa Rica un refugio para otros centroamericanos y por aquí en la universidad eso tuvo su influencia porque el CSUCA (el Consejo Superior Universitario Centroamericano), tenía la cede aquí y ahí trabajan muchos intelectuales del resto de Centroamérica, que ahí les dieron trabajo y ellos se vinieron a residir en Costa Rica y daban clases aquí en la universidad algunos.

Yo creo que se crea una idea de que por lo menos un país no tiene que tener tanto lío y puede ser un refugio para los otros que si tienen tanto lío, pero esa guerra si afectaba la economía, se afectó el mercado común centroamericano y fueron épocas muy difíciles. En los ochenta esas guerras fueron muy duras en el resto de Centroamérica y todavía hay mucha consecuencia de desarreglos, cosas que no se han resuelto como armar programas sociales para la gente, hay mucha pobreza, siempre han tenido altísimos niveles, más que Costa Rica y Panamá, es una gran diferencia la que hay en Centroamérica y algo no se ha resuelto más al norte.

¿En qué año se creó la carrera de antropología?

Yo diría que el programa de bachillerato se aprobó en 1964. Para ese momento ya habíamos cursado algunas materias con crédito y,

además, a los estudiantes que se inscribieron en el bachillerato entre 1964 y 1968, muchos de ellos provenientes de otras carreras, se les reconocieron varios cursos. Desde 1964 ya existía formalmente un programa de bachillerato, y se tenía claro que era un programa de carácter generalista. Las y los estudiantes debían cursar ciertas materias que ya estaban más vinculadas a la carrera, y el plan se coordinaba con sociología y psicología. Había cursos de antropología, de psicología y de sociología, y con ello se obtenía el grado de bachiller.

Después de 1968 se creó el departamento que ya se llamaba Ciencias del Hombre, ahí estaban las tres carreras antropología, sociología y psicología. Los estudiantes seguían llegando de las tres carreras y además el programa de bachillerato estaba muy relacionado entre sí, era muy integral entre las tres carreras, pero luego se separa. Psicología empieza a formar los licenciados, esa empezó primero a exigir ciertos requisitos porque como esos iban a trabajar también en el sector salud ya debían tener requisitos diferentes, no podían ser muy generalistas, tenían que dar más psicología. Después los sociólogos dieron su licenciatura y finalmente nosotros. Ya después nos separamos en escuelas, primero se separó psicología como una escuela aparte y después nos separamos sociólogos y antropólogos en otra escuela y finalmente los antropólogos ya tenemos escuela en este siglo XXI, aparte de sociología. Digamos que esa fue la trayectoria.

¿Quiénes eran los primeros profesores que formaron parte del programa?

Yo daba antropología general y cultural, Don Carlos Aguilar daba las arqueologías, yo daba después algunos seminarios en el 3° y 4° año pero de teoría, de lingüística di un seminario pero en lingüística conseguimos también la colaboración de Don Víctor Arroyo que se había graduado en la ENAH y él había trabajado un poco con los indígenas costarricenses y era empleado por el área de filología, lo que es la Facultad de Letras; en la parte de antropología biológica contratamos un geólogo, él estudio geología en Italia y dentro de esa geología tenía los cursos de prehistoria porque Europa pone mucho énfasis en eso y en ese tiempo la antropología biológica era mucho dar la

historia humana desde los fósiles, que los biólogos que estudiaban en Europa conocían bien, entonces este profesor nos dio los cursos mucho tiempo pero también en las clases de antropología general a veces contratamos a un biólogo que luego fue director del Museo Nacional especializado en botánica.

Y de antropólogas ¿había otras?

Empecé yo, después siguió Janina Bonilla que se había graduado en la ENAH. Ella tenía la maestría en antropología social, después Martha Eugenia Pardo que vino graduada de Luisiana con maestría entró también al principio y otra persona que nos dio cursos fue Eugenia López que tenía una licenciatura en México y después tuvo la licenciatura nuestra en antropología, esas son las primeras profesoras mujeres.

¿Crees que como mujeres enfrentaron más barreras y obstáculos que los varones?

Yo no tengo esa impresión, pienso que aquí era parejo el trato del profesor varón y de la profesora mujer porque no había diferencia en el salario ni en las obligaciones.

¿Y a nivel de los cuidados de los hijos?

Ahí si sucede que algunas mujeres tienen que trabajar menos tiempo, pero esa es una escogencia personal, que en vez de tener tiempo completo tengan solo medio tiempo o un cuarto de tiempo. Por ejemplo, Doña Janina tuvo su tiempo completo, Doña Claudia tuvo su tiempo completo, Martha Pardo también. Después tuvimos una profesora que solo estuvo cuarto de tiempo porque le daba mucha prioridad a su familia y fue muy buena porque después fue hasta directora de la escuela. Esa era Olga Echeverría, ella había hecho el bachillerato con nosotros y se fue a Francia, sacó la maestría en antropóloga social allá y, al regresar, trabajaba solo cuarto de tiempo o medio tiempo, eso era por razones familiares.

Por cierto, ahorita está publicando un libro que salió a finales del año pasado, ella ha tenido que vivir fuera del país porque su esposo ha estado de embajador en la OEA en Inglaterra y aprovechó ese tiempo para hacer una investigación sobre Phillip Johan Valentini que es un visitante que nos llegó de Alemania en la década del cincuenta. Su apellido es italiano porque su padre era italiano, pero él era de Prusia y él hizo algún trabajo sobre lenguas indígenas costarricenses en los 1850 y, principios de los sesenta, y dejó bocetos que son material etnográfico, dibujos y pinturas sobre Costa Rica. Valentini tiene muchísima importancia como arqueólogo en la historia de la arqueología de México y ahora Olga sacó el libro con toda esa investigación con la vida de Valentini. Es uno que vamos a presentar ahora el 12 de marzo en el Museo Nacional. Ella ahora ya no trabaja acá. Las pensionadas de acá todas hemos trabajado en investigaciones porque no nos vamos de acá, siempre le inculcamos al alumno en la carrera que ante todo el antropólogo es un investigador, claro que tiene que dar clases y hacer acción social y cívica y la hacemos, pero se nos queda muy claro que nosotros somos investigadores en primer lugar.

¿Tu piensas que esas cuestiones de las tareas del hogar o el cuidado de los niños lo hacían de igual manera los antropólogos que las antropólogas?

Yo creo que el problema es más para las antropólogas, no tanto para los antropólogos. Por ejemplo, yo estoy casada desde los años 50 y mi esposo siempre me ayudó en la casa y con los hijos porque nosotros veníamos del sistema de allá, de Estados Unidos, pero aquí en Costa Rica puede ser que no ayudaran tanto. Yo pienso que eso recae sobre la mujer, la casa, al fin y al cabo, algo tiene que sentir ella, que ella es la más responsable y no deja de ser un problema, yo lo veo así, no solo con las de antropología, sino con las colegas de psicología y de sociología que ahí siempre estaban preocupadas de que tiempo completo acá era mucho trabajo y que había que ver todo lo de la casa. Aquí había mucha ayuda por el sistema de empleadas, que es otra mujer la empleada doméstica. Yo me ayude mucho con eso para

que cuidaran a mis chiquitos y del sistema de familia extensa que le ayuda a una mucho: las mamás, las cuñadas, las tías, las hermanas que uno tiene y hermanos y todo. En mi casa, a mí me ayudaban no solo mi esposo con los hijos, sino también mi familia, mis hermanos siempre cooperaban, los varones en atención de los niños a jugar con ellos o llevarlos y aquí se da mucho esa ayuda de la familia extensa pero aun así yo pienso que es una preocupación para una mujer profesional, su familia. No deja de perturbarla no tener más tiempo para esa familia.

¿Qué es lo que te da más orgullo de toda tu trayectoria académica?

[Risas] Eso si es difícil de contestar. Yo he estado satisfecha con toda la carrera, en todo sentido. Pienso que yo trabajé no solo en la parte de investigar y de docente, sino también ayudé en la universidad en la parte administrativa-docente. Fui directora, era jefe de sección, fui subdirectora, fui miembro del consejo universitario, fui vicerrectora de acción social, o sea que también tuve tiempo de cooperar en esa parte de administración de la academia. Todos esos puestos me dieron mucha satisfacción porque me sentía que estaba pensando en el país, contribuyendo al país. Yo creo que por ahí se podría decir que la carrera es satisfactoria para mí porque yo la considero una forma de contribución a la vida el país.

Muchas gracias María Eugenia. Espero que podamos seguir conversando más adelante contigo.

Ilustración 10. Diana López Sotomayor en el Depto. de Antropología de la Universidad de Puerto Rico. 1 febrero del 2019



Diana López Sotomayor

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Diana López Sotomayor: entre centrales y vitrinas, una pionera en la arqueología en Puerto Rico

Introducción

En enero de 2019, el Departamento de Sociología y Antropología, del Centro de Investigaciones Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, me invitó a realizar una estancia de investigación, gracias a una propuesta de la Dra. Melody Fonseca, investigadora feminista, colega y amiga. En ese entonces, el Departamento de Antropología estaba dirigido por el Dr. Jaime Moisés Pérez Rivera, antropólogo social e historiador social, quien generosamente me brindó varios nombres de antropólogas de la UPR, entre ellos, el de Diana López Sotomayor.

Conocer a Diana López Sotomayor fue entrar, casi sin aviso, en un territorio donde la memoria personal se cruzó con la historia política de Puerto Rico, México y de América Latina; de la arqueología, las izquierdas latinoamericanas y los feminismos en construcción. A mediados de enero de 2019, logré contactar con ella y tener algunas conversaciones informales para entablar una relación de confianza y cuidado. Me sorprendió desde el primer minuto su inteligencia y su sentido del humor agudo, así como su trato cálido y cercano que me hizo sentir como si nos conociéramos de toda la vida.

Estar en su despacho de la UPR significó un momento significativo de mi estancia en San Juan. Su oficina adornada con un cuadro de los murales de Cacaxtla, centro del Epiclásico (650 y 900 d. C.), fue un

sitio investigado en la década del setenta del siglo pasado tanto por Diana López como por Daniel Molina. Cacaxtla ha sido importante porque fue el segundo gran conjunto de pintura mural después de Bonampak, en el área maya. El sitio ha provocado tanto admiración como especulación por las causas de sus murales policromados. Diana López no solo fue la primera arqueóloga de Puerto Rico, sino de México y América Latina, en una época en la que la presencia de las mujeres era muy escasa en la disciplina.

La entrevista que sigue no es un recuento lineal de logros académicos ni una biografía ordenada al uso. Es, más bien, una conversación viva, llena de escenas, anécdotas y giros inesperados, en la que Diana va desplegando su trayectoria como quien abre un mapa marcado por viajes, rupturas, pasiones y aprendizajes duros. Desde el inicio, Diana se presenta con una definición que desarma cualquier expectativa académica convencional: “soy una mujer cagüeña”. En esa afirmación aparentemente simple se condensa una forma de estar en el mundo que atraviesa toda la entrevista. Ser mujer, ser de Caguas, haber crecido entre centrales azucareras, chimeneas, ceniza y cañaverales, haber vivido la migración a Nueva York, haber llegado sola a México en los años sesenta para estudiar arqueología en la ENAH: todo ello aparece no como telón de fondo, sino como materia viva que da forma a su pensamiento y a su oficio.

A lo largo de la conversación, Diana nos lleva de la mano por distintos paisajes: el Caribe azucarero de su infancia; el México efervescente del 68, donde la música, la protesta y la arqueología se entrelazaban; las aulas y los pasillos de la ENAH en una época de cambios de paradigma; los vínculos con maestras y maestros que dejaron huella —especialmente mujeres como Johanna Faulhaber y Mercedes Olivera—; y los momentos de quiebre que la obligaron a repensar sus certezas políticas, éticas y feministas.

La entrevista tiene el pulso de una etnografía hecha desde la experiencia. Diana narra cómo aprendió, no sin conflictos internos, que intervenir no siempre significa confrontar de frente; que el compromiso político también exige escuchar, leer contextos y medir

consecuencias; que las grandes teorías —el marxismo, las izquierdas, incluso los feminismos— no llegan intactas a los territorios, sino que se transforman, se tensan y se vuelven incómodas cuando se encarnan en la vida cotidiana de mujeres concretas.

Con humor, autocrítica y una honestidad poco complaciente, Diana reflexiona sobre su propio tránsito “del marxismo al feminismo”, sobre el impacto que tuvo en ella el Año Internacional de la Mujer en 1975, y sobre cómo comenzó a cuestionar una arqueología que invisibilizaba sistemáticamente a las mujeres, incluso en los museos y en los discursos científicos que ella misma habitaba.

Esta entrevista es, en ese sentido, una pieza coral: habla de arqueología, pero también de afectos; de militancia, pero también de dudas; de rebeldía y también de aprendizajes. Es el testimonio de una mujer que nunca dejó de hacerse preguntas y que, lejos de ofrecer respuestas cerradas, invita a pensar desde la experiencia, la contradicción y el cuidado.

Leer a Diana López Sotomayor es escuchar una voz que no se acomoda fácilmente en etiquetas. Una voz que recuerda, se ríe, se enfurece, se conmueve y vuelve a empezar. Y que, al final, insiste en recordarnos algo esencial: todo lo demás puede cambiar, pero hay definiciones que sostienen una vida entera: “Soy una mujer cagüeña. Lo demás es adorno”.

Orígenes y memoria

Hoy es viernes 1 de febrero de 2019. Estamos en San Juan, Puerto Rico, y vamos a empezar a grabar esta entrevista con Diana López Sotomayor. Te agradecemos mucho la generosidad con tu tiempo. Diana, me gustaría empezar preguntándote un poquito sobre ti, ¿cómo te identificas?
¿Cómo me identifico hoy y ahora?

Pues yo les digo: si alguien me pregunta “¿quién tú eres?”, le digo que soy una mujer cagüeña. Yo soy del pueblo de Caguas. Mi definición

básica es esa. Yo les digo que con eso nací: nací mujer, en el sentido biológico de la palabra, y cagüña porque soy de Caguas. Lo demás es añadidura.

¿Y en qué fecha naciste?

Yo nací el 18 de febrero de 1946. Soy una *baby boomer* clásica, para la tipología estadounidense: los que nacimos después de la guerra, cuando terminó la Segunda Guerra Mundial y todo el mundo se puso a parir.

“Soy una mujer cagüña” en el paisaje

¿Y qué recuerdos tienes de tu infancia?

Miles. Mi pueblo era... hoy es una ciudad; en aquel momento era un *pueblote*, en plena zona de cultivo de caña, caña de azúcar. Como era la mayor parte de Puerto Rico y del Caribe. No me acuerdo si fue Galeano el que dijo que el Caribe padecía de diabetes por el exceso de azúcar [risas]. Pues yo soy de un valle cañero. Mi papá trabajó en las centrales azucareras, en los ingenios, que les dicen allá. Mi papá era químico azucarero.

Este, y los recuerdos de infancia de más chiquita tienen que ver con la central, con los ruidos de las centrales: la chimenea, la ceniza, ese mundo de la caña que es muy particular.

Mi madre muere cuando yo tenía un año. O sea, que me crió una tía, con mi hermana, porque mi hermanito ya había fallecido. Y eso establece una dinámica muy particular, porque después nos sacan de la zona cañera y nos llevan a otro pueblo. Otro Puerto Rico, otro mundo, otro planeta. Pero los recuerdos de chiquita tienen todos que ver con las centrales: con el pito de la central, con la ceniza de la central, con la caña que mordíamos y chupábamos. Incluso, cuando nos

sacaron del área de la central, mi papá se quedó allá y lo íbamos a visitar y otra vez ese mundo. Por eso, cuando yo fui a México, a Veracruz, me sentí llegando a casa por el mar y por las centrales que quedaban por el cultivo de la caña.

Vocación y aventura: del cine a la ENAH

¿Y cómo tú empiezas a interesarte por el campo de la arqueología de la mujer?

De ese mundo y después de esta área metropolitana cuando comenzamos las escuelas, la familia de mi mamá (la de crianza), mi hermana y yo nos fuimos a Nueva York. Yo viví cinco años allá, en Estados Unidos, cuatro y medio o cinco años. La crianza en los campos siempre me hizo que esos paisajes me fueran ajenos. Yo no soy una persona que visualmente requiera lo urbano. Eso es importante para ser arqueóloga. Los campos y esos espacios, como te digo, no me resultaban ajenos.

Siempre he sido cinéfila. Desde chiquita me hice aficionada al cine, a la televisión en Estados Unidos. En lo que aprendía en inglés veía mucha televisión. Mi mamá ese verano nos puso para que cogiera el inglés. Y era películas viejas. Yo sé que esto es trivial y es tonto pero es cierto: habían un montón de películas de arqueólogos y momias que eran de los años mucho antes de que yo naciera y las pasaban en repetición en la televisión norteamericana. Y me empezó a llamar la atención las pirámides, y las momias, y los arqueólogos por la aventura. Tengo que confesar que me empecé a enamorar de la idea de la arqueología porque me planteaba la posibilidad de tener aventuras exóticas, raras en países extraños.

Esa cápsula de gusto me acompaña hasta la escuela superior que regresamos a Puerto Rico. Y como me recordaron unas compañeras de la escuela en el anuario cuando hacen cuarto año de escuela superior, aquí se hacen unos anuarios, la única que escribió lo que después fue, fui yo: yo puse que iba a ser arqueóloga en ese anuario

de cuarto año de preparatoria. No porque estuviera segura porque yo también quería ser diplomática y quería trabajar en las Naciones Unidas. Quería hacer cuarenta cosas pero, obviamente, lo tenía como siempre en la cabeza como que esa era la aventura, la aspiración mía de aventura y puse arqueóloga.

¿Y ahí estabas en Nueva York?

No, ya había regresado a Puerto Rico. La prepa la hice aquí. La intermedia la hice allá, la prepa la hice aquí. Y en esa prepa aquí pongo arqueología. Nadie de mi familia, ni de mi pueblo, ni de mi vecindario en Caguas consideró que era una opción aceptable, entendían que es un capricho loco, que no sabía ni lo que era “*¿pa’ qué es eso?, ¿pa’ qué sirve?, te vas a morir de hambre*”, etc.

Yo me hice joven mujer en los sesenta, y por supuesto tenía rebeldía. Y si rápido te dicen que eso es lo que no puedo hacer pues, obviamente, eso es lo que quieres hacer. Entonces pensaba en otras opciones, pero la arqueología siempre la tenía porque la tuve desde chiquita. Y la otra opción era, yo canto, toda mi vida he cantado en coros y estudie música y que sé yo, la otra opción era canto. Llegé a la Universidad de Puerto Rico al terminar la preparatoria. Entré a la licenciatura y seguí atesorando esas dos opciones: *belle canto* o arqueología, mira tú, y se excluyen: hay profesiones que puedes combinar, pero tú no puedes dedicarte a la voz y ponerte a excavar en tierra. No se casan.

Entonces estuve dos años aquí en la universidad, *pa’ aquí y pa’ ya*. Estaba matriculada e hice una licenciatura combinada en territorio y música, por supuesto. Uno de los factores definitorios fue que hice un viaje a México como estudiante. La Universidad de Puerto Rico tiene unos viajes a México. Y ahí ya quedó sellado mi futuro.

¿Cómo en qué año era esto?

Ese viaje tenía que haber sido en e 1966, por ahí.

¿Y cuántas mujeres habían en tu clase?

Cuando estaba estudiando el bachillerato, la licenciatura aquí en Puerto Rico era en humanidades. En el departamento de música había más mujeres, en el departamento de historia no. El proceso de la presencia de las mujeres en los salones ha cambiado de manera dramática en los últimos veinte años. Cuando yo entré no, la mayor parte eran, según las profesiones, nada más varones, en todo caso había una niña. ¿Naturales? Olvídate. Naturales, casi no veía mujeres ahí, en música sí había algo y en historia no tanto.

Yo no tenía absolutamente ninguna conciencia feminista en esos momentos. Estamos hablando de 1966. En esos años yo me ubiqué en la izquierda, y en la izquierda en Puerto Rico era en el Partido Socialista Puertorriqueño que tenía un corte de marxista, [risas] pues comunista. Y ese marxismo o el comunismo de esos años no era afín a ningún tipo de reclamo feminista. A nivel discursivo se sostenía que *“tu lucha era con el proletariado, las demás cosas se ven después”*, esa frase que tanto hemos oído, ¿no? Y pues yo estaba en esa izquierda.

Voy a México y enloquecí con ese país, me enamoré llegando. Fuimos al DF, a Guanajuato, a Jalisco, a qué se yo, a tres o cuatro sitios más y quedé loca. Y cuando regresé pues ya yo acabé la universidad en tres años y medio, el bachillerato. Yo tenía que escoger porque o me iba a Nueva Inglaterra, a Estados Unidos a un conservatorio o me iba a estudiar arqueología, dije, arqueología; entonces, ¿en Estados Unidos, en Yale o Harvard? No, ¿en dónde se le antojó a Diana López estudiar arqueología? En México.

Entonces me puse a buscar la información, no había tanta cosa de internet en ese momento, pero cuando yo fui a México fui al Museo Nacional, cuando fui de turista, y en aquella época la escuela estaba allí; subí y traje información. Dije, ahí es donde yo quiero estudiar. En contra de toda mi familia, mi vecindario, mi barrio, etc., *“porque es una pérdida de tiempo y era un capricho”*. Mucho que me importó. Me lancé a México sola, sin conocer gente allá.

Y cuando te decían que era un capricho, ¿a qué se referían?

Porque decían que eso no servía para nada, que me iba a morir de hambre. Para empezar, *“¿qué era eso de arqueología en mi pueblo?”*

¿no?, “¿*qué es esa arqueología?*”, porque no había tradición, acuérdate que yo soy la primera mujer arqueóloga puertorriqueña, *pa’ colmo*. Y en términos de arqueólogos puertorriqueños yo soy la dos después de Don Ricardo Alegría. Entonces eso aquí no tenía visibilidad ni presencia. “¿*Qué es eso?*”, “*Que si los indios, ¡bah!, esas son cosas de basura*”. No había manera. Pero en ese contexto de esa joven mujer con esas ideas y con esas rebeldías, mucho que me importó [muy poco me importó]. Trabajé un año para ahorrar dinero parairme, en una escuela del sistema público de enseñanza dando música, las dos cosas estas siempre han estado. Me registré como maestra de música y en un año ahorré mi dinero.

Me fui para México. Fue la mejor situación que tomé. Después me llamaron de algunos sitios de Estados Unidos, que si me quería ir allá, no. Y entré a la ENAH en el sesenta y siete o sesenta y ocho. Vaya años, no sé si quieras preguntar o me sigo por esta línea.

Sí, sigue, sigue.

ENAH, 68 y maestros: entre paradigmas y militancias

Salió un artículo de Federico Arana, o no sé de quién rayos, que Vicky Novelo me mandó de “las mujeres en el 68”, no lo tengo aquí, lo tengo en casa. Yo creo que es Arana. Que plantea que en el movimiento del 68 se habla muchísimo de los varones, de los hombres que tenían visibilidad y liderazgo en el Consejo Nacional de Huelga y todos los rollos. Y salvo dos o tres mujeres, casi no se mencionan. Se llama “Las Mujeres en el 68” y me menciona a mí como *Vicky Guitarras*, animando todos los grupos y todas la manifestaciones que salían de Chapultepec. Cantábamos las veinte mil cosas, éramos fijas. Entonces, Federico reconoce la música y las guitarras de Victoria Novelo y Diana López arrancando todas las manifestaciones: canción de protesta, claro, y canción social se cantaba.

En México, por supuesto, me inscribí para arqueología y no me arrepiento. Hay veces que uno toma decisiones en la vida que después con los años una dice “*ajá*”, no me arrepiento para nada porque la arqueología no solo es mi oficio, es mi pasión. Yo tengo pasión de la historia como el libro de Ana Lydia. Y me dio las aventuras de sobra en un país que es mágico como es México, ¿no? Tuve la fortuna de entrar a la ENAH cuando estaban empezando a jubilarse algunas de las figuras señeras de la enseñanza de la antropología en México.

¿Quiénes fueron tus maestros?

Por ejemplo, te digo. Me tocó la última clase que dieron o algo así: un pre-historiador catalán, Pedro Bosch Gimpera, me dio clase; Johanna Faulhaber Kamman, que la quiero, y la quise muchísimo; le tengo un cariño enorme. Felipe Pardinas, este, eran jovencitos con Arturo Warman, Guillermo Bonfil.

¿Barbro Dahlgren?

Barbro Dahlgren ya no era jovencita, Barbro era de la generación de Johanna, y ya no estaba [dando clases], pero me tocó. Y con ella fui a una práctica de campo en Veracruz, de etnografía, me le pegué. Un montón de gente, hasta Juan Comas me tocó oír en conferencias.

Parlem, ¿dijiste, me parece?

Ángel Parlem, sí, sí, sí. En aquella época nos separaban, y las introducciones las tomábamos juntos todos los que habían dicho que iban *pa'* lingüística o *pa'* lo que fueran, pero de ahí en adelante separaban los profesores y había un grupo de etnólogos muy famosos que les daban a los etnólogos y había un grupo de arqueólogos que nos daban a nosotros, entonces ahí se conforman: Piña Chan y Matos, que era un profesor joven. Eduardo Matos Moctezuma. Tuve esa enorme fortuna de entrar cuando estaban saliendo algunos de estos figurones, pero conocerlos y coger alguna clase con ellos y tomar clases con esa joven generación de Mercedes Olivera, Margarita Nolasco, Matos Moctezuma, Bonfil, Arturo Warman... esos jóvenes que estaban

formando. Pepe Lameiras, Andrés Fábregas, y Vicky Novelo. Yo creo que fue una época muy bonita porque usando la palabrería de ahora hubo cambios de paradigma en esos momentos, y cambios de enfoque, y posicionamientos, y esas son las épocas que más te estimulan a pensar. Si quieres lo detengo ahí, pregúntame lo que quieras.

Está muy bien, solo déjame revisar que sí esté grabando. Perfecto. Y algo que te quería preguntar es si, bueno, me imagino que por lo que estas mencionando, si coincidiste con el grupo de Los Magníficos.

Por eso, con los *Siete Magníficos* y unos que éramos estudiantes fundamos lo que se llamó el CEPRENAH, era algo así como *Consejo*, no sé qué, *de Estudiantes y Profesores Revolucionarios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, un título larguísimo. Y ahí estaban Vicky Novelo, estaba yo, yo no sé si Marta Lamas estaba, no me acuerdo, pero ahí estaban nuestros mentores, este combo de profesores que te dije Margarita, Mercedes, Arturo, Guillermo; este, sí, era el *Comité de Estudiantes y Profesores Revolucionarios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*. Hicimos unos pronunciamientos; básicamente, era un grupo de personas que no tenía etiqueta de partido porque en esos años en la escuela pues había gente, profesores, pero mayormente entre estudiantes, había gente marcadamente que se identificaban como maoístas o como trotskistas, o como qué sé yo, y este grupo no quiso echarse encima a los *istas*.

Entonces hicimos unos documentos. Yo recuerdo uno o dos pronunciamientos o documentos, todo el grupito, hasta que *Los Siete Magníficos* pronunciaron. Y, por razones de mucho peso, ¿no? Y entonces pues nos quedamos nada más los estudiantes del CEPRENAH, uno se sentía como medio huérfano. Se fueron todas estas personas que tú estabas siguiendo, a pesar de que tú tuvieras diferencias. Y no sé si en esos años, al poco tiempo Palerm crea CIESAS, y se lleva a algunas de estas personas; otros van a la UNAM y otros se fueron a hacer otras cosas en otros lados. Y después regresan, muchos regresan y se vuelven a integrar a cuestiones en el instituto de antropología. Pero fue muy duro, la salida de ellos.

¿Y por qué fue la ruptura?

Dios mío, si me acordara [risas]. Yo lo que me acuerdo es que, yo no me acuerdo [risas]... ¿cuál fue el incidente de los mil que pudo haber habido? Eran problemas con quien estaba dirigiendo el instituto y las actitudes que estaba tomando ante los paros que hacíamos y las asambleas: que queríamos cerrar esto o queríamos cerrar lo otro, yo no me acuerdo. Lo que sí me acuerdo es que los repudiaron los *istas* (los maoístas, y los trotskistas) los repudiaron y son los que les ponen el nombre en son de burla de *Los Siete Magníficos* porque había huna película que se llamaba *The Magnificent Seven*. Mercedes Olivera se tiene que acordar de eso. El nombrecito inicialmente fue de burla, “¿Qué se creen estos?” “¡Ah! ¡son de que hacen esa carta y se van!”. Los que teníamos relación o amistad, los reconocíamos, uno se enfogonó también porque tú sabes, “*Los Siete Magníficos y sus borregos y sus no sé qué*” que éramos los estudiantes. Te confieso, hubo un sentido de orfandad cuando se fueron, porque esa fue una decisión de ellos, de profesores.

¿Con Aguirre?

Yo no me acuerdo quién era director del INAH en el sesenta y siete. ¿Era Beltrán o era Bernal?

Beltrán, Beltrán.

¿Aguirre Beltrán? Yo no sé. Pero, te digo, el *issue* es con las actitudes que estaban tomando y con la posibilidad de represalias de profesores jóvenes que estaban entrando. Era un ambiente que los amenazaba a ellos y a muchos otros.

Ellos asumieron una postura radical y la reacción, te digo, fue inicialmente “¿qué se creen estos?!” No del grupito de gente que los admiramos aunque tuviéramos diferencias. Diferencias yo tuve con Bonfil larguísimas sobre los indígenas. Claro, mi orientación política-filosófica en aquel momento, pues yo entendía que a todo el mundo había que acercarse para “mejorar” sus condiciones de vida, mujeres, niños, hombres, lo que fuera. Y Bonfil tenía un poquito la idea

en aquel momento de “*¡qué tanto los voy a mejorar yo, metiendo occidente en el contexto de esos grupos!*”. Y yo recuerdo una discusión, yo dije “*bueno, ¿son piezas de museo entonces o es gente como yo?, yo quiero que tengan mis...*”, pero es esa miopía que tiene uno como estudiante de no entender la complejidad de esos *otros mundos*, ¿no?, que no es que llego yo con mis rollos marxistas o mis rollos *whatever* a resolverles sus problemas, ¿verdad?

Uno crecía cada vez que abría una de estas pláticas. Para mí, las personas de más ternura, las dos personas de más ternura de todo ese combo, conmigo, fueron Mercedes Olivera y Johanna Faulhaber. Esas dos. Hanna tenía una paciencia con nosotros y nos miraba con una sonrisa. También me tocó de maestro Paul Kirchoff, ay dios mio, y Mercedes Olivera que es un amor.

Lecciones de campo: del marxismo al feminismo, museos, docencia y rupturas

¿Qué recuerdos tienes de Johanna Faulhaber?

Bueno, eran grupos pequeños y nos invitaban a sus casas y la hija de Hanna estudiaba conmigo, Male. Era de mi generación y cuando yo llegué a la ENAH a las pocas semanas llegó un segundo puertorriqueño: Ismael Dávila Borges. Brillante. También de mí mismo partido y la misma inclinación política, y Hanna cuando lo tiene como estudiante se marea con un hombre joven con la inteligencia que tiene él, que tú sabes que hay inteligencias que te deslumbran.

El chiste fue que Hanna como que lo adoptó emocionalmente y él era puertorriqueño y entonces pues me adoptó a mí también, por afinidad caribeña, yo le cogí un cariño enorme a Hanna y uno de los puntos de contacto inicial es que salí de la universidad de Puerto Rico sabiendo francés y alemán, y a Hanna eso se le hacía muy divertido: que yo le entendía si ella decía cosas en alemán.

Tomé Antropología física con ella. Me encantó. La parte de osteología y la parte de evolución. Tuvimos una relación de cariño, más

allá de las sesiones de clase. Ninguno de los radicalismos, ni los excesos, ni las cosas... yo era representante de Arqueología en la ENAH con toda y mi extranjería. Ella se sonreía cuando veía las cosas de uno, yo creo que pensaba en su juventud, pero no nos juzgaba, ¿no? Y la quise mucho, aprendí montones con ella y a través de Ismael y de Male por toda una relación de afecto con esa maravillosa mentora y mujer. Estricta con rencor, pero a mí de estudiante a veces me gustaban los maestros esos estrictos que te estimulan fuerte y Hanna era así. Mi esposo estaba estudiando en la ENAH en aquella época e hizo un examen que Hanna lo recordó... Hanna hacía exámenes con mucha frecuencia orales. Esta es una anécdota, ni modo, y le preguntó de la pelvis *“podría usted decirme (con el acento de ella)... es sobre las características del hombre de Pekín”*, y mi esposo ni había estudiado y se le veía, tú sabes, y entonces le dice *“y la pelvis”, “uy”*. Y mi esposo, mira, arranca de la pelvis de Pekín, que sí con las alas robustas, le dio todas las características genéricas del *homo erectus*, y esto era otra cosa. Estábamos no solo sentados allá atrás y Hanna le dice: *“muy interesante, pero nunca se ha encontrado”* [risas]. Entonces, Daniel en ese momento tuvo una epifanía y le dice *“pero cuando la encuentren va a ser así”*. [risas]. Se rio muchísimo y no lo reprochó. Hanna era una gran profesora, una gran antropóloga. Una persona de mucho amor.

¿Y con Mercedes Olivera, cómo fue?

Uy, Mercedes fue otra cosa. Margarita Nolasco y Mercedes eran las maestras mujeres jóvenes. Margarita Nolasco nos dio un curso muy bueno que se llamaba “Problemas Sociales y Económicos de México”. A mitad de curso, un grupo le dijimos, *“con nuestra clase acá, ¿qué hacemos?, ¿nos suicidamos?”* ¡Porque aquello era la depresión cotidiana! O sea, un curso que... [risas], y después de eso uno, *“¿qué hace?”*, *“¿se pega un tiro?”*, *“¿o qué onda?”* [risas], *“¿Problemas Sociales y Económicos de México, todos los días?”*, *“¿cuál quieres no?”* [risas].

Y Mercedes en mi vista, porque Margarita también tenía su posición política —la profesora Nolasco—, a Mercedes yo la identifiqué desde un principio como alguien que quería y estaba haciendo cosas

para que eso terminara. Y fui, a lo que te comenté, a una práctica de, yo no sé si fue por Cholula, estaba aquel proyecto que estaba todo el mundo trabajando, y yo fui a una práctica como de etnología, o algo así, con Mercedes. Por averiguar, yo me metí de cualquier cosa. Y la vi interactuando con la gente, no sé si fue en Guerrero o Cholula, no recuerdo el Estado. Pero era gente mestiza e indígena, no eran totalmente indígenas aislados. Y vi la ternura, un cariño real con unas gentes que no eran su objeto de estudio. Eran personas que eran parte de su vida. Para empezar yo ahí me enteré que ella era comadre de medio mundo [risas]. Entonces ahí me fui dando cuenta que en México, cuando haces trabajo de campo durante mucho tiempo, te lo piden, y la gente que te lo pide, ¡es un honor! Porque “ser comadre”, es mucho, o era, no sé ahora.

Y Mercedes era como comadre de medio mundo y, yo pues muy recién llegada de Puerto Rico, decía, “*Dios mío, ¿qué mucho la quiere esta gente?*”, y era cierto, ¿no? Y ese incidente que te conté que a mí se me grabó —no sé si te lo conté a ti, creo que sí— que llegamos en el pueblo “N”, a la casa, al jacal donde vivía la familia porque la invitaron a la comadrita “*pase usted*”, qué se yo que estaba haciendo Mercedes, un estudio específico, yo nada más estaba tomando notas. Y nos ofrecieron cosas y llegó después el esposo de la señora —a mí no se me va a olvidar esto, si a Mercedes se le olvidó a mí no se me olvida— y le habló muy violentamente a la esposa porque no estaban los frijoles, no estaba la tortilla, quién sabe qué. Porque ella, por estarnos atendiendo, desatendió un poquito tenerle algo cuando él entró. Y yo no sé si le dijo algo a ella, o fue muy violento verbalmente o hubo algo físico. En mi mente hubo algo físico.

Entonces, pues tú tienes a Diana López de veinte años, marxista y yo no sé qué, y le pegan a una mujer, además como que el feminismo me empezaba a sonar atrás de las orejas, Mercedes se dio cuenta, y me puso la mano en la rodilla y me apretó la pierna como “*estate quieta*”. Así que yo tengo mil cosas en la cabeza, como que quería pegarle a aquel tipo, qué sé yo. Y Mercedes (cambio de voz): —“¿compadrito cómo está?”, —“*ay, comadrita, ¿qué tal?*”. Se pone a platicar con él,

establece el vínculo verbal, establece que ella está en una visita, y así se calmó la cosa. Después en un momento dado lo ve a él y le dice, “*ay compadrito, ¿cómo le hace eso a la comadre?*” Yo, desde Puerto Rico, desde mis veinte años, desde mi marxismo *whatever*, mientras viendo aquello decía “¿pero cómo es posible?” Pero no me callé la boca porque uno tendría que callarse la boca cuando está aprendiendo. Y después que salimos de ahí ella me explicó.

Yo le dije, “*pero ¿cómo es posible que usted sea amiga de ese hombre que es un bruto?*”, me faltaba a mí mucho por ver y por reconocermme en todos, porque mucho hay de todo en todos. Y Mercedes Olivera me dijo: “*si tú haces algo o si yo hiciera algo que lo humille delante de la visita y de otros, la que lo va a pagar es ella después*”. Hasta el día que me muera yo cargo eso. Y a todo el mundo que creo que es necesario que lo sepa se lo comparto, porque fue una lección de que mis ideas y mis rollos no son una verdad para ser predicada o impuesta y que donde quiera que yo hablo, tengo unos interlocutores. Y tengo que saber qué está saliendo, qué se está recibiendo, y qué puede pasar con lo que yo hago. Eso fue de una sabiduría enorme.

Y es cierto, lo hubiera pagado ella. Si él se siente humillado o avergonzado por alguna intervención de Mercedes, cuando nosotras nos vamos, a la que le va a dar es a la comadrita. Aprendí ese día que había atropellos y cosas sobre los que yo podía actuar, y había atropellos y cosas que no, por lo menos no de manera inmediata. Pero no es una lección fácil. Lo aprendí en el contexto de un poblado indígena. Pero en el DF yo me pasé peleando con medio mundo a cada rato. O sea, no acababa de entrar si yo veía a alguien que le estaba metiendo una *soquetiza* a un niño... una mujer de estas que tienen niños, que estaban vendiendo cosas en la calle y le estaba metiendo [pegando], pero una *pela* con una agresión fuerte. En dos o tres ocasiones me metí porque era lo que me salía, ¿no? O si alguien le estaba pegando a una mujer o a una muchacha. Y a veces me fue como en feria. O sea que el proceso de aprendizaje “*cuándo, dónde, y cómo*”, yo creo es de toda la vida porque no es una receta.

Hubo ocasiones en que, efectivamente, evité que pasara algo muy malo y hubo otras en que fue a mí a la que por poco me pegan, y “*quién sabe qué*” y se armó un *desmadre*. Porque tenía activado esta cuestión empática de: “¿por qué yo voy a permitir que delante de mí se abuse?”. Pero la lección de Mercedes es: “*si puedes, piensa antes*”. Lo que pasa es que ella tiene una capacidad de pensar y yo fui, y soy, demasiado volcánica a veces. Con los años México me enseñó a ser una mujer diferente. Yo te digo una frase que para mí el camino del marxismo al feminismo fue muy escabroso y difícil porque el marxismo de mi época era muy conservador y el feminismo no.

En México tuve dos experiencias que me sacudieron. Una fue estando yo allá. Mi partido como era de la izquierda comunista, tenía relaciones con todos los países comunistas. En la embajada de Vietnam hicieron una actividad —Vietnam del Norte, la de Hồ Chí Minh— y nos invitan a los de Puerto Rico vía los cubanos que eran los de ese partido. Cuando íbamos a entrar allí, a la embajada, o no sé qué rayos, nos dicen: “*por favor, para entrar, los hombres primero y las mujeres atrás*”. Dije: “*¿perdón?*” [risas]. Si los compañeros del partido entran primero y las compañeras entran después, dije: “¿a son de qué?, ¿no que ‘compañeros’?”. Pues no entré y dije: “*me voy*”. “*Como no voy a armar un lío aquí, yo no me voy a armar una discusión de estas, esto lo discutimos después en la reunión del partido, pero yo no voy a entrar, porque no me sale del forro: entrar a un sitio donde se supone que están las izquierdas, de un movimiento del tío Ho [Hồ Chí Minh]*”, que yo admiraba tanto, y que quién sabe qué, *bla, bla, bla*, y yo me voy a parar tres pasos atrás como si fuera el esposo de la reina...no, no, eh, ese fue un *prrrr*. Y después tuve un lío discutiendo ese asunto.

Y otro fue que en México en 1975, por ahí, por esos años fue el primer año internacional de la mujer, de las Naciones Unidas, y no sé qué y yo dije: “*yo tengo que ir a ver eso*”. No me acuerdo si las sesiones fueron en el Auditorio o según yo fue en un sitio gigantesco y después en un hotel gigante. Todo era como gigantesco. Yo nunca había ido a una actividad así, yo todavía estaba anclada a que primero la lucha del proletariado y la justicia social, y después lidiamos con los otros

grupos. Yo nunca había visto tanta mujer junta, ¡nunca! De tantos sabores y colores como los mantecados: ropa, pelos, estaturas, colores, apariencias, ¡guau! Fue un ataque de mujeres allí que me alucinó visualmente. Yo soy muy visual, las ropas. Yo me quería comprar todo, pero no estaba a la venta. Y llegaba gente representando agrupaciones tribales africanas hasta las feministas gringas, de *jeans*, y de no sé qué. Entonces, no solo la diversidad sino los contrastes. Yo creo que toda mujer debe ir a una cosa así alguna vez en su vida. El golpe fuerte fue porque me quedé a escuchar, tuve que escoger porque había un montón de ponencias, y dije, “*déjame oír cosas distintas*”. Ahí fue dónde dije, *pérate*, este mundo yo no lo conozco.

¿Qué escogiste?

Escogí de todo. Escogí Rigoberta Menchú, bueno, o el grupito de ella y de Domitila. Escogí las que veían de Estados Unidos y estaba Angela Davis. Escogí surtido y no sé qué de otros países que la traducción fuera en francés porque mi alemán ya estaba borroso y no las quería oír en inglés las que veían de algunos sitios.

Pero lo que me sacudió fue esto: feminismo y la lucha de la mujer. La lucha de la mujer es las luchas de las mujeres y tienen veinte mil perfiles distintos. El grupito que venía con —yo no sé si habló Rigoberta o habló otra persona porque ella todavía no era famosa— pero era un grupito que vino hablando de que el rol de la mujer era acompañar a su compañero guerrillero. Era la Adelita, pero ni siquiera la Adelita, que después me enteré que existió, sino la Adelita inicial que iba acompañándolos a ellos y llevaba el fusil y se lo daban. No la Adelita protagónica, sino la Adelita que apoye. Yo estoy oyendo a estas mujeres de Guatemala y, de no sé dónde, que yo admiraba muchísimo. Y digo, pero, ¿cómo? Y entonces se puso de moda una canción que Vicky y yo cantábamos, y yo se lo comenté a Vicky el otro día — ¿y tú te acuerdas que hasta eso cantábamos?, —sí, *que bueno que lo apartamos del repertorio*, que decía que el rol de la mujer era parir guerrilleros, y esa canción se llamaba así y decía “*a parir madres de América, a parir más guerrilleros, etc., etc., etc.*”. Yo ya no estaba en esa,

pero estoy viendo eso ahí. Ver eso al otro lado de Francia, Estados Unidos y Alemania, *what?* Unas mujeres de que “*se acabó el que, ¿yo de debajo de quién y detrás de qué?*” y todas son mujeres, y todas luchan con una sinceridad enorme. Y las de acá les veo el pellejo, a aquellas les veo el trabajo y si eras negra podías coger cárcel, pero a las de acá les va la vida. Entonces, para mí, ¿no sé si me estoy extendiendo mucho?

No, no, continúa por favor...

Ese 1975 me hizo una explosión en la mente y en el alma, y digo, “¿qué rayos es esto?” y yo con mi forma tradicional, allí como que *¡no casa-ba nada con aquello!* [risas]. Dije, “*Dios mío, y yo hace una semana tenía que caminar atrás de no sé quién, ¿qué es esto?*”. En ese año, yo salí de allí y dije yo creo que yo primero soy mujer y después soy comunista, a ver cómo concilio estas dos cosas. A la larga no pude.

Pero cuando te dije que me defino como mujer y cagüena es con mi profundo respeto para todas. Hasta para las que representaban gobierno y que habían alcanzado posiciones gubernamentales en países que uno dice no va, pero la lucha de ser mujer tiene muchas enseñanzas: “*¿a son de qué?*”, “*¿quién soy yo para darle el sello de aprobación —en aquel momento, ¿no?*” — *a éstas y aquellas no*. Entonces, después cuando Rigoberta Menchú se hizo famosa y Domitila y toda esa gente pues yo dije, “*qué bueno*”, a pesar de que el discurso inicial era —después se radicalizaron un poquito más— pero el discurso inicial era “*vamos a parir guerrilleros, vamos a apoyar a nuestros juanes, vamos a llevar las cananas y los rifles...*”. En esos años empieza este jaleo interno mío, de cómo me posiciono como mujer en las izquierdas. Entonces, ¿no sé si me estoy extendiendo mucho?

No, no, muchas gracias, sigue, sigue.

Regresé a Puerto Rico en el ochenta y tantos por razones de salud. Ya me había alejado de los *ismos* y de los *istas* allá y me decidí a pensar. Y me fui a Veracruz, me alejé de todo, me dije yo, “*como arqueóloga en Veracruz, yo lo que quiero es montarme en un jeep*”. Olvidarme de todo.

Y como con Cacaxtla me cayó encima la fama, y los millones y los proyectos presidenciales, yo dije “*no quiero eso, no quiero volver un presidente, ministros ni un visitante famoso, yo quiero ver un jeep e irme ahí a trepar cerros y montes y montañas, qué se yo*”, y lo hice, me vino bien, me vino bien. Me aislé de la fama y de los proyectos presidenciales y de las excavaciones pre-pozas y me pasé en aquel *jeep* recorriendo todo Veracruz yendo a montes, montañas y lagunas. Llego aquí y me toca, en la Universidad de Puerto Rico, una norteamericana: feminista *gringa* de cajón.

¿Quién?

No está aquí, Diane Hanson, arqueóloga canadiense.

¿Cómo se llamaba?

Diane Hanson. Pero cortada, esta es el ejemplo de lo que es una feminista norteamericana en aquella época, y me toca en la oficina conmigo. Primero me tocó con Madeline Román, pero después me tocó con Diane. Ella decía cosas y yo todavía no había procesado muchos asuntos. Y ella me retaba constantemente y yo le decía: “*eso es que tú eres gringa*” —porque nos llevábamos muy bien, nos hicimos muy amigas—, “*esas son gringadas tuyas*. Me decía, “*no son gringadas mías, piensa en lo que te estoy diciendo*”. Entonces yo le decía que el feminismo tenía que tener muchos rostros, por mi experiencia de aquel congreso, le decía: “*porque tú estás diciendo lo que es bueno para ti en el contexto de mujer blanca, rubia, gringa, del noroeste de Estados Unidos y de Alaska, y tus luchas cuando estuviste en las universidades norteamericanas. Pero hay muchas luchas.*”

Entonces ella me decía, —yo estaba de curadora en el museo de aquí también, de la Yupi [UPR]—, me decía: “*vamos a hacer una cosa, ve al museo, a la sección de arqueología, que tú eres parcialmente curadora de eso, y dime todo lo que está escrito en los letreros de las vitrinas, ¿cuántas veces se menciona a la mujer indígena y en qué contexto?*” Porque yo lo arqueológico lo abstraía de todo este rollo, ¿no? *Gender in archeology* todavía no era un tema, estaba empezando a serlo en

América Latina, en Estados Unidos lo era. Fui y me fui vitrina por vitrina. Regresé furiosa.

La única vez que aparecen las mujeres es con ollas y platos y niños, y se acabó. Llegué furibunda. Y entonces me puse a leer, tomé un montón de literatura que había para re debatir esto de que *oh!*, resulta que las que inician los procesos de domesticación de plantas son mujeres, con el trigo y todo ya había bibliografía escrita sobre el papel de la mujer en la prehistoria, el papel de la mujer en las sociedades tribales de agricultores incipientes, pero no era una bibliografía que se moviera por acá, era una bibliografía francesa, europea, todo se traducía al inglés y dije *“pérate, pero es que yo estoy haciendo una arqueología como aquel desfile para entrar a la embajada de Vietnam”*, y dije, *“se acabó”*. Esos son unos de los momentos que...(interrupción).

Esto que estabas diciendo sobre el museo, y entonces, ¿qué hiciste después? Pues yo no era curadora de la sala, yo era curadora del depósito, entonces yo le propuse a la directora del museo que se cambiaran todos los textos, pero me dijo que eso costaba un dineral, que no había dinero. Entonces se quedó ahí. Al año, ya dejé de ser curadora y me vine para acá a la docencia, completo, entonces bueno, dije, va a ser en mis salones.

Casi no había cursos de arqueología cuando llegué. Poquito a poco se fue montando el programa, y en el contenido de mis cursos empecé a meter a la mujer por todos lados. Por ejemplo, cuando daba Arqueología del Caribe y no de los indios, sino la parte que se va desarrollando contextualmente los estudios sobre lo indígenas, etc. Y hablaba de comunistas y quién sabe qué en el siglo XIX, pues busqué bibliografía cubana que había, y puse a los estudiantes a leer las cartas de todas estas mujeres fabulosas que en el siglo XIX y a principios del siglo XX que hablaban y escribían sobre el Caribe. Eran publicaciones, algunas cubanas.

Pero, ¿de periódicos?

De mujeres del siglo XIX, era un libro extraordinario que publicó la Academia de Ciencias de Cuba hace *N* tiempo, no me acuerdo, te podría buscar las referencias. De mujeres viajeras, que en el siglo XIX visitaban las haciendas en Cuba, visitaban las Antillas Menores, qué se yo. Y escribían por aquella época, pues, les gustaban que se leyeran los resultados de sus viajes. Y hay un libro de estas viajeras porque todos los dichosos viajeros, pero estas eran ¡viajeras!, y son maravillosas las cartas que escribían. Una de las cosas interesantes es que, precisamente por el sesgo que han tenido tradicionalmente, se fijaban en la vida cotidiana. Los viajeros todos te están hablando de geografía y líderes, y qué se yo, la viajeras te hablan de la cotidianidad, se fijan en lo que es la gente. Es otro ojo. Y me encantó, me encantó.

¿Y lo incorporaste'.

Sí. Y entonces me fui alejando un poco de lo precolombino, de la arqueología histórica que me permite acercarme a los espacios cotidianos. Pero no es fácil, no es fácil, porque aquí hay poca arqueología de investigación, pero a nivel curricular pues sí lo traté de hacer.

Guau, ay Diana, yo te seguiría preguntando, pero sé que tienen muchísimas cosas que hacer.

Para cerrar con lo que empecé, ¿quién soy? Una mujer cagüeña, lo demás es adorno.

Guau. Cuántas cosas, creo que te va a gustar mucho la entrevista que le hice a Mercedes, porque en la entrevista que le hice ella también va haciendo varias críticas de cómo ella rompió con la iglesia, luego con el marxismo, luego con la antropología por el machismo...

Bueno, en ese proceso yo también tuve que dejar la iglesia católica, porque fui educada católica. Llegando a México me peleé con un sacerdote. Esas son veinte mil anécdotas. Llegué a una iglesia en

Polanco y me siento en las primeras bancas, ahí es lo puertorriqueño, ¿no? Y veo una mujer indígena de esas que son servidumbre de esas casas ahí [en Polanco]. La estoy viendo que está parada allí y yo estaba como en el tercer banco. En ese momento pensé que si nos encogíamos un poquito, cabí ahí, con la gente que estaba a lado, y le dije a ella. Y la gente que estaba a lado me miró mal y la miraron a ella. Ella miró a las de a lado, ella sabe dónde está y me hacía [señal de no].... Yo, *pendeja boricua*, pero “*si cabe aquí, aquí cabe*”, porque ya sabía el problema. Entonces, armé un escarceo yo empujando y la señora *pa’alla*, entonces sale uno de los achichincles del sacerdote estaban prendiendo velitas y no sé qué y dice, ¿qué ocurre? Digo: “*que yo le estoy diciendo a ella que aquí hay sitio, que si nos empujamos un poquito —ya yo mirando mal a esta— que todos cabemos aquí ella se puede sentar*”, —*por favor, no podemos interrumpir!*, —*no, pero ¿qué interrupción?, es para que se siente, por favor si usted (...)*, y la otra me hace así [no] y se fue.

Entonces el sacerdote dice, “*ella sabe mejor que usted*”, el sacerdote no, el achichincle acá, entonces me paré, —*Fíjese, usted vea a través de la mente una escena que está en la biblia, del nuevo testamento, —sí ¿cuál de los mercaderes del templo? Se fue ella y me voy yo, y ustedes piensen bien lo que estoy haciendo,*— a las doñas aquellas blanquitas de Polanco—. Cuando salgo, me doy cuenta que afuera decía, era mayo, “*Rosarios del mes de mayo no sé qué cosa: damas y señoritas lunes y miércoles, empleadas domésticas los jueves*. ¡Esta es la última vez! —En Polanco—. Ahí rompí con la iglesia y “*con los mercaderes del templo,* —no sé qué tantas barbaridades seguí diciendo según salí de la iglesia—, *ustedes tienen de cristianos lo que yo tengo de japonesa*”, etc., etc. Lecciones, lecciones, ¿no?

Esto que contaste de lo que te dijo Mercedes, yo creo que yo también se lo escuché a Mercedes contarlo.

Es que ella lo sabe, yo no lo sabía. Pues dile que yo me acuerdo que yo estaba, y que eso fue lo que ella dijo —esas no fueron las palabras, pero— “*si yo hago algo que lo pongo en evidencia que lo humille la que lo*

paga es ella, entonces piensa bien". Mercedes qué hizo —porque no se quedó sin hacer— afuera le dice "*compadrito, —afuera— no le haga eso, que lo que pasa es que ella nos estaba atendiendo*". O sea, afuera interviene, intercede, dice algo, pero no era yo pararme a lado de la mano.

Vamos a dejarlo aquí por hoy.

Ilustración 11. Mercedes Olivera en la biblioteca de su casa en San Cristóbal de Las Casas



Mercedes Olivera

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo

Mercedes Olivera: orígenes de la antropología feminista en Chiapas

Introducción

Durante mucho tiempo, la historia de los orígenes de las disciplinas ha recurrido a nociones como “los padres de las disciplinas” o “los fundadores de la antropología”, reproduciendo una mirada abiertamente androcéntrica. Si intentáramos hablar de Mercedes Olivera como una de las madres y fundadoras de la antropología en México, este gesto de descentramiento simbólico resultaría necesario pero, al mismo tiempo, insuficiente para dar cuenta de la complejidad y el alcance de su trabajo en la antropología contemporánea en México y América Latina, así como en la antropología feminista.

La trayectoria de Mercedes Olivera se caracteriza por una práctica sostenida de cuidado, acompañamiento y compromiso político con mujeres, niñas, organizaciones y comunidades indígenas y campesinas, con quienes trabajó durante décadas. En esos vínculos prolongados se forjó un reconocimiento basado en la confianza, la cercanía y la responsabilidad ética, elementos que difícilmente suelen ser considerados como categorías centrales en los relatos canónicos de la disciplina, pero que constituyen un aporte fundamental a otras formas de entender y practicar la antropología.

Mercedes Olivera me brindó una entrevista el 18 de junio de 2017. La grabamos de manera audiovisual en la biblioteca de su casa de San Cristóbal de las Casas, y a diferencia de muchas otras de las entrevistadas de este libro, la entrevista fue primero, y nuestros

encuentros y amistad vinieron después. Encontrar a Mercedes me generó muchos nervios, que solo con la distancia y el tiempo, he aprendido a reconer. Mercedes era para mí, como para muchas otras contemporáneas de mi generación, un ícono de la antropología. Por su popularidad como una antropóloga reputada había escuchado muchas leyendas sobre ella, sobre su carácter fuerte y sus espacios de poder.

Mi acercamiento a ella se dio en unas circunstancias particulares, en los últimos años antes de su fallecimiento, el 7 de agosto de 2022, cuando ella estaba en la fase final de un cáncer muy agresivo. Las visitas a su casa, durante los años posteriores a la entrevista, me resultaron sumamente cálidas, al punto que ir a visitarla regularmente. Estar con ella me resultaba familiar y representaba un momento de pausa, de sanación y de cariño, ya que siempre me recibía con café y comíamos pan, sentadas, frente a frente, en la mesita de su cocina. Varias veces me enseñó y me prestó las fotos de su archivo personal, contandome, una a una, anécdotas que la hicieron recordar momentos diversos de su vida, memorias que nos hicieron reír y, a veces también, llorar.

En algunas ocasiones nos acompañó también Julieta Hernández, amiga muy cercana de Mercedes, con quien mantengo hasta hoy un vínculo de comunicación y de quien he aprendido profundamente. Asimismo, con varias de sus exalumnas he ido tejiendo, por distintas circunstancias, lazos académicos, de amistad y de confianza, entre ellas Gloria Guadalupe Flores Ruiz y Rebeca Lara.

En una ocasión, Mercedes y yo coincidimos en el Primer Encuentro Zapatista de *Mujeres que Luchan*, realizado en 2018 en el caracol de Morelia. Ahí me sorprendió su entereza y su compromiso, pues asistió activamente a los talleres a pesar de su avanzada edad. También coincidimos en colaboraciones de libros que co-coordiné, en diversos congresos y seminarios de antropología, espacios que nos permitieron entablar debates en los que, incluso, no siempre estuvimos de acuerdo. Sin embargo, esas diferencias se dieron siempre desde el cuidado mutuo y el respeto. También coincidimos en

distintas marchas. Ella nunca faltaba a las protesta del 8M o del 25N y siempre marchaba junto las compañeras de los pueblos originarios y campesinas.

Tuve en todo momento la impresión de que Mercedes estaba genuinamente abierta a escucharme. Me sorprendió, además, su capacidad para revisar sus propias posturas, aprender y, en algunos temas, modificar opiniones que había sostenido durante buena parte de su vida. Esa disposición al diálogo y a la transformación permanente fue, para mí, una de las enseñanzas más valiosas de nuestro vínculo.

Mercedes Olivera es una de esas antropólogas que como educadora fue formadora de cientos de estudiantes a quienes supo formar y acompañar. La entrevista que se presenta a continuación es el resultado de una conversación larga, pausada y profundamente situada, en la que Mercedes reconstruye su trayectoria vital e intelectual como un proceso indisociable de las luchas sociales, políticas y feministas que han marcado a México, Centroamérica y América Latina a lo largo del siglo XX y comienzos del XXI. Mercedes entrelaza recuerdos de infancia, experiencias de militancia, rupturas ideológicas, aprendizajes colectivos y reflexiones críticas sobre la antropología y el feminismo, configurando una narrativa densa, corporal y situada.

Desde una perspectiva etnográfica, la entrevista permite observar cómo el conocimiento no emerge únicamente de la formación disciplinaria, sino de la experiencia vivida: del trabajo doméstico y los cuidados en la infancia, de la militancia estudiantil, de la confrontación con la Iglesia y los partidos políticos, del trabajo de campo en contextos de extrema violencia y despojo, y del acompañamiento prolongado a mujeres campesinas e indígenas. En este sentido, la voz de Mercedes encarna una forma de producir conocimiento que desborda los límites académicos convencionales y se inscribe en una ética de compromiso, responsabilidad y acción transformadora.

A lo largo del diálogo, la antropología aparece como una práctica vivida y constantemente cuestionada. Mercedes reflexiona sobre las tensiones entre teoría y práctica, sobre las derivas del indigenismo, sobre la cooptación estatal del discurso de género y sobre los desafíos

contemporáneos para las metodologías feministas en contextos neoliberales. Sus palabras revelan una genealogía feminista construida desde abajo, en diálogo con la educación popular, la acción colectiva y las luchas de las mujeres por convertirse en sujetas de su propia historia.

Identidad, infancia y primeras rebeldías

Mercedes, para empezar a hablar sobre los vínculos entre las trayectorias académicas y las trayectorias vitales me gustaría que nos dijeras ¿cómo te identificas?

Me identifico como feminista, mujer rebelde y mujer privilegiada porque me ha tocado vivir acontecimientos importantes dentro del proceso mexicano, centroamericano y latinoamericano. Además profesionalmente me siento muy satisfecha.

También como madre he tenido muchas oportunidades de aprender de otras mujeres: de sus puntos de vista, de sus problemas, de mujeres de diferentes lugares pero, sobre todo, de mujeres campesinas e indígenas en su mayoría. Esto ha sido una riqueza que me ha permitido construirme. En la medida de lo posible también me ha permitido aportarles conocimiento e instrumentos para que ellas se analicen y tomen sus decisiones.

Nuestro feminismo surgió de las luchas sociales en Centroamérica. El feminismo popular tiene una característica importante que es haber unido la práctica política con los conocimientos. La unión de la teoría y la práctica ha sido el eje de mi trabajo y la participación de las mujeres en la producción de ese conocimiento. No es una ayuda ni una colaboración, son sus conocimientos que a nosotras nos toca, a veces, sistematizar y organizar; a veces ponerles nombres muy complicados, por cierto. Para sus procesos, ellas son mucho más sencillas, mucho más vitales. A veces la teoría no les ayuda, sino más bien son las cuestiones prácticas de sus vidas cotidianas y de sus relaciones de tipo económico lo que les aflige y también todos los

problemas, incluyendo la violencia que viven. Es una situación dura y difícil que, en vez de haberse resuelto, parece que se ha ido complicando y profundizando a través del tiempo.

¿Con qué soñabas tú cuando eras niña?

Yo me eduqué en una familia muy católica. Mi madre era muy religiosa y siempre tuvimos problemas serios y fuertes de tipo económico que me hicieron pensar desde muy pequeña en la justicia social. En esa época, yo creía en Dios y me preguntaba: *“¿qué le había pasado a Diosito lindo que nos había hecho a unos ricos y a otros pobres?”*. Eso no era justo, pero era la realidad en la que vivíamos. Mi familia era muy grande, éramos diez hermanos, cinco hombres y cinco mujeres. Yo era la mayor de las mujeres y me tocó hacer mucho trabajo, cuidar muchos niños y luchar contra las ideas de mi padre que era indígena, con ideas muy tradicionales. Para él, lo lógico era que yo me quedara en casa a cuidar a los niños y que mi mamá tenía que trabajar y que no había otra posibilidad. Yo como la mayor de las mujeres tenía que quedarme en la casa, y me impedían ir a la escuela. Ahora esto no se usa, pero en ese entonces fue un problema muy serio para mí. Yo me escapaba y llevaba a mis hermanos conmigo a la escuela. Apenas estaba en primer o segundo año de primaria.

Afortunadamente, mi maestra Julita era cómplice de mi situación y de mis problemas y me ayudaba a que la directora no se diera cuenta de que ahí teníamos a los niños. Estas son cosas que se superaron con el tiempo y felizmente mis hermanas, hermanos y yo logramos estudiar. Es una satisfacción muy grande tanto para mi madre que era la que lidiaba con nosotros, como todas las madres, y con la situación económica, pero creo que también para la familia porque creamos un ambiente de confianza entre nosotros de mucha comunicación y de mucha solidaridad. En ese sentido, yo me sentí muy contenta. Tuvimos diferencias por la ideología cuando ya éramos mayores porque yo dejé de ser católica, dejé de creer en Dios. Comencé a militar en organizaciones y en el Partido Comunista. Eso causó conflictos ideológicos en la familia. Pero han sido superados con el

tiempo, hemos encontrado que el sentido humano de la vida es lo que puede unirnos más allá de las ideologías, de los conocimientos y ha sido una trayectoria familiar muy rica y de mucha comunicación.

Militancia, rupturas y formación política

Mercedes, ¿tienes algún recuerdo significativo de tu adolescencia o algo que te haya marcado y que quieras compartir?

Fui dirigente desde muy joven de una organización católica de mujeres que se llamaba “Unión Femenina de Estudiantes Católicas”. Para mí, la militancia empieza propiamente en esa organización, era una militancia en las escuelas, en la preparatoria, en las universidades. Era interesante porque descubrí que las oposiciones políticas e ideológicas son la base de muchas dificultades. Había entonces todo el movimiento de izquierda estudiantil y, por otro lado, el movimiento católico conservador, inspirado y construido por los Jesuitas. La UFE, dirigida por el padre Mallagoitia, era una organización nacional. Ahí empezó la polémica en Mi vida. Se tenía que buscar la forma de argumentar la posición política porque los compañeros estudiantes de izquierda eran militantes y tenían muy argumentadas sus posiciones.

En cambio, la nuestra se basaba en la fe, entonces había una disparidad muy grande. Yo me esforzaba por encontrar razones teóricas, lo que me llevó a estudiar a los clásicos de la Iglesia. Esa fue una de mis experiencias. Fue muy interesante porque la confrontación tenía diferentes planos. Desde que estábamos haciendo la propaganda para la peregrinación anual de estudiantes en las universidades, en la que te tomaban el papel y te lo aventaban en la cara o algunos te decían insultos, hasta la discusión académica a veces violenta, pero respetuosa.

Esto también fue parte de mi construcción y fue una experiencia muy temprana en mi vida que me hizo, quizás, un poco dura. Aprendí a ir separando la parte emocional que a veces nos doblega a las mujeres, sin embargo, es una riqueza. Aprendí a separar las posiciones masculinas de la racionalización y de la confrontación. De cualquier

manera a mí siempre me decían que era muy emotiva, muy emocional. Me gusta y considero que es una riqueza y no me arrepiento.

Estamos hablando de tus recuerdos y de tus memorias porque la construcción de conocimiento implica también un conocimiento de las trayectorias personales. En ese sentido, ¿hay algún momento específico de tu vida que te haya marcado? ¿Cuál fue la estrategia que utilizaste para salir adelante?

Como mi vida ya es muy larga, tengo 82 años, ha habido muchos momentos difíciles que puedo mencionarte. De la época que estábamos hablando, puedo mencionar mi pleito con Dios. Fue algo muy importante. Primero el pleito fue con los curas. En ese ambiente estudiantil de mucha movilidad había también hostigamientos de tipo sexual y de violencia hacia las mujeres. Cuando descubrí que los curas también eran hombres hostigadores que usaban la violencia como parte de su manipulación ideológica, empecé realmente a enojarme muchísimo y a cuestionarlos.

Recuerdo que me prohibieron leer los libros prohibidos que estaban en una vitrina encerrados, pero como yo tenía las llaves, abrí y los leí. ¿Cuando descubrieron que yo había leído diferentes versiones de la Biblia o novelas que criticaban las posiciones de la Iglesia, no eran cosas secretas pero para ellos era algo muy importante porque las mujeres no debían

conocer ese tipo de cosas, porque supuestamente no teníamos capacidad para poder analizarlas. Evidentemente desde ahí había un problema fuerte de restricción y de imposición, de verticalismo y de autoritarismo. Esto en conjunto con el hostigamiento hacia las compañeras, sobre todo, a las que les parecían muy bonitas, me llevó a tener problemas muy serios y a darme cuenta de las inconsecuencias de los dirigentes de la Iglesia en relación con todo lo que planteaban: “igualdad”, “respeto” y “amor muy espiritual”.

A mí me causó un problema muy serio y los empecé a cuestionar. Se lo planteé a mi confesor y le comenté que tenía problemas muy serios con las bases filosóficas del cristianismo. Él me dijo: “yo

no puedo discutir eso contigo". Me mandó con un obispo de la plenipotencia y me dijo que él podía perdonar mi pecado tan grave. Llegué con el obispo a la basílica de Guadalupe y expuse mi problema con la profundidad en que yo lo sentía, porque estaba perdiendo mi base de pensamiento y de posicionamiento político, ya que estaba tambaleándose. Eso era algo muy importante para mí y se lo planteé con mucha emoción. Él me dijo: "*¿ya terminaste?*", y le dije: "*me parece que sí*". Él me respondió: "*reza tres Aves Marías a la virgen de Guadalupe y estarás perdonada*". Entonces pensé "*al diablo con los curas, al diablo con la Iglesia*". Mi cuestionamiento era tan profundo que me di cuenta de que no era por ahí, y terminé con la Iglesia y con Dios.

A partir de entonces me acerqué a los movimientos de izquierda y al Partido Comunista. Milité algunos años y se presentaron problemas también, porque tampoco éramos una estructura consecuente. Había en ese momento dos células del Partido Comunista y de la Universidad: la Marx y la Engels. La Marx eran los maestros grandes, los dirigentes y la Engels éramos los estudiantes que teníamos todavía pocos años o poca militancia. Fue interesante porque nos juntamos las dos células para analizar el problema que hubo con el movimiento ferrocarrilero que el Partido Comunista había impulsado. Después hubo una represión muy grande y los dirigentes del partido comunista acabaron negociando. Al final los dirigentes ferrocarrileros, como Vallejo o Campano, acabaron en la cárcel muchos años. Esto lo analizamos. Recuerdo que entre los maestros estaba José Revueltas¹⁸, y algunos otros que tenían mucha escuela, y mucho conocimiento. Elaboramos un documento para presentárselo a la dirección del partido, y ya te imaginarás, la respuesta fue la expulsión. Te estoy hablando del cincuenta y nueva o sesenta. En ese momento salimos. Algunos de los dirigentes eran: Juan Bron, Eduardo Elizalde, José Revueltas y otros. La mayor parte de ellos fueron a Michoacán a crear una escuela de análisis y todos los demás nos quedamos aquí. Fue

¹⁸ José Revueltas (1914-1976), además de escritor, fue un activista y destacado militante del partido comunista.

ahí donde terminó mi participación en el Partido Comunista. En la práctica estuve haciendo defensa de algunos casos, era un momento muy difícil por la represión del gobierno a los sindicatos obreros. Dentro del magisterio, estudié para maestra de la normal en el nivel de primaria, y hubo represión en esa época. Desde ahí surgió toda mi práctica de izquierda en las luchas sociales. Fueron aprendizajes muy grandes.

Antropología, feminismo y trabajo con mujeres indígenas

Mercedes, ¿cómo se vinculan las trayectorias vitales, las experiencias y formas de hacernos conscientes de nuestros cuerpos, nuestros compromisos corporales con nuestras ideas políticas? Todos estos recuerdos y memorias que nos estás contando están relacionados con el conocimiento que, como investigadoras, tendríamos que buscar en nosotras mismas para poder hacer investigación y esta es la importancia de hablar de las trayectorias vitales.

Yo quería decirte que, al mismo tiempo, de la lucha social que te comentaba en la pregunta anterior, yo ya era estudiante de la escuela de antropología y formamos parte de este grupo que nos llamaban “Los magníficos”, así nos pusieron los alumnos. Éramos un grupo muy inquieto de personas, no solo mexicanas, sino también norteamericanas como Susana Drucker. Además, el guatemalteco Carlos Navarrete, entre otros. Éramos un grupo al que le pusimos “Miguel Otón de Mendizábal”. Él fue el fundador de la escuela de Antropología en el Politécnico y era un militante también del Partido Comunista que estaba olvidado en la escuela porque se había dado un vuelco muy importante a la Antropología marxista mexicana.

Por un lado, se pasó de Otón de Mendizábal y a algunos otros pensadores a la escuela norteamericana y, por otro lado, a la escuela integracionista que dio origen al indigenismo. Otón de Mendizábal estaba olvidado y nosotros pusimos ese nombre al grupo muy interesante e importante porque sustituyó la parte de seguridad que

me daba la Iglesia. Este grupo se constituyó dentro de mí, como el espacio en donde podía discutir y aprender nuevas formas de ser. Hubo una influencia en mí, la de Rodolfo Stavenhagen, que fue nuestro compañero antes de nosotras. Él tenía una formación marxista muy sólida y una formación y experiencia también en el campo trabajo con el INI. Discutíamos con él y nos planteaba también sus preocupaciones para interpretar desde el punto de vista marxista la situación indígena que se había planteado mucho más como una diferencia étnica-cultural. Se veía que las clases eran algo diferente. Fue importante aprender de Rodolfo Stavenhagen a interpretar la cultura y la cultura indígena desde un planteamiento de clase. Esto ha sido un aporte no solo para el grupo Otón de Mendizábal, sino un aporte muy importante de Rodolfo a la antropología de ese momento y fue la base ideológica de nuestras críticas al indigenismo.

Yo quería decirte esto porque hubo una liga muy importante entre los planteamientos de la política de izquierda con los aportes teóricos de la antropología, pero interpretada desde una mirada materialista. Esta fue la formación que tuvimos en donde unimos, por un lado, la escuela de Van Maanen; la etnografía clásica; el pensamiento de Calixta Guiteras, Barbro Dahlgren y Johana Faulhaber. Ellas fueron nuestras maestras. También tuvimos la oportunidad de tener como maestros a todos los exiliados de la revolución española de la guerra con Franco. Todo esto se acopló mucho a nuestro proceso de formación, con gente muy importante como Juan Comas, Encinas, Armillas y José Luis Lorenzo. Tenían todo una trayectoria de lucha social y política muy importante. Esto fue parte de la riqueza de mi formación teórica, pero con una posición social y política muy importante y muy rica. Estudiábamos el “conocer” para cambiar, para transformar, para incidir. Desde que éramos estudiantes teníamos esta inquietud. *Mercedes, ¿en qué circunstancias llegaste a Chiapas?*

Yo había estado en Chiapas alguna vez, pero sin poderme asentar. Luego vine como Directora de la Escuela de Desarrollo (INI). Esto fue después de nuestra posición crítica al indigenismo, de todas nuestras discusiones con el Dr. Aguirre Beltrán y con todos los indigenistas

de la época como Villarojas y otros compañeros maestros. Aguirre Beltrán ocupó el cargo de subsecretario de cultura y nos invitó a los rebeldes que habíamos sido sus alumnos a diferentes puestos de dirección. Guillermo Bonfil estuvo en el Instituto de Nacional de Antropología e Historia (INAH), Valencia llegó al Instituto Nacional Indigenista (INI), Salomón estaba en educación indígena, entre muchos otros. El INI decidió cerrar el centro coordinador y convertir el centro en una escuela de desarrollo. Se quedó la parte de educación y se anexó la Escuela Internacional de Antropología Social de Desarrollo, con alumnos de América Latina. Fue una invitación directa que me hizo el Dr. Aguirre Beltrán. Fue una mala interpretación de mi parte. Mi idea era que Dr. Aguirre nos estaba dando oportunidad de mostrar nuestras críticas y nuestras posiciones en la práctica. Pero no fue así. El Dr. Aguirre lo que quería era incorporarnos, como realmente logró integrar a la mayoría de “Los Magníficos”, a la dinámica del sistema. Tal como pasó con Arturo Warman que se pasó absolutamente al otro lado. Yo estuve entonces tratando de hacer cambios en la escuela de desarrollo con la idea de que los indígenas pudieran revalorar su propia cultura, con la idea de fortalecer los idiomas a través de conocerlos y poderlos hacer lenguas escritas. Toda una serie de ideas que yo tenía de la educación pero, sobre todo, el pensar que los indígenas tenían derecho a su propia cultura, a sus propias decisiones, a tener sus formas de gobernarse y de vivir. Todo esto después se desarrolló más a través de la teoría, que partía de nuestras críticas.

Yo quise poner en práctica todo eso, pero ya te imaginarás lo que pasó, no lo diré tan detalladamente. Cuando el Dr. se enteró, me pidió mi renuncia y renuncié. Recuerdo que puso un artículo muy interesante en el periódico en donde explicaba por qué se cerraba la Escuela de Desarrollo. Decía que la directora y el grupo de maestros de esa institución sin aprobación de la Secretaría de Educación habían tomado la decisión de organizar un movimiento al estilo de “Panterras Negras” (*Black Panthers*). Cuando yo leí eso, pensé en que si hubiera sido así no se hubiera acabado tan pronto la escuela, pero el temor era que los indígenas tomaran sus propias decisiones y pudieran

convertirse en sujetos de sus propias transformaciones. Ahí acabó la experiencia en relación al indigenismo y así me fui quedando en Chiapas desde entonces.

Después hice un estudio en las fincas en donde combinaba la investigación con la acción política. Era un momento en Chiapas de mucho conflicto dado que no se había dado la reforma agraria y todavía persistían las fincas en donde la situación servil de los trabajadores era de una crueldad tremenda, incluyendo el derecho de pernada. No se podía ver nada más y estudiar, era necesario que se transformara y que los campesinos tomaran conciencia. Cuando llegamos vimos que los campesinos iban con su petate y su gallina caminando por las veredas, y las mujeres llorando. Yo les preguntaba: “¿qué pasó?”. Y me respondían: “*a mi patroncito se le metió el demonio, me quemó la casa y ya no nos quiere recibir*”. Yo les respondía: “¿Qué barbaridad!, ¿a dónde van ir ahora?”. Y me respondían: “*a buscar otro patroncito, otro que sea bueno*”. El servilismo estaba interiorizado en sus cuerpos a tal grado que me tocó ver cómo los papás, cuando las niñas comenzaban a menstruar, las adornaban, las vestían y les colocaban trenzas con listones y las iban a llevar a la casa del

patrón. Ellos sentían como orgullo de que las hijas pasaran por la casa del patrón, es decir, por todas las violaciones. Son aprendizajes que teóricamente se aprenden en la escuela pero que le pasan a una. Cuando los ves en la realidad, se te mete en el cuerpo y también te hacen reaccionar de una manera que no puedes estar nada más escribiendo y analizado la situación, sino es una obligación moral y ética, mínima humana, intervenir en esta situación.

Vida personal, preocupaciones actuales y horizonte de deseo

Respecto a tu espacio personal, ¿te gustan la música o la poesía?

Mi familia era de clase media baja. No había libros, ni música. Había radionovelas y eran parte de toda esa formación. La cultura humanística la construí cuando me casé con Mario Vázquez. Él era una

gente dedicada al arte. Me abrió todo el maravilloso espacio artístico, la arquitectura, la danza, la música y el teatro. La influencia de Mario, a pesar de sus neurosis, fue para mí una riqueza y fue parte de mi formación. La música preclásica fue muy importante en esa época de mi vida, y también la música popular. Lo que más me llenó fue la danza, siempre quise ser bailarina pero mis piernas nunca dieron para eso y no pude, pero estuve muy cerca del ambiente de la danza moderna, sobre todo, participé acompañando llevando las maletas y haciendo el vestuario en un viaje muy interesante por China, Rusia y algunos países de Europa con el ballet nacional. Fue una experiencia vital. Ahora de grande que ya no puedo caminar casi, ha sido una frustración creciente que ya no puedo bailar y no me puedo mover, pero aún lo hago con los ojos porque me gusta mucho.

Gracias por compartir esa parte de tu espacio personal e íntimo. Quisiéramos que nos contaras ¿qué es para ti ser antropóloga?

Son historias muy complicadas las que tú preguntas. También el trayecto de mi vida ha sido un eje de mi existencia pero también me peleé con la Antropología, siendo una antropóloga crítica y rebelde. Cuando hice trabajo en el Valle Poblano Tlaxcalteca, me di cuenta de que la teoría y la práctica son dos cosas que habíamos separado y que no se puede hacer Antropología sin unir a la práctica y a la acción política. Me di cuenta de que la antropología que estábamos haciendo se volvía cada vez más académica y que los antropólogos investigábamos para cambiar. Aunque existía la Antropología social del cambio social y cultural se trataba en realidad de conocer, escribir y esperar el aplauso de los otros antropólogos pero en la realidad poco se cambiaba. Darme cuenta de la realidad tan dura de las mujeres campesinas en esa parte del Valle Tlaxcalteca, me hizo reaccionar muy fuerte contra la Antropología. Pensé “*no más antropología, me dedicaré al trabajo directo con las mujeres en el campo*”. Fue después de una crisis en la que descubrí cómo la forma de subordinación de las mujeres se prolongó y se fortaleció desde la época prehispánica y durante la Colonia y cómo la tradición y la estructura comunitaria

funcionaron como presión para subordinarlas de manera tan violenta. Eso me causó una crisis tremenda y decidí entonces dedicarme al trabajo feminista. Pensé en dejar la Antropología pero no se puede dejar, es parte de la existencia. Hay que ponerla al servicio de lo que según tu conciencia “debe ser” y, en este caso, me sirvió mucho para hacer una Antropología feminista desde la base, desde las comunidades, desde las mujeres campesinas e indígenas que estaban y siguen estando marginadas de todo el desarrollo capitalista y de la participación social y política.

Sobre todo criticar la forma en cómo se incorporan al desarrollo y cómo el Estado sigue promoviendo su integración. Aunque el indigenismo ya no exista, ahora es peor porque es integración al mercado neoliberal. Luchar contra todo esto ha sido mi posicionamiento, pero hacerlo desde las mujeres ha sido mi objetivo antropológico principal. Aunque haya dicho que dejo la Antropología, en realidad la puse al servicio de mis preocupaciones políticas y sociales.

El trabajo que has hecho tiene relación con las luchas en contra del despojo de la tierra y de la desposesión que han vivido las mujeres indígenas históricamente. En ese sentido, ¿cuál es la relación para ti entre las mujeres y la Antropología?

Está mediada por los antropólogos. No podemos ver a las mujeres aisladas de todo su contexto social. Es ver estos procesos como relacionales pero no solamente desde la parte material de la cultura, sino también desde nuestros cuerpos, sentimientos, nuestra forma femenina de ver, de pensar y de sentir. Podemos decir que es la cultura misma pero es una manera de vivirla diferente, de sentirla desde la mujeres por su posición subordinada y por la necesidad de luchar y salir de estas imprecisiones, de volvernos sujetas de la vida social, de impugnar las formas de poder que están sosteniendo las desigualdades de la sociedad y en las que hemos vivido.

Mi feminismo no es un feminismo que haya nacido solamente desde el planteamiento de la sexualidad del cuerpo, sino de esta parte del planteamiento social, político y de la relación con el poder

de los hombres, el poder del Estado y el poder del sistema. Es algo fundamental para plantear transformaciones. Ahora se dice “interseccionar”, es decir, conjuntar estos elementos para poder conocer la realidad y para poder intentar transformarla, no transformarla tú sino transformarla socialmente y esto es algo fundamental. Ahora todas las ideas decoloniales son muy vitales y radicales pero en realidad los y las antropólogas la hemos estado practicando desde siempre. Nosotras tenemos esa conciencia de la genealogía y el proceso transformador e histórico. Ahora se llama decolonialidad y esto permite ponerle nombre a las acciones, a los procesos y a la forma de construir conocimiento. Esta nueva forma de lo epistemológico, de los posicionamientos críticos me parece importante pero la hemos practicado desde hace mucho.

Algunos de los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales tienen que ver con cómo las disciplinas, tales como la Antropología, han ido reproduciendo lógicas androcéntricas, sexistas, racistas, lesbóforas y transfóbicas. En ese sentido, esas críticas feministas lo que cuestionan también son los métodos, las metodologías, los diseños metodológicos y las técnicas de investigación o más bien las herramientas que utilizan las investigadoras para cambiar esas lógicas. Por eso me gustaría preguntarte, ¿cuáles han sido tus estrategias y tus formas de desarrollar metodologías que cambien esas lógicas?

La idea general es que la forma de hacer conciencia para que la gente pueda asumirse y autodeterminarse y, por lo tanto, hacerse sujeto de sus luchas y sus transformaciones, está en la base de las metodologías que yo uso. Es muy interesante toda la herencia que tenemos las feministas de la educación popular de Freire. Ha sido retomar esa herencia. No solo es incorporar el sentido de “género”, sino ver la realidad incluyendo todos los elementos interseccionados, ver las desigualdades todas juntas incluyendo el género; se trata de ver una realidad en una forma integral y esto permite construir conocimientos de diferentes perspectivas. No puedes construir teoría individualmente, es producto de la práctica social. Yo no he hecho teoría, las

hemos hecho las mujeres y se ha hecho muy ligada a sus problemas y realidades y no en función a las corrientes de moda. Esto a mí me parece que ha sido un posicionamiento epistemológico importante. Por ejemplo, los talleres, que son un instrumento feminista, son un espejo en donde las mujeres puedan ver su realidad, verse ellas mismas, tomar conciencia y ayudar a otras mujeres a través de aprender la metodología de los talleres para que grupos mayores puedan tomar conciencia y puedan las mujeres organizarse. Cada vez siento que es más difícil porque cuando el gobierno no había descubierto la potencialidad de las mujeres, cuando el Estado no nos tomaba en cuenta, era más fácil.

Ahora que nos toma en cuenta para sus propios intereses, tenemos que luchar contra todos sus intereses necesariamente, como nos impone formas de vivir que observan a las mujeres totalmente. Por ejemplo, si el tiempo de las mujeres está invadido por el Programa Oportunidades: *“¿a qué hora pueden ellas militar?”* Antes luchábamos por incorporar el género al desarrollo y ahora digo que producto de eso, cuando se apropie el Estado del género lo que ha hecho es el “MES”, que quiere decir, “Mujeres Enterradas en el Sistema”, o absorbidas o empantanadas por el sistema. De tal manera que es muy difícil por todas las formas de cooptación que existen, aprovechándose de la pobreza de las mujeres indígenas y campesinas, las tienen atadas a sus dinámicas. Muchas mujeres nos dicen en el campo que están de acuerdo en luchar conmigo pero necesitan el dinero. Es lo único que tienen para vivir porque los maridos se han ido, han migrado y han dejado a las mujeres solas con la obligación de trabajar las tierras porque si no se las quitan. Las mujeres no solo son reproductoras sino abastecedoras y sustitutas de los hombres en la vida de los ejidos y de las comunidades.

Ilustración 12. Mercedes Olivera en protesta en San Cristóbal de las Casas



Nota: Cortesía del Archivo personal de Mercedes Olivera.

El control social lo está haciendo, también el Estado, a través de las mujeres y esto es tal vez un atentado. En el campo las organizaciones campesinas están asumidas o integradas a los partidos de tal manera que son parte del Estado y el trabajo ahora es dar proyectos para las mujeres. Las mujeres se vuelven diputada de los partidos en el campo. Es controlarlas a través de los proyectos para establecer dinámicas enajenantes que impiden la conciencia o la actuación liberadora de las mujeres. “Oportunidades” ha sido un programa tan “perfecto” desde el punto de vista de la maldad, para poder controlar a la sociedad porque solo se controla a las mujeres.

Otro de los conceptos que se han manejado desde la teoría feminista es la idea articulación no solo intelectual y política, sino también con el campo

de las emociones y los sentimientos. En ese sentido ¿cómo te has articulado con tu trabajo de investigación?, ¿cuáles son tus preocupaciones también, actualmente?

Pues viviéndolo. No podemos dividir nuestra vida de nuestro posicionamiento político y de nuestras preocupaciones sociales. Forman parte de ti. Yo no estudio ni práctico la Antropología, más bien la vivo. Incluso mucho de lo que yo escribo no es para los intelectuales y para los científicos, más bien es para las mujeres. Todo esto no está en la bibliografía porque a CONACYT no le interesan esos libros, folletos y materiales pedagógicos. Son herramientas muy útiles y muy necesarias, que ayudan a las mujeres a entender. Tenemos aquí el problema que todavía muchas mujeres son analfabetas entonces hay que usar dibujos, videos y todos los materiales sonoros y gráficos para que las mujeres puedan ir transformando su forma de pensar y de vivir.

Tenemos la presencia del EZLN que marcó todo el trabajo social que realizaron las feministas y las mujeres. El hecho de que el EZLN haya legitimado la participación política de las mujeres y haya abierto espacios sociales hasta en el propio ejército para las mujeres ha sido una lección que facilitó toda su participación, incluso hasta en el propio gobierno que se ha aprovechado de esto.

Mercedes y tus preocupaciones actualmente ¿cuáles son?

La personal es que como ya estoy viejita no me va a dar tiempo de hacer todo lo que hubiera querido hacer. Y las otras preocupaciones son que los jóvenes y las jóvenes puedan seguir transformando, puedan continuar una vida fuera de la enajenación que está produciendo el sistema y que está dejando a los jóvenes y a los niños sin la seguridad de un futuro.

Te agradecemos mucho, estamos llegando al final de esta entrevista pero me gustaría despedirme con una pregunta que me gusta hacer mucho al final que tiene que ver con tus preocupaciones actuales también ¿qué te gustaría que pasara mañana?

¿Mañana? Que dejen de reprimir a los maestros y a lo mejor no mañana, sino hoy mismo.

PARTE III

Hacer investigación en contextos de genocidio y guerra

Ilustración 13. Marta Casaús en su estudio de Madrid



Marta Casaús Arzú

Nota: Archivo personal de Marta Casaús.

Marta Casaús: entre oligarquía, exilio y conciencia crítica del racismo

Introducción

Este capítulo, como otros de los que integran este libro, nace de una necesidad política, ética y afectiva: dejar registro de voces, trayectorias y experiencias encarnadas que han producido pensamiento crítico en contextos atravesados por la violencia estructural, el racismo, el patriarcado, el autoritarismo y la represión política en México y Centroamérica. Marta Casaús Arzú es una de las voces más relevantes en los estudios sobre el racismo en Centroamérica y en otras regiones de América Latina. Tuve el privilegio de conocerla en 2006, cuando cursé el Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos, con especialidad en antropología social, en la Universidad Autónoma de Madrid, programa del que ella fue fundadora y coordinadora, al igual que del doctorado con el mismo nombre.

En aquella época, Teresa Giraldez, investigadora de la Universidad Complutense de Madrid, quien en esa época era mi directora de tesis, me invitó a trabajar como asistente en la coordinación del propio posgrado que yo cursaba y que Marta había creado. Esta situación me permitió tener no únicamente una cercanía académica con ambas, sino una relación política y personal, la cual ha crecido enormemente a lo largo de los años. Su generosidad y cariño no solo me permitieron concluir mis estudios de Doctorado en Madrid, con estancias en Francia y en Estados Unidos, sino que ambas me impulsaron para hacer muchas cosas que jamás había imaginado.

Posteriormente, Marta Casaús se convirtió también en mi directora de tesis durante el doctorado, por lo que nuestra relación se volvió muy cercana. Más allá de su sólida mentoría académica, recibí de ella cuidado, acompañamiento y afecto durante los años que viví en Madrid, así como una generosidad constante que hizo posible mi participación en diversos congresos internacionales.

Su influencia ha sido profunda, no solo en mi generación, sino en la de muchas otras investigadoras e investigadores de distintas partes de América Latina, comprometidos con diversas luchas políticas. Su ejemplo y su práctica constituyen una enseñanza fundamental: que la investigación en las ciencias sociales no puede dissociarse de los problemas nacionales ni de los procesos de transformación social, y que es imprescindible poner el conocimiento al servicio de las comunidades y de las personas.

La obra de Marta Casaús Arzú constituye una referencia fundamental para el estudio del racismo, las élites y las estructuras de poder en Guatemala y Centroamérica. Sus aportes bibliográficos han permitido desentrañar la persistencia del racismo como eje estructurante del Estado y la sociedad, evidenciando la continuidad histórica de las élites económicas y políticas desde la colonia hasta la actualidad. A través de investigaciones rigurosas, como *Guatemala: linaje y racismo* (1992)¹⁹, Casaús articula enfoques de la sociología histórica, la antropología y los estudios críticos para analizar las ideologías raciales, el genocidio y las violencias estructurales contra los pueblos indígenas. Su producción también ha sido clave en el ámbito de la memoria histórica y la justicia transicional, contribuyendo con peritajes y reflexiones que vinculan academia y compromiso político,

¹⁹ Este libro es una obra publicada originalmente en 1992, por lo que se inscribe en el contexto intelectual y político de finales del siglo XX, particularmente en el periodo de posguerra fría y en los años previos a los Acuerdos de Paz en Guatemala (1996). El libro analiza, sin embargo, un proceso histórico mucho más amplio: reconstruye la formación y continuidad de las élites criollas desde la época colonial hasta el siglo XX, mostrando cómo el racismo ha sido un eje estructurante de larga duración en la sociedad guatemalteca.

posicionándola como una de las intelectuales más influyentes en los estudios críticos latinoamericanos.

En 2011, Marta Casaús participó como perita en el histórico juicio en el que Efraín Ríos Montt —presidente de facto de Guatemala entre 1982 y 1983— fue sentenciado por genocidio y crímenes de lesa humanidad cometidos contra 1,771 mayas ixiles en el departamento de Quiché. Varias y varios de sus estudiantes nos sumamos entonces a las campañas que buscaban afirmar y defender una verdad largamente negada: que en Guatemala sí hubo genocidio.

Años más tarde, en 2016, Marta me invitó a formar parte de su equipo en la elaboración del peritaje del emblemático caso “Sepur Zarco”, en el que dos exmilitares fueron condenados a cientos de años de prisión por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica contra mujeres *q’eqchi’*, en una base militar de Alta Verapaz. En ese proceso, trabajamos juntas en el análisis de los testimonios de decenas de mujeres sobrevivientes de estas violencias atroces. La contundencia de los testimonios de las víctimas era innegable y eso nos permitió concluir que la violencia sexual fue utilizada como un arma profundamente racializada: un mecanismo de dominación que no solo buscó destruir a las mujeres *q’eqchi’*, sino también desarticular a sus comunidades, afectando de manera directa a los varones y a sus hijas e hijos (Casaús y Ruiz Trejo, 2017).

La entrevista a continuación con Marta Casaús fue grabada el 25 de octubre de 2020, vía zoom, mientras Marta estaba en su casa de Madrid, y yo en San Cristóbal de las Casas. Su relato permite adentrarse en una trayectoria intelectual y política marcada desde muy temprano por el cruce entre linaje, clase, racismo y violencia histórica en Guatemala. Al ser hija y nieta de una de las familias de la oligarquía de Guatemala, su pensamiento se aleja de una narrativa celebratoria; su relato pone en evidencia las tensiones constitutivas de una sociedad profundamente jerarquizada y desigual, así como las contradicciones y los excesos que atraviesan a las élites centroamericanas y a quienes nacen en su seno. Al mismo tiempo, Marta Casaús

decide romper, no sin costos personales, con los mandatos sociales y políticos de la clase dominante.

A lo largo de esta conversación, Marta Casaús reconstruye una infancia en lo que ella misma describe como una “burbuja”: una crianza protegida, atravesada por el privilegio económico y el abolengo familiar, pero también por una temprana experiencia de segregación racial que dejó marcas duraderas. El racismo aparece aquí no solo como un objeto de estudio posterior, sino como una vivencia encarada, aprendida y, al mismo tiempo, cuestionada desde la niñez. Esa experiencia temprana resulta clave para comprender el lugar central que el análisis del racismo ocupará más tarde en su producción intelectual.

El capítulo recorre también una vida atravesada por el desplazamiento y el exilio: México, España, Italia y los constantes retornos a Guatemala en contextos de creciente represión. Estos movimientos no son presentados como simples tránsitos geográficos, sino como procesos de formación política y afectiva. La experiencia de la dictadura franquista, la participación en los movimientos estudiantiles y antifranquistas en la Universidad Complutense, así como el contacto con el pensamiento gramsciano y anticolonialista europeo, constituyen hitos fundamentales en la construcción de su mirada crítica.

Uno de los aportes más relevantes de esta entrevista es la manera en que Casaús articula su formación académica con la militancia política y el trabajo universitario en Guatemala durante los años más duros de la represión estatal. Su relato sobre la experiencia en la Universidad de San Carlos —particularmente en la Facultad de Psicología— da cuenta de una pedagogía crítica y experimental, hoy casi impensable, que fue violentamente interrumpida por el terrorismo de Estado. La memoria de colegas y estudiantes asesinados atraviesa el capítulo como una presencia constante, recordándonos que producir pensamiento crítico en Centroamérica ha tenido costos altísimos.

Asimismo, la conversación permite comprender las diferencias ideológicas dentro del movimiento revolucionario guatemalteco,

especialmente en torno al lugar del racismo y a la definición del sujeto histórico del cambio social. La reflexión de Casaús sobre su participación en los movimientos sociales y revolucionarios y su distancia crítica frente al marxismo ortodoxo ilumina debates centrales de la época y subraya el aporte de las corrientes anticolonialistas y decoloniales —aún sin ese nombre— al pensamiento político regional.

Finalmente, este capítulo ofrece una mirada íntima y compleja sobre las figuras femeninas que marcaron su vida —su abuela y su madre—, mujeres que, desde lugares muy distintos, desafiaron normas sociales y encarnaron formas contradictorias de transgresión. Estas genealogías femeninas permiten pensar la relación entre género, poder y rebeldía más allá de los discursos lineales del feminismo, mostrando las ambivalencias, los privilegios y los límites de cada ruptura.

La entrevista a Marta Casaús no solo reconstruye una biografía intelectual, sino que abre preguntas fundamentales sobre la producción de conocimiento crítico en contextos de violencia, racismo estructural y autoritarismo. Su testimonio invita a leer la historia reciente de Guatemala —y de Centroamérica— desde las grietas, las tensiones y las decisiones individuales que, en determinados momentos, se convirtieron en apuestas colectivas.

Orígenes en la familia de la oligarquía Guatemala

¿En qué fecha naciste y en dónde?

Nací el 24 de marzo de 1948, en Guatemala capital, a las seis de la tarde.

¿Cómo fueron tus primeros años? ¿Con quién vivías?

Durante mi infancia, viví con mis abuelos. Mi abuelo se llamaba Arturo (papá Arturo) y mi abuela Maruca (mamá Maruca). Mi abuelo Arturo era uno de los propietarios y directivos, propietarios y directivos de la cervecería centroamericana. Me crié con mis abuelos

porque mi madre se había separado de mi padre y se había ido a vivir con otra persona. Me crié en un ambiente mágico... en una casa grandísima, en El Zapote, en plena cervecería, donde me hicieron un cuarto. Cuando nos íbamos a la Antigua, me llevaba mis muebles para que no me contaminara. Me bañaban en agua de salvavidas, en agua depurada. Me criaron prácticamente en una burbuja.

¿Cuáles eran los nombres completos de tus abuelos?

Arturo Castillo y María Goubaud de Castillo. La Fundación se llama María y Antonio Goubaud en Ciudad de Guatemala porque fue una casa que ella me donó en su testamento antes.

¿Cómo se llamaba tu mamá?

Odette Arzú Castillo. Mi madre estaba enlazada con dos grandes familias, por un lado, los Arzú, que era como la familia de la élite, una familia de origen vasco, de abolengo que se enriqueció tardíamente a través del manejo del aparato del estado en el siglo XIX y XX. Sin embargo, la familia Castillo era de extracción mestizo-ladina. Según el árbol genealógico proceden de la familia de Bernal Díaz del Castillo, aunque no haya una referencia probada sobre ello. Hicieron mucho dinero, capital y poder a través de la cervecería centroamericana, que se convirtió en la única cervecería de toda América Central.

En ese sentido, era una familia de dinero y los Arzú eran una familia de “abolengo”, entre comillas. La unión de estas familias pertenece a eso que yo llamo las “redes familiares” como estructuras de larga duración, que vinculan abolengo a capital para acumular más poder económico y político. Me crié en Guatemala con mis abuelos hasta los siete años cuando mi mamá vino a Guatemala y me recuperó y me llevó a México.

¿En qué parte vivías con tus abuelos?

En la finca, en la cervecería. En la finca de “El Zapote” donde estaba ubicada la cervecería. Yo me crié con ellos en un ambiente de burbuja. Un día que yo veía jugar a los niños ahí en la ranchería, pues me

escapé a jugar, porque estaba pegada a nuestra casa, me dieron una paliza. Mi abuelo me dijo: “*con indios no se juega*”. Y yo decía: “*pero ¿qué les pasa a esos niños tan simpáticos con los que yo podía jugar?*”. Y poco a poco se fue generando esa segregación: “*no se juega con indios*”, “*no seas india*”, “*no te juntes con...*”. Esa historia de segregación y separación me chocaba desde mi más tierna infancia. A los ocho años mi madre me llevó a México y vivimos un par de años ahí. Luego me llevó para España.

¿En ciudad de México?

Primero a Acapulco, luego a Ciudad de México.

Cuando estuviste con tus abuelos, ¿había otros niños?

Prácticamente yo era la única niña, mis abuelos eran mayores y yo era como la nieta. Me críe con ellos en un ambiente realmente idílico para mí. Digamos si lo comparo después con el ambiente que viví con mi madre que era un ambiente mucho más bohemio, loco, mucho más de gente joven. Digamos, yo estaba mucho más acostumbrada a vivir como una princesa que no se le podía tocar, después me tocó vivir a la brava en México. Fue un cambio muy fuerte. Después me vine a España. Mi madre se casó con su tercer esposo. Al volver a Guatemala y a partir de ahí tuve tres hermanos más. Se murió la hermana de mi mamá, mi tía, y entonces mi mamá se hizo cargo de otros dos sobrinos, que pasaron a ser nuestra familia completa.

¿De qué te acuerdas de tus vivencias en México? ¿porque vinieron para acá?

Primero porque mi madre se peleó con su segundo marido y decidió recuperarme como madre. Yo ya no tenía relación con ella. En segundo lugar, porque mi madre participó en la revolución del 1944, y entonces en 1954, cuando se produce la contrarrevolución, ella también tiene que salir. Ahí tuvimos que salir corriendo. En esa época, salió Guillermo Toriello Garrido, el ministro de Asuntos Exteriores

de Arbenz y escritor anti-imperialista. La gente que había participado en la revolución del cuarenta y cuatro.

Mi madre no fue exactamente como exiliada, pero sí estuvo prácticamente asilada en México, en donde estaba la mayor colonia de exiliados. Nos fuimos a Acapulco porque mi madre ahí tenía amigos y como mi abuelo se había enfadado con ella porque me había llevado a México sin permiso, la había dejado sin dinero, así que ella se dedicaba a dar clases de esquí en Acapulco. Tengo fotos, que son muy bonitas, en donde estamos esquiando para la cerveza de Corona, para hacer anuncios: *“tan buena corona, coronita, tan buena la grande, como la chiquita”* [risas]. Y ahí estaba esquiando con mi madre que me decía *“no te caigas porque ahí viene un tiburón”*. La recuerdo como una época bonita, pero traumática porque pasé de vivir completamente protegida a estar completamente desprotegida. Fue una etapa transitoria no sé lo que duró, tal vez dos años, pero después vinimos a España, a Madrid. Nos quedamos cuatro años y luego volví a Guatemala en donde nos quedamos largo tiempo. Luego volvimos otra vez a España en donde hice mi última parte del bachillerato y mi carrera.

Ires y venires entre España y Guatemala

¿Cómo fue esa etapa al volver de España? ¿A qué edad volviste a Guatemala?

No me acuerdo bien, creo que fue a los diez años. Ahí murió mi abuelo y casi se muere mi abuela. Mi abuela, que no era mi abuela exactamente sino una tía-abuela política, una vez que muere mi papá Arturo, ella se viene a vivir con nosotras. Lo recuerdo como una época agradable, entre los diez y trece años. Por una parte, muy agradable porque yo siempre me sentí muy bien en Guatemala. Y, por otra parte, muy desagradable porque yo pasé de ser hija única, a tener cinco hermanos, tres que nacieron y dos que fueron adoptados.

¿Cómo se llaman tus hermanos?

Por orden, Odette, Pedro y Rocío, los otros dos: Gisela y Rodrigo (son los hijos de mi tía).

¿A ti te tocó asumir como el rol de hermana más grande?

Me tocó ser la hermana más grande, pero también me tocó dejar de ser la hija única. Fue más traumático eso.

¿Cómo fue esa experiencia?

Me refugié en dos cosas, en la lectura y en el baile. Sobre todo, en el baile. Tuve la suerte de que en España mi madre ya me había metido en las mejores academias de ballet y de flamenco. Entonces el baile fue como mi escape y mi pasión, y todavía sigue siendo.

¿Cómo fueron tus años de adolescencia? ¿Cuáles eran tus intereses?

De los once a los trece o catorce años. Iba a un colegio relativamente abierto. Me gustaba mucho, tenía una vida muy agradable, pero por supuesto muy desconectado de lo que tenía que ver con las relaciones sociales, con la realidad, con la pobreza. Vivía como una niña de la clase dominante, en un país de enorme pobreza, no era consciente de nada. Después cuando me vine a España, me metieron a un colegio de monjas, que sí fue un trauma. Estaba con monjas y me pareció la cosa más terrible, fue un cambio brutal. Cuando terminé el bachillerato, siempre fui muy estudiosa y tuve la fortuna de meterme en la universidad. Me tocaron los últimos años de la dictadura franquista. Tuve la fortuna que caí en una facultad de Ciencias Políticas, que era lo que me gustaba, en donde evidentemente estaba toda la masa crítica en contra de la dictadura. Era el bastión antidictatorial. Toda la carrera fue extraordinaria de mucho combate y lucha, enfrentamiento con la policía y un momento de toma de conciencia de la dictadura del franquismo. Fue una de las mejores épocas de mi vida, es ahí donde conozco a Teresa Giraldez en la Complutense, mi mejor amiga hasta el día de hoy.

¿Cómo fue tu relación con Guatemala en esos años?

En esos años mi relación con Guatemala era muy distante, pero mi madre estaba prácticamente todo el tiempo en Guatemala, siempre con una actitud muy crítica. Esos años eran de gobiernos todavía no dictatoriales, pero sí represivos. Se estaban produciendo los asesinatos selectivos de la mano blanca, del MLN (Movimiento de Liberación Nacional). Evidentemente nos enterábamos desde la distancia. Lo que me provocó asombro desde siempre fue hablar con mi abuela, que contaba historias muy bonitas. Mi abuelo era teósofo, en ese momento no entendía que era la teosofía. Él era un hombre ilustrado, tenía una biblioteca de 30 mil volúmenes, era un coleccionista. Un hombre muy ilustrado en todo. Yo no me di cuenta hasta mucho más tarde que los dos admiraban Masferrer. Y me di cuenta de la teosofía al revisar una parte de la biblioteca, que pude recuperar de mi abuelo (porque dejé la mía en préstamo en Guatemala y jamás la recuperé). Con los libros que tengo aquí de mi abuelo me di cuenta de que todos los libros eran de teosofía. En esa época lo único que yo percibí de mi abuela, más que mi madre que era bastante progresista y, al mismo tiempo, repetía todos los prejuicios contra los indígenas. *“No se ponga morena...”, “No se ponga al sol porque se va a poner como los negros o los indios”*. Ella había vivido en Estados Unidos mucho tiempo, en San Francisco, y tenía una animadversión contra las personas negras y una rechazo contra los indígenas. Recuerdo que decía *“Los indígenas van descalzos porque les gusta”*. *“Los indígenas no comen carne porque no les gusta”*. *“No sea india...”*.

¿Tu abuela se dedicaba a trabajar en la cervecería?

Mi abuela era una mujer joven que por razones familiares tuvo que irse a San Francisco. Ahí tuvo la mala suerte que se le murió su madre y ahí se quedó prácticamente sola con su hermano Antonio Goubaud, que es el nombre de la fundación. Ellos volvieron a Guatemala cuando tenían dieciocho años. Conoció a mi papá Arturo y esa es una historia de amor que tengo que recuperar en la fundación...

mujeres fuera de su tiempo. No sé cómo lo voy a llamar. Posiblemente “mujeres transgresoras”.

Mujeres que a pesar del constreñimiento social y de su extracción de clase se saltaron todas las normas. Fueron enormemente valientes porque vivieron fuera de su tiempo y también fuera de su círculo social. Mi abuela llegó a los dieciocho años, mi abuelo que tenía veinte años más que ella se enamora locamente. Viven una historia de amor, pero toda la sociedad les rechaza por la diferencia de edad. Él se va a vivir con mi abuela y todo eso genera un escándalo social brutal en una sociedad cerrada, estoy hablando entre los años veinte y treinta.

Entonces, tus otros linajes vienen de mujeres fuertes, poderosas que rompieron con su contexto familiar y social...

Rompieron moldes, si, mi madre rompió totalmente moldes. Mi abuela se vio obligada a romper moldes por la presión de mi abuelo. Lo hizo por amor, porque no lo hubiera hecho por sí misma, ella era mucho más tradicional. Mi madre no, ella rompió todos los moldes, de una sociedad cerrada y racista.

¿Cómo recuerdas a tu mamá?

Hace poco pronuncié unas palabras. *¿Con qué me quedo? ¿Qué rescato de mi madre como mujer?* Yo creo que fue una mujer muy valiente. Ella tiene cuatro libros autobiográficos. Desde niña fue muy rebelde que se enfrentó a su madre y a toda su familia. Se escapó del colegio, se vino andando desde Francia hasta España. Vivió toda la guerra civil española. Tuvo que emigrar. Su madre se le murió de cáncer, durante el retorno a Guatemala, lo cual supuso un trauma. Tuvo que llevarla a enterrar a Guatemala. No sabía cuál era su procedencia y no sabía cuál era su estatus social y económico. Cuando ve cuál es su estatus, se desequilibra. Se había casado con un señor, Ángel Casaús, mi padre, al cual no quería porque la había obligado mi abuela. Para que veas cómo funcionan las oligarquías, una vez que se desembarazó de él, una vez que llegó a Guatemala y que me tuvo, lo echó de

Guatemala y no lo dejó entrar nunca más al país, eso se llama el poder de la oligarquía. Entonces ella vivió una vida muy bohemia con mucha autenticidad como mujer. Con mucho poder que tenía de su familia, pero también con mucho sufrimiento. Su madre murió. Se separó de mi padre, al cual no quiso nunca. Su hermano pequeño, que es como mi hermano perico, se suicidó. Su hermana a la cual quería muchísimo se mató en un accidente. Su vida fue tortuosa. Independientemente de que vivió como quiso vivir. Nadie pudo haber hecho lo que ella hizo a su edad. Como tener un avión, como estrellarse en su propio avión, como hacer carreras de coches, como ser la que mejor esquiaba, era muy competitiva. En ese sentido, vivió una vida muy libre y auténtica frente a sí misma y se saltó todas las normas sociales de la época.

¿Con tu papá tuviste contacto?

No, nunca lo dejó volver y yo traté de comunicarme con él y no hubo forma y abandoné la posibilidad. Y es curioso porque incluso yo diría que tengo más fama en El Salvador que en Guatemala. Por el tema de Masferrer, me dieron el honoris causa en El Salvador. “¿Y que es usted de Don Ángel Casaús?”. “Pues es mi padre”. “No puede ser, si Don Ángel no tenía una hija”. Mi padre nunca lo contó.

¿Era salvadoreño?

No, mi padre era español. Lo que pasa es que mi madre llega a Guatemala y lo expulsó a El Salvador. Después él ahí es en donde hace su propia familia. Lo vi una vez solo de pasada, pero luego nunca más lo volví a ver. Y mi madre nunca se enteró porque se habría enojado muchísimo.

Todo esto que cuentas de tu madre...

Mi mamá ya tenía un *background* progresista. Participó con Arévalo y con Árbenz. Sobre todo, con Árbenz. Se opuso a varios de los regímenes dictatoriales. Fue la que salvó a Máximo Cajal López en el incendio de la Embajada de España en Guatemala. Fue la que dio

todos los testimonios en contra de los militares y del gobierno. Se empeñó en estar en el juicio de la embajada de España. Le costó todo eso muchísimos problemas y cuestiones de seguridad. Denunció el tema del genocidio. Como era enfermera de la Cruz Roja iba por todos los pueblos y vio todas las masacres de Ríos Montt y antes de que lo denunciara yo, ella ya lo había denunciado. Es una mujer que sí se comprometió con su realidad. Desde un punto de vista muy suigéneris, pero sí con un compromiso muy fuerte de denuncia.

Marta, estabas contando cuando empezaste en la facultad de la Complutense y viste distintas luchas contra las injusticias, no solo de las organizaciones antifranquistas, sino que empezaste a mirar hacia Guatemala. Yo ya estaba muy vinculada a Guatemala porque había tenido que volver varias veces. Mi madre había tenido una trayectoria muy larga de cáncer y yo había tenido que estar yendo y viniendo porque le operaban de varios cánceres. Y veía la realidad y me espeluznaba. Durante toda la carrera estuve en contacto con Guatemala, y cada vez que llegaba a Guatemala y veía esas cosas, se me paraba el pelo. A mí me tocó toda la parte del MLN, de la organización “mano blanca”, durante la represión de Arana. Yo vivía aterrorizada porque nunca pensé que fuera un país con tanta represión. La gente con la que yo podía relacionarme era la gente de la élite de poder que estaba vinculada a todos estos grupos paramilitares. Para mí era muy chocante. A lo largo de la carrera cuando veía a Guatemala, me aterrorizaba, porque no entendía porque había ese maltrato contra las poblaciones indígenas. Entonces ya ahí empecé a tomar mucha conciencia y a trabajar con grupos guatemaltecos que ya trabajaban, todavía no con el movimiento revolucionario, pero sí que estaban muy vinculados a la oposición.

¿Cómo fue tu contacto con esas organizaciones? ¿Cómo fue esa época?

Pues mira yo como estaba yendo y viniendo me daba cuenta del racismo profundo de la clase dominante. Iba a ser mi tesis sobre el tema del racismo y la clase dominante. Desde la licenciatura ya

estaba trabajando en el tema. Estaba intentando indagar por qué la sociedad guatemalteca no incluye a los indígenas. No lo planteaba en términos de racismo, hasta que pasé la encuesta.

Estaba en contacto con varios intelectuales que trabajaban en esos temas, como Luis Alberto Padilla, Leonel Padilla, que son intelectuales con los que sigo colaborando. Y con otros intelectuales, vinculados con el baile, que de alguna forma estaban involucrados en movimientos sociales. Pero yo iba y venía de España a Guatemala y cada cáncer de mi madre era un viaje de aquí para allá y teníamos que arreglar cuestiones económicas. A partir de ahí tomé conciencia de lo que quería hacer.

En ese momento estaba más involucrada con mi contexto político en España, con las luchas antifranquistas, por lo cual, por cuestiones que no te puedo contar aquí, tuve que salir de España y me fui a Italia con mi amiga Teresa Giraldez. Viví con Teresa dos meses o tres y de ahí volví a Guatemala cuando ya había terminado la licenciatura. En cuanto llegué, ya tenía claro qué quería hacer y me metí a la facultad. Tuve mucha suerte de caer en la universidad más combativa, en la facultad de psicología. Hicimos y establecimos unidades docentes que decidían entre estudiantes y profesores sobre qué querían investigar. Los estudiantes decidían que querían investigar o saber, como querían que se les dieran esas unidades docentes y cómo querían hacer sus prácticas.

Fue una de las experiencias más novedosas en la historia de la USAC y que más nos formó. En ese grupo de gente diversa estaba Dante Liano, Mario Roberto Morales, Arturo Arias, Eugenio, todos los intelectuales que luego se involucraron con el movimiento revolucionario. Todo un grupo de gente con un pensamiento crítico muy alternativo, no marxista, sino más decolonial o del colonialismo de esa época, de Fanon, de Memmi, de autores anticolonialistas y decoloniales como se les llama ahora y ahí nos formamos un grupo de gente muy crítica. Esa experiencia duró como cuatro o cinco años.

Hasta que la facultad fue prácticamente barrida y tuvimos que salir de la universidad. Prácticamente todos mis compañeros, los que no salieron, los mataron. Todos los profesores y los estudiantes que estaban en esa facultad fueron asesinados. Solo los que pudimos salir en entre 1980 y 1981 nos pudimos salvar.

¿Lo de Italia cuándo fue?

Fue un año antes de morir Franco, él murió en el setenta y cinco, creo que eso fue en el setenta y cuatro. Me fui a vivir con mi amiga Teresa, que vivía en una buhardilla en Turín.

Nada más y nada menos que en el lugar de Gramsci...

Exactamente y mi vida transcurrió entre leer a Gramsci e ir a bailar. En la noche mi mayor pasión era ir a bailar con ella y con su compañero Máximo, el “Adagio de Albinoni”, más que romántico era muy triste. Tere también estuvo metida en los movimientos sociales, muy metida en las luchas contra la Fiat. Íbamos a los movimientos sociales. Teresa me decía no hables porque se van a dar cuenta de que no eres italiana y te van a llevar a la cárcel. Yo solo sabía decir “*Oggi chopero*” que quiere decir “*Hoy hay huelga*” [risas]. Estuve involucrada en todos los movimientos sociales italianos en el tiempo que estuve ahí.

¿Cuánto tiempo estuviste en Turín?

No menos de tres meses. Ya en Guatemala me incorpore a la facultad de psicología.

¿Eso fue a finales de los setenta?

No mucho antes. ¿Cuándo murió Franco? Un año antes. A partir de ahí ya me quedé en Guatemala, trabajando en la universidad y ya era una época muy dura, estaba Kjell Laugerud, después vino la época de Romeo Lucas en donde ya se empezaron a producirse asesinatos de líderes estudiantiles y profesionales y las masacres

que se iniciaron con Panzós. Fue una época terrorífica. Yo ahí ya me había involucrado en los movimientos sociales y me había interesado por los movimientos revolucionarios porque evidentemente no había otra alternativa.

Influencia del pensamiento anticolonial

Dices que los maestros que encontraste ahí estaban más influenciados por el pensamiento anticolonialista, no tanto por el marxismo.

Yo soy más gramsciana. Nunca marxistaleninista. Pero mis mayores influencias han sido más el pensamiento anticolonialista, por Fanon, Memmi, Césaire, por toda esa corriente de autores de esta naturaleza. Con el marxismo siempre fuimos muy críticos, desde Checoslovaquia, la invasión a Praga y las posiciones de la Unión Soviética. Yo siempre estuve más lejana. Si hubiera estado más cercana, estaría más cerca del anarquismo, el trotskismo que del marxismo propiamente dicho. Mi influencia siempre ha sido mucho más gramsciana que tenía también serias diferencias con el marxismo ortodoxo.

Entonces, en ese sentido, eso nos dividía mucho, toda la corriente estaba más influida por estos autores y por Guzmán Böckler, por Herbert, por el pensamiento francés, por la guerra de Argelia, por Sartre, y autores anticolonialistas. Estaba mucho más influenciada por ese pensamiento. En cambio, otras organizaciones y movimientos sociales estaban más influenciados por el marxismo. Nosotros estuvimos más influenciados por Guzman Bockler y los pensadores anticolonialistas de la época.

¿Cuáles eran los temas de debates? ¿Qué temas les interesaban?

Las diferencias entre las organizaciones y los movimientos revolucionarios estaban en la concepción de quién era el sujeto histórico, quién era el sujeto fundamental del proceso revolucionario. Para EGP era el campesinado, por eso la organización del CUPS estaba en un análisis de clase, y para FAR seguía siendo el proletariado o

el Frente Unido entre proletarios y campesinos, tenía un análisis mucho mas de clase. En cambio, para ORPA, estaba claro desde el principio que el sujeto histórico por excelencia eran los pueblos o comunidades indígenas. Ese fue el gran aporte de ORPA al movimiento revolucionario. Por eso, yo ya venía trabajando lo del racismo porque eran debates muy internos sobre el rol que jugaba el racismo y quién era el sujeto por excelencia, si era el campesinado, ósea, si había que seguir trabajando más en términos de clase o de etnia.

Por eso los debates de la época se centraron sobre quien era el sujeto histórico y que papel jugaba el racismo en la sociedad guatemalteca y analizar el racismo como un elemento histórico estructural que generaba discriminaciones, pobreza y desigualdades.

¡Muchas gracias, querida Marta!

Ilustración 14. Yolanda Aguilar, antropóloga holística



Yolanda Aguilar Urizar

Nota: Archivo personal de Yolanda Aguilar.

Yolanda Aguilar Urizar: sanación en la trayectoria de una antropóloga feminista holística

Introducción

El presente capítulo recoge una conversación profunda con Yolanda Aguilar, antropóloga de formación, feminista holística por convicción y fundadora del Centro de Formación, Sanación e Investigación Transpersonal Q'anil, en la Ciudad de Guatemala, lugar en donde también se realizó nuestro encuentro. Esta entrevista, como otras de este libro, tuvo el fin de documentar, desde una perspectiva situada, la trayectoria intelectual, política y vital de una antropóloga que ha contribuido a la construcción de pensamiento crítico en la región desde los márgenes de la academia formal, pero con una enorme incidencia en los procesos sociales, políticos y comunitarios.

A lo largo de la conversación, Yolanda Aguilar reconstruye su trayectoria como parte de una generación clave del feminismo centroamericano: mujeres que, a finales de los años ochenta y principios de los noventa, articularon activismo político, militancia feminista y trabajo en derechos humanos en un contexto marcado por guerras internas, exilios, procesos de transición democrática y firma de acuerdos de paz. Su paso por México durante el exilio, y particularmente su participación en espacios del feminismo latinoamericano, marcó un punto de inflexión en su conciencia política, permitiéndole comprender la centralidad del cuerpo, la sexualidad y la experiencia

subjetiva en la construcción de las luchas feministas, más allá de los marcos tradicionales de la izquierda revolucionaria.

Conocí a Yolanda Aguilar en marzo de 2017, gracias a Marta Casaús, quien generosamente me pasó su contacto. Durante ese mes tuve la oportunidad de manter una conversación más informal con Yolanda en el Centro Q'anil, antes de realizar la entrevista de manera más formal. El Centro Q'anil es un espacio de formación y sanación, en la zona 7 de ciudad de Guatemala, que fue fundado por Yolanda. El centro ofrece Diplomados como el de "Cuerpos, Erotismos y Sexualidades", un diplomado sensible al trauma, para abordar el trauma dirigido a acompañantes de sobrevivientes de violencia sexual; terapias de reencuentro con un enfoque terapéutico transpersonal para trabajar en la apertura e integración de conciencia y sanación mediante la escucha del cuerpo, así como otros acompañamientos a organizaciones. Es un espacio sostenido por mujeres y feministas diversas y un ejemplo de producción de conocimiento desde espacios alternativos a la universidad y los centros académicos tradicionales.

Estar en ese espacio fue muy significativo para esta investigación y para mi, ya que es una alternativa para muchas personas para formarse, estudiar los cuerpos y las sexualidades y construir pensamiento complejo que pueda contribuya a la transformación de la sociedad guatemalteca. Además, el Centro Q'anil acompaña a mujeres y personas adultas (mayoritariamente mujeres defensoras, jóvenes feministas, mestizas, mayas, con discapacidades, de la comunidad de la disidencia sexual, etc.), dispuestas a iniciar proceso de sanación corporal/emocional entrelazando ese camino con su compromiso con la transformación social, por lo que es una ilustración viva de lo que es la investigación feminista centroamericana.

En ese sentido precisamente, uno de los ejes centrales de la entrevista presentada a continuación es la relación entre memoria histórica, violencia sexual y producción de conocimiento feminista. Yolanda narra su participación en procesos fundamentales de reconstrucción de la memoria del conflicto armado guatemalteco, particularmente en proyectos vinculados a informes de verdad y

procesos de documentación de violaciones a los derechos humanos. En este contexto, identifica un hallazgo que marcará su trabajo posterior: las mujeres hablaban principalmente desde el dolor de la pérdida de otros, esposos, hijos, familiares, pero todavía no desde su propia experiencia como sujetas de violencia. Este reconocimiento abrió la necesidad de construir metodologías que permitieran a las mujeres narrarse a sí mismas.

En este marco surge uno de los procesos más significativos de su trayectoria: el proyecto de pasar de víctimas de violencia sexual a “actoras de cambio”, que constituyó un hito en la articulación entre acompañamiento psicosocial, trabajo colectivo, memoria histórica y procesos de sanación. La sistematización posterior de estas experiencias dio lugar a investigaciones emblemáticas que integraron cosmovisión maya, trabajo corporal, feminismo, espiritualidad y psicología, marcando un antes y un después en la forma de comprender la violencia sexual en Guatemala.

Desde el momento en que conocí a Yolanda Aguilar, ambas nos hemos mantenido en contacto y hemos realizado diversas colaboraciones tanto participante en conversatorios como en compilaciones de libros, lo que ha permitido comprender no solo una trayectoria individual, sino también una genealogía de prácticas feministas centroamericanas que han articulado activismo, producción de conocimiento, espiritualidad política y construcción colectiva de alternativas frente a la violencia, el racismo y el patriarcado. El testimonio de Yolanda Aguilar que se presenta a continuación aporta elementos fundamentales para pensar las relaciones entre cuerpo, memoria, sanación y transformación social en contextos postconflicto, así como para ampliar las discusiones sobre metodologías feministas situadas en América Latina.

Trayectoria política y genealogías feministas: del activismo al pensamiento propio

Hoy estamos en la Ciudad de Guatemala, en un lugar llamado Q'anil, con una invitada muy especial, a quien le doy la bienvenida. Muchas gracias por aceptar esta entrevista, Yolanda Aguilar.

Yolanda Aguilar tiene una maestría en Autoconocimiento, Sexualidad y Relaciones Humanas en Terapia del Reencuentro por la Universidad de Alcalá de Henares, en Madrid. Es experta en trabajo con grupos comunitarios en Terapia del Reencuentro por la misma universidad y es fundadora y coordinadora del Centro de Formación, Sanación e Investigación Transpersonal Q'anil. Esta descripción es bastante reductora de todas las experiencias que has tenido, por eso me gustaría preguntarte: ¿cómo te identificas tú?

Soy antropóloga de corazón. En este momento me defino como feminista holística. Hoy estamos aquí porque Q'anil representa el recorrido conceptual y vivencial de mi propia experiencia política en el feminismo y en derechos humanos. La síntesis que hiciste refleja, de manera muy resumida, lo que actualmente representa Q'anil y lo que yo hago.

¿Cómo empezaste a interesarte en este trabajo? ¿Cuáles fueron tus motivaciones?

Pertenezco a una generación de feministas centroamericanas, que fuimos posiblemente las primeras generaciones de feministas organizadas, éramos al mismo tiempo activistas políticas, a finales de los ochenta y principios de los noventa, cuando llega el feminismo a Centroamérica.

En el exilio, viví algunos años afuera del país, en México, cuando regreso a Guatemala habíamos sido influidas por los Feminismos Latinoamericanos. En México, mi primera gran sorpresa es en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano en Taxco, Guerrero.

Se me abrió, como a muchas, una gama de posibilidades de entender la vida y tomar conciencia, sobre todo, lo que significaba venir de las historias de guerra y los conflictos armados, de los cuales venía nuestra historia, desde otra perspectiva que no fuera la izquierda o la revolucionaria, sino entender que éramos mujeres, que teníamos un cuerpo, que vivimos en una sexualidad y el paraguas se abrió de una dimensionalidad que no podíamos realmente valorar.

Regreso a Guatemala en el año 92 al activismo político, era el tiempo de los Acuerdos de Paz. A finales de los años noventa, decido estudiar antropología en Guatemala. Mi tesis se llamó *Identidades políticas feministas: etnología de la transgresión* (2003). Fue un primer estudio etnográfico sobre lo que había significado pertenecer a esa generación de feministas: pasar de una identidad sin nada de mujeres a una identidad política como feministas.

Venía la experiencia política de trabajo de memoria histórica, escuchando todos los testimonios de mujeres durante el conflicto armado, de trabajar con mujeres sobrevivientes de violencia sexual, de haber participado en el informe de memoria histórica de la iglesia católica. Para mí, fue un descubrimiento la antropología y la antropología feminista.

Me di cuenta que a lo largo de mi hacer profesional me iban a interesar los feminismos, como el sentido de mi investigación feminista. Siempre he estado con un pie en el activismo político, con un pie en la academia, y últimamente con un pie muy importante en el trabajo de sanación.

Memoria histórica, violencia sexual y metodologías de sanación

Lo que hice es una síntesis de mi historia política, tratando siempre de conceptualizar la experiencia. Porque sucede que mucha de la experiencia de las mujeres y feministas en Guatemala, antes de los acuerdos de paz, era una; antes de que se institucionalizaran las

organizaciones en ONGs, existía una experiencia de resistencia, de transgresión, de salir a la calle. Y después de los acuerdos de paz empieza a ser otra: también saliendo a la calle, pero el movimiento social de mujeres se fue convirtiendo, cada vez más, en un movimiento ONGnizado, que es básicamente la experiencia de Centroamérica, heredera de la experiencia de las mujeres en Sudamérica, donde ya habían pasado por los financiamientos y nos habían advertido que eso podía ocurrir. Pero nadie aprende hasta que no le toca en su propia piel.

Entonces percibo que hay una gran gama de manifestaciones y organizaciones de mujeres a lo largo y ancho del país: primero de mujeres mestizas, luego de mujeres indígenas, mujeres afro y, posteriormente, de mujeres jóvenes. Es una experiencia muy amplia que se ha sistematizado muy poco, o solo en lo básico. Ha habido consultorías, informes de cooperación o informes de proyectos, pero no una sistematización integral de la experiencia feminista.

En Centroamérica, en los encuentros feministas, hubo una gran cantidad de experiencias, de aprendizajes, de lecciones aprendidas e incluso de valoraciones críticas sobre cómo se ha transitado este período; sin embargo, existen muy pocas sistematizaciones.

Yo venía de la experiencia de los derechos humanos, de los primeros aprendizajes del feminismo de la diferencia, junto con un grupo de guatemaltecas en México vinculadas al estudio de las feministas que venían del anarquismo italiano, las genealogías femeninas, la relación con la madre, los aprendizajes de lo que significa reconocernos “mujeres” tras haber sido militantes. Sentía que tenía que ir encontrando los engarces y las metodologías que me permitieran decir: *“miren, de esta experiencia surge esta reflexión”*.

Cuando regreso de México, después de haber estado doce años fuera de mi casa, la sobrevivencia es lo primero. Mi trabajo va evolucionando hacia la comprensión de lo que significó la violencia contra las mujeres y la violencia sexual durante el conflicto armado.

Estando en el proyecto REMHI, participo en la elaboración del primer capítulo de un informe de la verdad sobre lo que les sucedió

a las mujeres durante la guerra y, en particular, sobre los pocos indicios que teníamos acerca de lo que había significado la violencia sexual para ellas. Ese primer capítulo de ese gran informe fue muy importante, y posteriormente también lo fue el informe de la memoria histórica de Naciones Unidas, porque ambos nos dieron la medida de que las mujeres todavía no estaban hablando de sí mismas, sino que hablaban de las violaciones a los derechos humanos de sus familiares, esposos e hijos.

Confirmamos entonces que las mujeres aún no eran informantes de sí mismas, y empezamos a explorar, junto con varias compañeras, qué significaba trabajar la violencia sexual desde la experiencia de las propias mujeres, en el período comprendido entre 1996 y 2000.

¿Cómo fue tu participación en el movimiento feminista y tu involucramiento?

Uno de mis primeros descubrimientos cuando regresé a Guatemala fue que apenas se empezaba a hablar del tema de los derechos humanos y las mujeres no ponían denuncias todavía, no había la cultura de hablar de la violencia contra las mujeres, menos todavía las mujeres hablaban de sus propias historias. Cuando participé en el informe de REMHI, el primer gran hallazgo es que las mujeres no estaban hablando de sí mismas, estaban hablando siempre de los otros, porque siempre están haciendo roles en función de los otros.

Un momento clave fue mi participación en un tribunal simbólico en Tokio sobre crímenes de violencia sexual cometidos durante la Segunda Guerra Mundial, que fueron violaciones sexuales que ejecutó el ejército japonés en contra de mujeres asiáticas. Estábamos hablando de mujeres que tenían 89 o 90 años, y que iban a dar por primera vez su testimonio. Escuché testimonios de mujeres que hablaban por primera vez después de cincuenta años. Pensé: en Guatemala no podíamos esperar tanto.

Fui a ese encuentro a dar una primera reflexión sobre el hecho de que no tenía sentido ofrecer un testimonio más de violencia sexual en un ámbito donde todas las mujeres estaban hablando de su

propio testimonio de violencia sexual. Más bien, fui a reflexionar y a proponer, a partir de mi propia experiencia, que no se podía seguir reproduciendo la violencia sin entender que era posible salir del dolor y del sufrimiento provocados por la violencia sexual; que se podía superar la historia del sufrimiento a partir de la búsqueda de alternativas, de otras formas de vivir. Ese testimonio está escrito en una ponencia titulada “Un futuro luminoso”, publicada por la ODHAG.

En ese momento no sabía decir con claridad cuáles podían ser esas formas; tenía mi propia experiencia. El tribunal era un tribunal simbólico, pero tuvo repercusiones internacionales. Para mí fue muy importante darme cuenta de que esas mujeres habían pasado más de 50 años antes de poder hablar por primera vez.

En Guatemala, las masacres tenían más o menos 25 años de haber sucedido, y no podía ser que esperáramos tanto para que las mujeres hablaran. El primer informe donde sistematicé una primera experiencia, es en el informe de REMHI. En Guatemala, creamos con otra compañera un proyecto que se llamó “De Víctimas de Violencia Sexual a Actoras de Cambios”. Fue un primer gran proyecto que duró como ocho años, en donde hubo 25 personas trabajando con más de cien mujeres. Fueron las primeras mujeres sobrevivientes de violencia sexual, que por primera vez se articularon, se encontraron, hablaron de lo que les pasó y se dieron cuenta de que no iban a hablar solamente del hecho traumático, sino que juntas hablando podían sanar esa historia de dolor. Ese proyecto algunos años después, dio lugar a la conformación de la Colectiva Actoras de Cambio.

Fue un proyecto que se inició, primero influido por esta experiencia de Tokio, posteriormente nos dimos cuenta con las otras compañeras de que era fundamental sistematizar esa experiencia. Después de 3 o 4 años se hizo una propuesta de investigación, en donde inicialmente pensábamos que íbamos a sistematizar la metodología de trabajo, lo que íbamos haciendo y la manera que estábamos produciendo el proyecto en sí mismo. Pero, nos fuimos dando cuenta de que lo que realmente valía la pena sistematizar el paso de víctimas a hacedoras de cambio. Esa era una gran investigación en donde ya

no participé directamente pero, que se gestó cuando estaba coordinando el proyecto. Me quedé a distancia apoyando, leyendo el trabajo, asesorando un poco. El trabajo es fundamental al punto que yo dije que ése era el tercer informe de la verdad en Guatemala, porque era todo lo que le había sucedido a las mujeres Mayas de diferentes idiomas, de diferentes regiones, después de vivir la violencia sexual y todas las repercusiones que eso había tenido en sus vidas y cómo ellas al encontrarse fueron teniendo procesos de sanación que estaban vinculados desde su cosmovisión Maya, con trabajo corporal, con una mirada feminista.

Por primera vez, se integró al tema de memoria histórica una metodología de sanación, una metodología de baile, de hablar, de nombrar, de psicología, feminismo y cosmovisión Maya. El resultado es una investigación, que la puedes bajar porque está en internet, que se llama: *Tejidos que lleva el alma* (Fulchirone, Paz y López, 2009). Es un primer trabajo de investigación muy completo, simbólicamente y emblemáticamente es fundamental para la historia de este país. Esa experiencia de esa investigación, situó un antes y un después, en lo que significó la violencia sexual en Guatemala, lo que nadie hablaba durante los informes, ni siquiera el feminismo. En un segundo momento, me retiré de ese espacio a los cuatro años, porque estaba exhausta y tenía que seguir trabajando cosas más para poder seguir en ese tipo de espacios, ser productiva y hacer propuestas inteligentes. Entonces, de nuevo salí del país. Me fui a estudiar a España, con una sensación en el cuerpo de que el activismo político es absolutamente desgastante, donde das toda tu pasión, tu vida, tus horas, tus días, tus semanas, tus meses, tus años. Creo que tiene que haber algo más que nos dé herramientas para trabajar con la gente, con las mujeres, que articule la experiencia de memoria histórica de cuerpos.

El tema de la violencia sexual estaba profundamente articulado con el tema de la sexualidad. En este país casi eran sinónimos, no había una sexualidad placentera y el tema de la violencia sexual era la vida de las mujeres. Yo no he hecho mucha investigación porque mi trabajo siempre ha sido de hormiga, pero de comprender la

experiencia y después tratar de interpretarla. Por eso no estoy en la academia tiempo completo, aunque me siento formadora, investigadora y docente fundamentalmente, pero no en las estructuras académicas, sino que afuera de ellas, porque lo que siento que integro es la práctica política y después trato de leer el contexto con base en lecciones aprendidas o toma de conciencia de lo que esa práctica nos ha enseñado. Hablando políticamente podríamos decir que esa es mi propuesta metodológica.

Primero la tesis fue feminismo y la antropología. Posteriormente, con la investigación estábamos hablando de memoria histórica, sanación, violencia sexual, la mirada desde el feminismo, desde el cuerpo y la sexualidad, siempre vinculada con la violencia y la historia de las mujeres. Por mi experiencia personal, sabía que tenía que hacer algo más, comprender algo más, sobre todo tener herramientas para intervenir en la realidad de maneras que no había llegado a comprender en su justa dimensión.

Feminismo holístico, cuerpo y sexualidad: hacia una propuesta política integradora

Cuando me tocó regresar a Guatemala a finales del 2008, en mi tesis de la maestría de Terapia de Reencuentro, me metí a leer autoras y autores que me resonaban mucho en la cabeza y encontré desde Riane Eisler, que la conocía, pero era el momento de estudiarla más, los orígenes del patriarcado, hasta los libros de Humberto Maturana. Mi maestría era trabajar cuerpo, erotismo, sexualidades y duelos.

De pronto empezó a surgir este proyecto que dio vida a lo que sería Q'anil. El nombre sintetiza el sentido del nawal que, desde la cosmovisión maya, significa siembra de semillas desde una perspectiva de la espiritualidad. La sanación implica, en mi historia personal y en la historia colectiva de los procesos en los que he participado, mayoritariamente dirigidos a mujeres, aunque también participan algunos compañeros, ser articulada desde esa visión que empecé

a integrar, que ni siquiera podía nombrar muy bien porque estaba apenas empezando a ver cómo eran los hilos.

Tenía que pasar por comprender la sexualidad, el cuerpo y el erotismo como propuesta fundamental desde el Feminismo Radical, que hay que recuperar porque desde mi punto de vista, lo que se ha perdido en el feminismo es trabajar con el cuerpo y la sexualidad. Muchas veces ni siquiera se nombran y soy muy crítica de la perspectiva de género y cómo se ha utilizado. No se trabajan los elementos fundamentales de las raíces que dan origen, no solo sobre las opresiones de las mujeres, sino también al sentido patriarcal del sistema en que vivimos.

Lo que necesitaba era encontrar una propuesta desde el feminismo que fuera más más integrada y encontré la propuesta de Victoria Sendón sobre el feminismo holístico. Me enamoré de su propuesta. Me había influido mucho el feminismo de la diferencia, pero ahora me empieza a influir el feminismo holístico. Con la metodología de Terapia de Reencuentros, lo que fui a estudiar allá [a España], la traigo a Guatemala, empiezo a tratar de entender cómo implementarla en el contexto Guatemalteco, no es lo mismo nuestros contextos postconflicto en transición, al contexto en el que había estudiado.

Durante estos años me he dedicado a tratar de comprender qué significa crear una herramienta política integral, tratando de articular todo esta experiencia que inicialmente fue la experiencia de mi vida, pero que en la actualidad es la experiencia de mujeres diversas que han pasado por procesos de sanación desde el feminismo.

Espero que el resultado este año se termine. Es el procesamiento de toda la experiencia que se llama *Femestizajes: Cuerpos y Sexualidades de ladinas-mestizas* (2019), una investigación realizada con compañeras ladinas, mestizas urbanas feministas para entender como es que se entrelazaban los mandatos de género, el deseo blanqueado, la heterosexualidad obligatoria y la reproducción del racismo, en los mismos aprendizajes internalizados de maneras inconscientes. Se trata de identificar que los procesos de consciencia y transformación no parten de lo “lo otro”, sino de reconocer el papel que hemos

jugado como grupo histórico determinado como ladino-mestizo, por lo menos en la ciudad de Guatemala.

Hasta ahora ha sido muy interesante la acogida que ha tenido entre colegas jóvenes de Guatemala, Centroamérica y México y en algunos espacios feministas en donde se empieza debatir. Es un aporte. Se trata de articular esta discusión con cómo hacemos para sanar estas formas de reproducir estos mandatos coloniales y colonizadores y que no se reproduzcan en las siguientes generaciones.

Emociones, memoria, justicia y horizontes de transformación

Me parece muy interesante cómo has ido creando tus propias metodologías, tus propias herramientas para investigar, sobre todo, tienes una propuesta de vincularlo con lo político y con algo que Rita Segato llama la “antropología de la escucha”, que es atender, no únicamente los procesos que pide la academia, si no los procesos que pide el contexto político.

Una vez me tocó dar en FLACSO una clase que era sobre metodologías de investigación y las compañeras se mataban de la risa porque yo les decía “hoy les traigo el tarot”, “hoy les traigo las semillas”. Me parece que realmente esta investigación te renueva, en la medida que te renuevas como observadora, me gusta mucho el instituto matristico de Chile. Humberto Maturana habla de que el observador es fundamental.

Si vas a hacer investigación con un marco teórico rígido, cuadrado, chiquito, con una visión minúscula de la realidad no vas a poder aprovechar la magnificencia de todas las posibilidades que te da la realidad, me declaro un poco anarquista en ese sentido porque hemos ido creando metodologías. Esta investigación nos cuestiona mucho que las realidades se siguen viendo de manera fragmentada. Muchas mujeres y feministas, del feminismo mestizo no han vuelto a ver el racismo como si no fuera un tema propio, sino considera que ese es un tema de las mujeres indígenas. Entonces existen visiones

muy fragmentadas, situaciones que se dan en los mismos cuerpos. La hipótesis de esta investigación es que el racismo nos concierne tanto a las mujeres que han vivido el racismo y que lo han sufrido como a mujeres que aprendimos de patrones racistas porque lo tenemos que desarticular de nuestro cuerpo y el tema de la sexualidad está profundamente relacionado con el tema del racismo, necesitamos integrarlo y para terminar el tema de la sanación. La sanación no es un discurso *new age*, sino que es una propuesta política que parte de lo personal, como plantea el feminismo que no la hemos querido ver.

Me gustaría preguntarte en qué momentos de estos procesos investigativos y de protesta política que has tenido, has visto tu cuerpo más expuesto o has sido más consciente tú misma de tu cuerpo.

En realidad no puedo explicar de otra manera la investigación que he realizado más que a partir de propias preguntas que no me puedo explicar de otras maneras, sino es preguntando e indagando en procesos gestados en mi propio grupo o en el grupo al que me considero con experiencia similar. Lo que hago es interpretar la experiencia que viene de las mujeres, en las que me veo reflejada o que me reflejan cosas mías, mi propia experiencia. De tal manera que no podría haber hecho investigación si no hubiera partido de mis propios cambios corporales, espirituales, energéticos pero sobre todo, el aprendizaje más importante es que se puede conectar la sensación, con la comprensión y la ampliación de la conciencia y eso es lo que para mí significa hacer procesos de sanación.

Me gustaría preguntarte si hay alguna emoción en particular que te haya marcado o que te haya atravesado a lo largo de tus procesos investigativos y si puedes intentar describir qué sentiste en algún momento puntual. Dos sensaciones han sido parte de mi vida muy intensamente: una profunda tristeza que fue una parte de mi vida y que potenció la pregunta “¿se puede salir de aquí?”. La tristeza fue como un motorcito que invadía el cuerpo. La forma de sobrevivir fue preguntarme si había algo más después de eso, creo que es una experiencia muy íntima de

la primera etapa de mi vida, en la adolescencia por historias familiares de violencia y de represión y de terror por contexto político, esa fue posiblemente una de las experiencias más intensas de mi vida. A lo largo de muchos años, di mi testimonio en muchas partes del mundo, hablé en muchas ocasiones, pero me aburrí, sinceramente no puedo seguir dando mi testimonio por eterna memoria, porque ese sentimiento de tristeza se había convertido en indignación de seguir jugando un rol de víctima y se articula perfectamente cuando empiezo a trabajar con sobrevivientes y víctimas de violencia sexual.

Entonces mi experiencia personal se conjuga perfectamente con la experiencia colectiva, dándome respuestas y herramientas que sigo utilizando para conceptualizar. A lo largo de los años, en donde voy abriendo la conciencia y sanando mi propia historia, paso por una etapa de duelos muy intensa, que se da precisamente fuera del país, cuando vivía en Inglaterra y viajaba a España, entonces hago todos los duelos de mi vida, haciendo esa maestría, tengo una ponencia sobre el significado de estar haciendo esos duelos, que presenté en México, en una jornada de Terapia de Reencuentro en la UNAM.

El hecho que seamos una sociedad con tanta violencia, quiere decir que tenemos el dolor y la rabia a flor de piel. El asunto es que no nos podemos quedar con la rabia y con el dolor, tenemos que resignificarlo, entonces ha sido en mi propia experiencia de vida al hacerme esta pregunta de “*¿qué hay después de esto?*”. El esfuerzo de sobrevivir, me podía haber quedado como víctima eterna, todo el mundo me quería, todo el mundo me admiraba, todo el mundo me aplaudía, pero llegó un momento que dije “*¿qué más?*” Yo no puedo ser solamente eso.

Mi experiencia me fue indicando cuáles eran los caminos de la propuesta política a seguir, cuando salgo de la condición de víctima conscientemente dejé de trabajar en REMHI, entonces creamos el proyecto “De Víctimas a Actoras de Cambio”, era mi propia experiencia y lo que me entusiasmaba era la posibilidad de probar colectivamente. La segunda emoción que determina la mayor parte de las cosas que hago ahora es un sentido de satisfacción, de gozo y de alegría,

porque me doy cuenta que aunque ha sido un camino de hormiguita, poquito a poco, sí se puede trascender esa condición de dolor, si hay gente que está buscando alternativas de sanación, no que nunca vas a tener dolor o rabia o tristeza, sino que se puede salir de la condición permanente de vivir de esa manera, y en un país como Guatemala que esto es de todos los días y el planeta en general, entonces tener una propuesta de vida que sea realmente transformadora, de ponerte en otro lugar para poder observar pero para contribuir a transformar de otra manera. Esa es, yo te diría mi emoción más sentida en este momento.

¿Qué es para ti la memoria y qué es la justicia?

La justicia es la posibilidad de transformar nuestras vidas, la posibilidad del reconocimiento de que pasé por historias tenebrosas, historias terribles que nadie quiere repetir. La justicia no es solo la justicia de los tribunales porque no todos los millones de personas pueden apostarse en un tribunal, sino que la justicia es la posibilidad de reconocer que esa es mi historia, que eso me pasó a mí, y que yo soy capaz de reconciliarme con esa historia y compartirla, desde los aprendizajes y no desde la postura de víctima. La memoria, es mi recorrido, es el recorrido de todas y de todos. La memoria sirve para saber que no queremos estar de nuevo ahí. Si la memoria la vemos a veces desde la perspectiva de que “ya fue”, es el elemento fundamental para que no se repita, entonces nos estamos haciendo justicia.

M: Después de todo este recorrido que nos has contado ¿dónde estamos ahora?

Estamos en un momento en donde el planeta ya no aguanta vivir como hemos vivido, ya no aguanta las guerras, ya no aguanta al imperio, ya no aguanta la destrucción machista, la violencia como forma de arrasar y destruir todo. Las mujeres ya no aguantamos, los niños y las niñas, los ancianos, la tierra ya no aguanta. El planeta se ha visto completamente devastado, ante la devastación y el caos más profundo, está emergiendo una conciencia que va lentamente, pero

es una conciencia de regeneración urgente y creo que esa conciencia está emergiendo desde las mujeres y estamos haciendo cambios en todas partes del mundo donde estemos, estamos estudiando, estamos sanando, estamos comprendiendo, estamos en las calles, en diferentes puntos y desde diferentes generaciones. Creo que tengo esperanzas de que si el patriarcado duró 2500 años para instalarse, nosotros estemos siendo parte de una nueva era en donde esa necesidad de transformar el planeta se está gestando de muchas maneras.

¿Y en Guatemala?

Exactamente en el mismo punto, lo que sucedió con las niñas [de Casa del Hogar Seguro] es uno de los actos de barbarie, si no el más terrible que ha sucedido a los acuerdos de paz y la gente está harta, desesperada, muy desesperanzada y eso me parece que es terrible porque la política tradicional no resuelve, el Estado ya no resuelve. No creo en el sistema y no creo que sean las políticas públicas la única manera de resolver, creo y lo dijo Rita Segato, el tema es que hay que transformar las culturas de dominación en tejidos que generen conciencias. Creo que Guatemala sobre todo en la capital, está con niveles de desesperación y de no saber por dónde, pero se están gestando los niveles de resistencia en los departamentos, la lucha contra las hidroeléctricas, la espiritualidad tiene más de 500 años y no ha parado, si no hubiera sido por esas ceremonias mayas estos 500 años quién sabe en dónde estuviéramos los pueblos y las mujeres. Creo que nos hace falta mucho para transformar, pero esas niñas nos dieron un mensaje fundamental y acabamos de trabajar con personas que estuvieron acompañando a las madres y a los padres y ellos decían: *“esas niñas nos hablaron que teníamos que temblar y temblar profundamente a este país, para que nos demos cuenta que si no hacemos cambios en la vida cotidiana, no es ese Estado genocida el que va a transformar las cosas”*. Creo que nuestro rol, mi rol, el de Q’anil, el de muchas que andamos por este mundo, es mantener la esperanza de que las cosas pueden cambiar.

Para terminar, ¿qué te gustaría que pasara mañana?

Me gustaría que pasara un acto crítico y profundo sobre qué tan coherentes estamos siendo con los cambios pequeños en nosotras, en las personas que amamos y en la sociedad donde vivimos tengan repercusión. Me gustaría que fuéramos más conscientes de nosotras, no del gran discurso político-ideológico si no de nosotras, me gustaría que fuéramos capaces de dilucidar si lo que yo estoy viviendo en mi vida está siendo coherente con mi más profundo deseo de transformar el mundo y si eso es así, seguir en esa línea y si no, ver qué cambios puedo hacer.

Te agradecemos mucho este tiempo, este espacio y la generosidad de compartirnos tus experiencias, memorias y reflexiones. Esperamos seguir conversando contigo y compartir con más personas este trabajo, que no es individual, sino profundamente colectivo y construido a lo largo de muchos años.

Ilustración 15. Walda Barrios en campaña electoral de 2007 a la Vicepresidencia de Guatemala



Walda Barrios

Nota: Archivo personal de Antonio Mosqueira.

Walda Barrios: feminismo socialista, justicia y antropología

Introducción

Walda Barrios fue una socióloga, antropóloga, feminista socialista y referente clave del pensamiento crítico y del activismo feminista en Guatemala y Centroamérica que nació el 8 de septiembre de 1951 y quien lamentablemente falleció el 28 de abril de 2021. Fue heredera de una tradición de lucha revolucionaria socialista, pero también de los derechos de las mujeres, ya que su madre y su padre estuvieron implicados en distintas luchas políticas. Walda estuvo exiliada dos veces en México y, en la segunda ocasión, se convirtió en profesora de la Universidad Autónoma de Chiapas y años más tarde regresó a Guatemala en donde llegó a ser incluso candidata a la vicepresidencia.

Conocí a Walda Barrios cuando era niña, posiblemente en los Encuentros de intelectuales Chiapas-Centroamérica, a principios de los años noventa, organizados por Andrés Fábregas Puig, en Tuxtla Gutiérrez y en San Cristóbal de las Casas, y en los que también estuvieron implicados mis padres. Luego, años más tarde, nos encontramos de nuevo el 29 de marzo de 2017 en una charla que impartí en AVANCSO, Guatemala. Aunque yo misma había enviado la invitación a Walda, gracias a la intermediación de Andrés Fábregas, antropólogo y maestro mexicano, me sorprendió verla sentada entre el público, y en cuanto me vio, me abrazó y me contó anécdotas de cuando vivía en Chiapas y de nuestros caminos cruzados.

Posteriormente, Walda Barrios me concedió una entrevista que tuvo lugar en su oficina de la sede de FLACSO en la Ciudad de Guatemala, en donde ella se desempeñaba como investigadora, el 31 de marzo de 2017. Allí me mostró varias salas de clase que llevan nombres como el de Alaíde Foppa, iniciativa que ella misma impulsó para que esos espacios fueran nombrados en honor a figuras fundamentales de los movimientos de mujeres y feministas. La entrevista tuvo el propósito de recuperar su trayectoria intelectual y política a la que que ha contribuido esta pensadora crítica guatemalteca, en un contexto marcado por la violencia, la represión y la desigualdad. A lo largo del diálogo, se entreteje la memoria personal, historia política y reflexión teórica, mostrando cómo el conocimiento feminista no puede separarse de las biografías, los compromisos éticos ni de los procesos colectivos de lucha.

La conversación inicia con un recorrido por su autoidentificación como feminista socialista, profundamente marcada por una herencia familiar vinculada a los “diez años de primavera” guatemalteca y al proyecto político de la Revolución de 1944. Desde ese punto de partida, Walda se reconoce como heredera de una tradición de lucha por la justicia social, en la que la reforma agraria, la educación de las mujeres y la transformación estructural del Estado fueron ejes centrales. Esta dimensión biográfica no aparece como un simple antecedente, sino como un hilo conductor que atraviesa su forma de entender la investigación, el feminismo y la política, y que permite comprender por qué su trabajo académico ha estado siempre ligado a procesos sociales concretos y a la búsqueda de transformaciones reales.

En un segundo momento, la entrevista aborda su incorporación al feminismo y a la investigación social, enfatizando el carácter autodidacta y colectivo de una generación de investigadoras que se formó antes de la institucionalización de los estudios de género. Walda relata cómo lecturas clave, como la obra de Aleksandra Kollontai, abrieron la posibilidad de pensar la investigación desde las experiencias, geografías y voces de las mujeres, en un contexto en el que no

existían programas formales ni marcos teóricos consolidados. Esta parte del diálogo permite situar históricamente la emergencia de los feminismos académicos en Centroamérica y subraya la importancia de las intuiciones, los desplazamientos y las búsquedas iniciales que dieron lugar a campos de estudio hoy ampliamente reconocidos.

La entrevista profundiza también en la experiencia del trabajo de campo, el cuerpo y las emociones en la investigación. Walda reflexiona sobre los riesgos, el miedo y la exposición corporal que implica investigar en contextos atravesados por la violencia, particularmente durante los años ochenta en Chiapas y Centroamérica. Sin embargo, lejos de romantizar el peligro, estas reflexiones ponen en evidencia las desigualdades de género que atraviesan la práctica investigativa y las condiciones materiales y simbólicas en las que se produce el conocimiento. A la par, se abordan las transformaciones metodológicas y éticas que han tenido lugar a lo largo del tiempo: desde prácticas más artesanales y poco reguladas hasta la incorporación de protocolos, consentimientos informados y debates éticos que hoy son centrales en la investigación social feminista.

Uno de los ejes más potentes del capítulo es la reflexión sobre la memoria y la justicia, particularmente a partir del acompañamiento a mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado interno en Guatemala. El caso de las abuelas de Sepur Zarco ocupa un lugar central en la conversación, no solo como hito jurídico, sino como proceso largo y doloroso de sanación, concientización y construcción colectiva de justicia. Walda subraya que la justicia no puede reducirse al castigo de los responsables, sino que implica procesos de restitución de derechos, dignidad y reconocimiento, profundamente ligados a la memoria histórica y a la posibilidad de nombrar lo vivido.

Finalmente, el capítulo se sitúa en el presente político guatemalteco, marcado por una profunda crisis institucional, la persistencia de estructuras de poder heredadas del conflicto armado y, al mismo tiempo, por pequeñas pero significativas grietas de esperanza. Walda Barrios ofrece una lectura crítica del Estado, de la justicia y de los

límites de la democracia, sin renunciar a la convicción de que la acción colectiva, la memoria y el trabajo cotidiano pueden abrir caminos de transformación. Esta entrevista se presenta como un ejercicio de diálogo intergeneracional y como una invitación a reconocer el vasto y, muchas veces invisibilizado, aporte del pensamiento feminista centroamericano a las luchas por la justicia social y epistémica.

Trayectorias, herencias y autoidentificación

Estamos en la sede de Flasco de ciudad de Guatemala y tenemos a Walda Barrios. Muchas gracias por aceptar la entrevista. Walda es licenciada en ciencias jurídicas y sociales por la Universidad de San Carlos de Guatemala, es Magister en Sociología Rural por la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, doctora ex tesis en sociología de la Pontificia Universidad de Salamanca. También forma parte del movimiento de mujeres guatemaltecas y como parte de la academia integra el grupo asesor de la sociedad civil (Gasc). Se hizo acreedora de la medalla de la oficina nacional de la mujer y el sello Vilma Espín que se otorga a las mujeres que han destacado por la defensa de los derechos de las mujeres. Ha ejercido la docencia universitaria desde 1980 y ha publicado varios artículos con el tema de género y con los feminismos. También fue candidata a la vicepresidencia de la presidencia de la república en las elecciones del 2007 aquí en Guatemala. Walda, ¿cómo te identificas tu?

Me identifico como feminista socialista. He dedicado toda mi vida a la lucha por la justicia y por una sociedad mejor. En esto debo rendir tributo a mi familia porque tanto mi padre como mi madre formaron parte del gobierno de Jacobo Árbenz, llamados por el canciller Guillermo Toriello Garrido, canciller de la revolución: los diez años de primavera en el país de la eterna dictadura. Mi papá era uno de los asesores del departamento agrario nacional, era el encargado de impulsar la reforma agraria y mi mamá fue directora del Instituto Normal Central para Señoritas Belén (INCBS), que era un internado

que formaba mujeres en aquella época con pensamiento muy diferente al conservador. Como era formación solo para mujeres, se hizo con un concepto muy distinto. Entonces yo me siento heredera de una tradición de lucha.

Feminismo, investigación y cuerpo en el campo

¿Cómo comenzaste a investigar y cuáles fueron tus intereses al incorporarte a la investigación?

Eso fue una casualidad, de esas cosas que pasas de pronto en la vida que ni te imaginas las consecuencias que va tener. Fuimos a un Congreso Centroamericano de Sociología, en Panamá y me encontré ahí en el suelo un libro de Aleksandra Kollontai ([1962]/1976) *La autobiografía de una mujer sexualmente emancipada*. Después de leerla empecé a pensar en la necesidad de incluir temas de mujeres, geografías de mujeres, las perspectivas de las mujeres, así fue como todo empezó. Yo me hice feminista de manera autodidacta con libros. En aquella época no existía la teoría, los programas, el PUEG, el departamento de género nada de eso. Entonces fuimos una generación que se formó a sí misma con lecturas de textos clave. Claro posteriormente tuvimos un legado más teórico, más consolidado, pero primero fueron lecturas dispersas que hicieron ver la necesidad de introducir las voces de las mujeres en los proyectos de investigación.

¿Hay algún momento de tus procesos investigativos en el que hayas sentido más expuesto tu cuerpo?

Bueno, eso siempre pasa en el trabajo de campo, porque hicimos con Leticia Ponce en Chiapas en los ochentas, una investigación donde fuimos a San Mateo Zapotal, que en aquel tiempo no había acceso carretero y te ibas por una vereda en la selva y de más, y entonces ahí empiezas a pensar que correr más peligro siendo mujer que siendo hombre. Sobre todo en la concepción de la vida que se tiene en nuestras sociedades con respecto a ser hombre, ser mujer.

¿Alguna emoción que te haya atravesado con más fuerza en tus investigaciones?

El miedo a los peligros y a los riegos siempre existen, pero en medio de todo yo si me considero afortunada, porque a pesar de que hemos ido a lugares de riego siempre hemos tenido suerte. No hemos vivido experiencias traumáticas en el proceso de investigación. Si se ha considerado los riegos, las inseguridades, los posibles peligros en las rutas. Sin embargo afortunadamente no lo hemos experimentado. Es decir no nos ha pasado nada malo, de lo que me alegro.

Desde que empezaste a investigar hasta hoy, ¿qué transformaciones has vivido?

Hay muchas porque imagínate nosotras empezamos el trabajo de campo y de investigación en los ochenta. Los ochenta fue un periodo terrible en Centroamérica, en Chiapas también. Fue un periodo muy difícil duro aunque eso no quiere decir que actualmente no se viva. La violencia se ha ido transformado y modificando y las formas de recolección, las formas de registro si han evolucionado bastante. Por ejemplo, ahora es parte de la ética y de los protocolos de investigación tenerlos los consentimientos informados. En el pasado ni se pensaba esto del consentimiento informal, por ejemplo. Nosotras en nuestras informantes de los ochenta nunca pedimos eso. Simplemente llegábamos y las entrevistábamos. En cambio ahora, tú lo has visto, se siguen toda una serie de protocolos, todo una ruta ética en la investigación que en aquella época se hacía de manera espontánea y tal vez menos formal. Esas es una de las cuestiones, la otra cuestión son las formas de registro. En aquellos tiempo si empezábamos a grabar, pero no era tan riguroso, el tener los registros de audios, por ejemplo, como ahora. Las fotos se tomaban, pero no con la calidad, no con la facilidad de reproducir y compartir hoy y el avance tecnológico. Ha sido enorme y eso redundo en la calidad de los trabajos de investigación. Si antes hacíamos las cosas más artesanalmente.

Investigación, memoria y justicia

Después de todos estos años, ¿qué es para ti la investigación?

Sigue siendo un reto. Porque es generar conocimiento nuevo sobre problemas relevantes. Yo sigo siendo weberiana en el sentido de creer en la selección del objeto de estudio, que ahora son sujetas de estudio, que pasan por la conciencia de la persona que hace la investigación. O sea, tu escoges un tema a investigar es porque ese tema es relevante para ti y porque crees que vas incidir en una transformación social. Entonces la investigación sigue siendo un reto, los temas continúan por tu conciencia y por tu compromiso político y ético. El año pasado tuvimos acá en FLACSO una investigación sobre el embarazo en niñas y adolescentes. Es un tema dramático y el propósito de la investigación era poder incidir en las políticas públicas, respaldar la ley de educación sexual para la juventud y respaldar pues la forma atención en el ministerio de salud. Incidir en eso era nuestra pretensión, es porque continuamos esa campaña de incidencia a partir del resultado de la investigación.

¿Qué significan para ti la memoria y la justicia? ¿Qué tan importante ha sido la memoria y la justicia en tu trabajo? Y también ¿Qué significa para ti memoria y justicia?

En Centroamérica a partir de las firmas de la paz y lo retornos hemos estado en ese trabajo. El trabajo por la recuperación de la memoria histórica porque durante el periodo de la guerra y la represión, la clandestinidad fue una estrategia de supervivencia y hubo gente que renunció a sus nombres y a sus apellidos familiares, por ejemplo, como una manera de auto protegerse. Ahora reivindicamos no solo los nombres de las personas que fueron secuestradas y desaparecidas y tratadas de encontrar: “¿dónde están?” Muchas nos sentimos orgullosas de haber tenido ancestros y ancestras que dieron sus vidas por una sociedad mejor. Parte de esa lucha por la memoria y la justicia es la justicia transicional. Esta el caso emblemático de las abuelas

de Sepur Zarco. Ellas tuvieron todo un proceso casi desde que se firmó la paz. Un proceso de trabajo y de concientización para haber llevado a la justicia real.

Nosotros conocimos a las abuelas de Sepur Zarco en las elecciones de 2003, en donde en la *Comisión Nacional de Mujeres Guatemaltecas* estábamos haciendo una campaña de credencialización de mujeres para que más mujeres votaran por otras mujeres, con aquello de promover más mujeres en cargos públicos. Y llegamos ahí, al Valle del Polochic y resultó que al estar en las conversaciones, ellas sacaron el tema de violación y honestamente la *Comisión Nacional de Mujeres Guatemaltecas* no nos encontrábamos preparadas para atender una situación así, hacer una contención. Entonces nos asociamos con el Grupo de Acción Comunitaria Psicosocial (GAC) que ayudó en la cuestión de la sanación y demás. Ese fue un primer periodo de descubrimiento del dolor que estas mujeres que habían vivido y que ellas se atrevieron a comunicarlo. Después se hizo un tribunal de conciencia, después del proceso el tribunal de conciencia se pasó a la justicia real. Es más de una década entre la sanación, perder el miedo a la denuncia formal, la denuncia simbólica, hasta llegar a la justicia real. Entonces procesos lentos y son procesos dolorosos donde las mujeres víctimas que han sido residentes. Han tenido que ir poco a poco superando y tomando conciencia. En ese trabajo, hemos estado muchas organizaciones de mujeres, es un esfuerzo colectivo y construido a lo largo de estos veinte años en los que se firmó la paz.

Ha sido lento, difícil, pero creo que hay muchos aportes porque ha habido producción teórica, académica y escrita. De esto que te cuento de este libro *Tejidos que lleva el alma* (Fulchirone, Paz y López, 2009) en donde se cuentan los casos. Tal vez no es toda esta experiencia del encuentro, pero sí de cómo es que se descubre la situación y cuando ellas empiezan a hablar.

Me parece muy importante lo que estás señalando, porque remite a algo que podríamos llamar la “epistemología fuera de campo”: todos esos excedentes que quedan fuera de lo publicable, lo que no se escribe, pero que

también forma parte de la producción de conocimiento. Me refiero a las risas, a las lágrimas, a las emociones y a todo aquello que no puede trasladarse del todo al papel, pero que atraviesa y sostiene el trabajo intelectual.

Por eso me parece fundamental que lo menciones, porque justamente la intención de estas entrevistas tiene que ver con hacer visible esa epistemología fuera de campo presente en el trabajo de las investigadoras: cómo se entrelazan sus vidas con sus procesos de investigación, cómo sus contextos políticos inciden en lo que escriben y cómo esas experiencias, aunque no siempre queden registradas en los textos académicos, son parte constitutiva de la producción de conocimiento.

Eso conecta con algo que trabajo sobre las “epistemologías fuera de campo”: todo lo que no se escribe, pero que forma parte del conocimiento, como las risas, las lágrimas, las emociones.

Si me gusta mucho ese nombre que usaste de epistemología fuera de campo porque es cierto, a la hora de redactar los textos y que sea publicable, bueno pasa por varias manos, revisoras, cosas de estilo, incluso número de páginas, espacio que tienes. Entonces efectivamente quedan fuera cuestiones que tal vez fueron las que dieron el impulso, por ejemplo.

Nosotras Comisión Nacional de Mujeres Guatemaltecas estábamos trabajando la línea de participación política en las mujeres y toda la idea de construir ciudadanía a través de la participación política y con ese objetivo llegamos a estas zonas del pueblo achí y resultó que ellas lo que querían era tener una interlocutora que no fuera de su comunidad porque en la comunidad fueron satanizadas, incluso responsabilizadas de su propia violación, incluso responsabilizadas de haber sido madres de un hijo producto de la violación y de ellas haber acogido a su hijo en el sentido el aprecio, cariño y amor.

Todas esas cosas ellas habían sufrido mucho rechazo en la comunidad. Entonces sentir que llegaba una mujer de afuera que podía ser tu amiga con la que platicabas, que te estaba sugiriendo cosas, surgió la confianza para hablar de la violación. Una violación que había sido silenciada durante más de veinte años, entonces fue el primer momento de atreverse a hablar.

El prólogo y las explicaciones metodológicas de *Tejidos que lleva el alma* no se hacen énfasis en este encuentro. Ósea como fue el encuentro, cual fue el motivo del encuentro. Lo que si fue como la puerta que abrió, que permitió hablar, hablar de la violencia sexual durante el conflicto armado interno y hablar de la violencia sexual como una forma de guerra, de represión, de tortura inclusive, y nos puso a nosotras en nuestra agenda el tema de la violencia sexual. Cuando estábamos pensando en la participación política y cómo la violencia impide la participación política. A todas nos cambió el foco de la investigación. Y nos hizo ver el desgarré que había del tejido social por la guerra y ahí es donde empieza a necesitar la memoria y la justicia como una manera de restitución de derechos.

También es importante que no se trata del producto, sino del proceso. Eso es importante, dedicarle mucho tiempo, mucho espacio dentro de nuestras investigaciones, a explicar no solo los resultados sino cómo hemos llegado a construir eso que construimos.

Eso es lo más importante que no se trata de productos sino de procesos. Este proceso fue muy largo, todas nos congratulamos de la sentencia del juicio de Sepur Zarco, pues los peritaje tan bien hechos y que están ahí que son también documentos fundamentales, pero detrás estuvieron estos años de sanación de las señoras para poder llegar al momento del juicio, en donde como te cuento en medio un juicio simbólico de justicia nacional que ellas lo pasaron, que ellas lo vivieron que les sirvió como entrenamiento. Después dijeron ahora si queremos que se haga justicia de verdad. Porque si ves en *Tejidos que lleva el alma* (Fulchirone, Paz y López, 2009), ellas decían que queremos que se sepa lo que nos pasó y la reivindicación era que se supiera lo que les pasó, pero la reivindicación era que se castigue a los culpables. Vino después por la sanación personal, por haberlo verbalizado, el haberlo compartido, porque al compartirlo ellas asumieron consciencia de que ellas, no eran las culpables aunque ya lo sabían en su corazón, lo sabían, pero no se los había dicho nadie. Entonces todo el proceso fue un proceso lento y largo.

Horizontes de esperanza

¿Cómo definirías la justicia?

La justicia es que haya resarcimiento real no es solo que se castigue a los responsables porque eso es una parte. El detectar quienes fueron y que esas personas sufran un castigo por lo que hicieron, pero eso no es suficiente tiene que ser, existir también esa satisfacción personal de sentirte resarcida que eso si lo tienen ahorita las abuelas de Selpur Zarco.

Hubo un encuentro feminista a fines de febrero y se les rindió un homenaje. “*Feminajes*” se les llamaron, entonces ellas llegaron a los feminajes que son totalmente unas mujeres felices. Entonces como aquellas mujeres con miedo, con el rostro tapado, con los rebosos. Ahora son unas mujeres que ya dan la cara y que se sienten felices. Eso es realmente de la justicia, es la restitución de derechos.

¿Dónde estamos hoy en Guatemala?

Estamos en el momento difícil porque el 8 de marzo, tú sabes todo el mundo supo, fue ese incendio que acabó con la vida de cuarenta niñas en Hogar Seguro, refugio para niñas que han sufrido problemas de violencia. Es un momento muy difícil porque Guatemala es una sociedad posconflicto, con medidas que no terminan de sanar porque aunque se ha buscado la construcción de una democracia y real y participativa y aún que efectivamente tenemos voz, denunciamos las mujeres estamos organizadas y no podemos comparar nuestra situación actual con el conflicto armado interno y la represión de esos años.

El estado está debilitado totalmente. Ha sido saqueado por estos gobiernos vinculados al genocidio y a la represión de la guerra. Hay unas instituciones totalmente débiles, aunque existe la CICIG (Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala), no se han logrado desmontar los cuerpos paralelos, ese organismo horrible de ladrones que se llamó “La línea”, que fueron los cuatro años del

gobierno del partido patriota. Es una prueba permeable desde antes porque toda esa mafia ha estado en el congreso de la república. Otto Pérez antes de ser presidente de la república era diputado. Roxana Baldetti antes de ser presidenta de la república era diputada, entonces es toda una historia de la trayectoria de montar el robo y el asalto al estado de la firma de los Acuerdos de Paz. Ósea que tenemos veinte años de haber tenido una banda de ladrones administrando el país.

Como estamos en una situación muy compleja, pero no sin esperanza, podemos incidir y cambiar, que estén presos. Imagínate que paradoja que Otto Pérez terminó en la cárcel no por ser el genocida de la zona Ixil, que es por lo que se lo hubiera merecido mucho antes, si no por ser un ladrón desde el aparato del estado y haber orquestado todo ese aparato de robo, que lo hacía antes en el congreso.

Entonces la justicia es tomar senderos insospechados, pero los toma y ahí vamos caminando. El juicio a Ríos Montt aunque no hubiera tenido el desenlace que se esperaba, fue una forma de hacer justicia en el sentido de evidenciarlo lo que había sucedido durante ese periodo. La sentencia del caso Sepur Zarco es una de esas pequeñas luces que hay en el organismo judicial; te digo pequeñas luces porque el organismo judicial está mal en este país, pero muy mal.

Hay dos, tres personas que son juezas honestas y demás pero lo que pasó es que se instaló un aparato de control del estado durante el conflicto, armado en la represión que no se descontó y que ahí está. No son solo cuartos paralelos, es la acotación total del estado en todas sus esferas y eso ahí las tenemos. Es el legado de la guerra, el legado de la represión y, poco a poco, con el trabajo de todos los días esperamos ir contribuyendo al dismantelar.

¿Qué te gustaría que pasara mañana?

Que cambiaran las instituciones del estado, pero para empezar el organismo judicial y esas cosas solo se logran con revoluciones y ya no

estamos en época de revoluciones. Esperemos que a través de elecciones sensatas porque esa es la otra tragedia que el pueblo estamos mal y elegimos a quien no merece estar.

Walda, hemos llegado al final de esta entrevista. Te agradecemos mucho tu tiempo.

Te agradezco a ti, tu sensibilidad, tu vocación por estos temas, tu hermandad con Centroamérica e ir poniendo estos pequeños aportes en este camino largo, lento y difícil que tenemos pero en el cual considero que nuestra generación abono y que ustedes están contribuyendo a que sigamos avanzando.

Muchas gracias Walda creo que si es muy importante también esto que decíamos de hacer diálogos intergeneracionales. Que hablemos, que discutamos y que también se dé a conocer toda la producción intelectual y política que en Centroamérica ha sido muy importante y muy extensa y que dentro del sistema de producción global de conocimientos sigue estando muy poco visibilizada.

Se ha ignorado por los contextos de represión en los que hemos estado sumidos en Centroamérica, en general, porque el Salvador, Nicaragua y Guatemala tenemos procesos parecidos, Honduras el golpe de estado, las feministas en resistencias. Entonces han sido contextos adversos, Chiapas y las zapatistas, etc... Entonces en esta adversidad hacemos algo.

Muchas gracias y seguimos hablando y conversando.

Ilustración 16. Clara Arenas en Sololá en 2023



Clara Arenas

Nota: Archivo personal de Clara Arenas.

Clara Arenas: investigar en contextos de violencia en Guatemala

Introducción

Clara Arenas, antropóloga, economista e investigadora guatemalteca, cofundadora y directora de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO), uno de los centros de investigación independientes más relevantes de Centroamérica. Nuestro encuentro se realizó en marzo de 2017, en la misma sede AVANCSO en Ciudad de Guatemala, centro que me acogió en dos ocasiones para realizar estancias de investigación y trabajo de campo, gracias a la intermediación Marco Chivalán Carrillo, filósofo maya k'ich'e, quien también fue investigador de AVANCSO, colega y amigo de los dos, quien nos presentó. Clara Arenas fue enormemente generosa conmigo no solo por concederme la posibilidad de entrevistarla, sino por ser una de las artífices y tejedora de mis redes de contactos con otras antropólogas y pensadoras en Guatemala.

A lo largo de los años, nuestras colaboraciones han sido múltiples, los aprendizajes han sido invaluable, y los hilos entramados de amistades nos han enredado. La entrevista plasmada a continuación, que no fue lo único importante de nuestros encuentros, permite conocer la trayectoria intelectual y política de Clara Arenas, los sentidos de su investigación social comprometida en contextos de violencia estructural como Guatemala, así como las tensiones entre

memoria, justicia, cuerpo y emociones en la producción de conocimiento crítico.

La conversación se sitúa en un momento histórico marcado por profundas incertidumbres políticas y sociales, tanto a nivel nacional como global. Desde ese lugar, la voz de Arenas permite reconstruir una genealogía de pensamiento crítico anclada en la experiencia concreta de investigar en un país atravesado por el conflicto armado interno, la represión estatal, la impunidad y las desigualdades estructurales. Su testimonio no se presenta como una narración individual aislada, sino como una reflexión colectiva que emerge del trabajo sostenido de AVANCSO y de su vínculo estrecho con comunidades, movimientos sociales y procesos históricos de largo aliento.

Uno de los ejes centrales del capítulo es la relación entre investigación y política. Arenas da cuenta de cómo su interés por la investigación surge tempranamente, en diálogo con una generación marcada por la urgencia de transformar las condiciones de vida en Guatemala. En ese recorrido, la transición de la economía a la antropología no aparece como un simple cambio disciplinar, sino como una búsqueda por comprender realidades que desbordaban los supuestos teóricos dominantes. La investigación, en la perspectiva de Arenas, no es una actividad neutral ni externa a la realidad social, sino una práctica situada que se ve interpelada por los acontecimientos del país y que, en muchos casos, es “escogida” por los propios procesos históricos que se viven.

La entrevista aborda de manera directa la exposición del cuerpo y de la vida en el ejercicio de la investigación social para las antropólogas de la región. El asesinato de Myrna Mack constituye un punto de quiebre que atraviesa toda la conversación y que permite pensar la investigación como una práctica que se desarrolla bajo condiciones de riesgo real. La violencia no es aquí un objeto distante de análisis, sino una experiencia que irrumpe en la cotidianidad del trabajo académico y que deja marcas profundas en los cuerpos individuales y colectivos. Desde esta experiencia, Arenas problematiza la idea de objetividad y neutralidad, subrayando el papel central de

las emociones en los procesos investigativos y en la construcción de conocimiento.

Otro eje fundamental es la memoria, entendida no solo como un campo temático, sino como una práctica política y epistemológica. A partir del trabajo de AVANCSO con comunidades afectadas por la violencia, la entrevista muestra cómo la memoria se construye desde lo local, desde la historia oral, desde los cuerpos y las emociones, y no únicamente desde los grandes relatos oficiales. En particular, se destaca la especificidad de las memorias de las mujeres, memorias que transitan por el afecto, el silencio, el recuerdo fragmentado y la experiencia encarnada, y que desafían las formas hegemónicas de narrar la historia nacional.

La justicia aparece como otro de los grandes hilos conductores del capítulo. La experiencia del caso Myrna Mack permite reflexionar sobre las posibilidades y límites del sistema judicial en Guatemala, así como sobre las profundas desigualdades que atraviesan el acceso a la justicia. Arenas señala que, si bien algunos procesos han abierto grietas en la impunidad —como los casos de genocidio o Sepur Zarco—, la justicia sigue siendo un horizonte desigual y profundamente restrictivo. Al mismo tiempo, la justicia se plantea como un espacio de producción de verdad histórica, en tanto los procesos judiciales hacen públicos testimonios y narrativas que pasan a formar parte de la memoria colectiva del país.

Finalmente, la entrevista abre hacia el presente y el futuro, interrogando el lugar de los movimientos sociales, en particular del movimiento indígena y de los movimientos de mujeres y feministas, como espacios desde los cuales se están imaginando alternativas para Guatemala. En un contexto de miedo, criminalización y cierre de espacios democráticos, la conversación con Clara Arenas propone pensar la investigación social como una práctica de acompañamiento, de encuentro de saberes y de apertura a la incertidumbre, más que como una actividad orientada a ofrecer respuestas cerradas.

Esta entrevista invita a detenerse, a revisar trayectorias, emociones y aprendizajes, y a reconocer el valor del conocimiento

producido desde centros de investigación independientes que, a pesar de su centralidad para comprender la realidad social, continúan siendo invisibilizados en el sistema global de producción de conocimiento. Desde ahí, este capítulo se inscribe como un ejercicio de memoria, reflexión crítica y apuesta colectiva por otros modos de investigar y de imaginar futuros posibles

Primeros acercamientos a la investigación

Muchas gracias por aceptar esta entrevista. Clara Arenas es cofundadora de AVANCSO, institución de la cual es directora ejecutiva desde 1990. Cuenta con estudios de Maestría en Antropología por la Universidad Del Valle de Guatemala y es licenciada en Economía por la Universidad Rafael Landívar. Ha trabajado en la Secretaría General del Consejo Nacional de Planificación Económica, en el sector educativo, como coordinadora de redacción y redactora en Infopress Centroamérica, como investigadora en el proyecto “Leña y fuentes alternas de energía” del Instituto Centroamericano de Investigación y Tecnología Industrial (ICAITI), así como consultora de la Secretaría de Integración Económica Centroamericana (SIECA).

Entre otros cargos, ha sido integrante de la Junta Directiva del Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas (CAFCA), integrante del grupo constructor del proyecto Visión Guatemala, del grupo de Análisis Histórico que elaboró un sùmmum para la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, integrante de la Junta Directiva de la Fundación Myrna Mack y también de CLACSO es integrante de AVANCSO. En 2025, fue electa integrante suplente de la representación de Centroamérica de CLACSO.

Entre sus publicaciones destacan la coedición, junto con Charles Hale y Gustavo Palma, del libro ¿Racismo en Guatemala?: abriendo el debate sobre el tema tabú (Arenas, Hale y Palma, 2004); la coautoría de Dónde está el futuro. Procesos de reintegración en comunidades de retornados, publicado en 1992 en los Cuadernos de Investigación de AVANCSO (obra de Myrna Mack y su equipo, publicada después del asesinato de Myrna);

así como la recopilación En el umbral explorando: Guatemala en el inicio del siglo XXI (Arenas y González, 2007). Actualmente participa en el grupo impulsor de la colección Al atardecer de la vida, que reúne textos del antropólogo Ricardo Falla. Su trabajo intelectual y político es extensísimo, por lo que esta entrevista resulta particularmente importante. Para comenzar, me gustaría preguntarte: ¿cómo te identificas tú?

Es una pregunta interesante, y además una pregunta cotidiana. Me identifico como Clara Arenas, como una mujer guatemalteca que ha trabajado durante mucho tiempo tratando de contribuir a la transformación de las condiciones de vida en Guatemala.

¿Cómo comenzaste a interesarte por los temas de investigación y por la propuesta política? ¿Cómo llegaste a seleccionar los temas en los que has trabajado?

Mis intereses, tanto políticos como de investigación, se remontan a la secundaria. Creo que no era solo algo personal, sino una característica generacional: desde muy jóvenes hubo un fuerte interés por la política y por impulsar cambios en el país. La investigación también tiene que ver con la formación en la secundaria y en los primeros años de la universidad, cuando una empieza a sentir que lo que le enseñan no es suficiente, que necesita investigar y saber más. Eso fue lo que me llevó a pasar de la economía a la antropología. Los supuestos de la economía para Guatemala no siempre se cumplían, y era necesario investigar más.

Ahí comienza mi interés por la investigación. Con el tiempo, una se pregunta si realmente escoge los temas o si, más bien, hay momentos en que los temas —en el sentido de lo que está ocurriendo en el país— te van escogiendo a ti. Entonces una les va dando forma y tratando de impulsar ciertas líneas de trabajo.

Cuerpo, violencia y emociones en la práctica investigativa

¿Hay algún momento, en los distintos procesos de tu trabajo, en el que hayas sentido tu cuerpo especialmente expuesto?

Sí, sin duda. El asesinato de Myrna Mack, ocurrido frente a nuestra oficina, fue un momento en el que se hizo evidente la violencia y la intención de acabar con la vida a través del ataque al cuerpo de las personas, en este caso el cuerpo de una mujer, colega nuestra. En ese momento entiendes que no eres solo una investigadora que observa: al hacer este tipo de investigación eres parte de la dinámica social y política, y por lo tanto estás expuesta a este tipo de violencia física que puede llegar hasta la muerte. Ese fue un momento que nos marcó profundamente a todas y todos en AVANCSO, en 1990.

¿Qué emociones te han marcado a lo largo de los procesos investigativos y políticos?

Esa pregunta me parece muy interesante, porque a veces hay ese debate. Si eres investigador o investigadora, estás observando desde la objetividad y la neutralidad. Tenemos que decir que nos van marcando emociones, por eso a veces el tema te escoge. En el transcurso de nuestro trabajo, en AVANCSO, con desplazados internos que condujo Myrna, nos tocó muy fuertemente, cuando fuimos introduciéndonos en la realidad que estaban viviendo estas familias desplazadas, muchísimas veces estaban separadas por la huida, y el retorno que habían tenido que hacer en condiciones gravísimas, y en estados emocionales que te golpeaban, te afectaban y te hacían pensar que también era una parte del país.

Lo otro que en esa época también tocó nuestras emociones, fueron los primeros trabajos sobre las “Maras” en Guatemala, elaborado por AVANCSO. Nos introducen en la realidad de jóvenes, hombres y mujeres, que se están organizando en lo que eran “Las Maras”. Estos jóvenes estaban diciendo desde su realidad, de la ciudad.

Esos trabajos de investigación se están haciendo cuando recién hay la llamada “apertura política” en Guatemala, donde se elige por primera vez en mucho tiempo un presidente civil, y entonces saber cómo se sienten estos jóvenes, la crítica social que hacen y la búsqueda en la que están, también conmueve. En la misma época nos llegan noticias de lo que se está sufriendo con los bombardeos del ejército, en las poblaciones desplazadas. ¿Qué es lo que se puede hacer desde un pequeño y apenas incipiente Centro de Investigación?

Al llegar al año 1990 y al ser asesinada Myrna Mack, lo que sufrimos emocionalmente es un terremoto. Por otra parte, con el tiempo, viendo hacia atrás, te da fortaleza. AVANCSO no cerró ni un día sus puertas cuando se dio el asesinato de Myrna Mack, no hubo un compañero, una compañera que faltara al trabajo. Claro que trabajar no se podía. Entonces experimentamos la solidaridad, que fue muy importante. Nosotros hemos tenido la posibilidad de manejar estas emociones tan fuertes en un país como el nuestro, que tampoco es tan diferente de otros países cercanos, ante estos hechos violentos.

Muchísimos años después del asesinato de Myrna y durante el proceso judicial que Helen Mack condujo, sufrimos. Se dio en el 2013, un allanamiento de nuestras oficinas, muy fuerte, no hubo víctimas humanas, solo nuestro velador sufrió, fue drogado y estuvo dormido por mucho tiempo, pero su salud se repuso. Cuando se da el allanamiento tuvimos acceso, a mejor conocimiento y apoyo psicológico colectivo, que nos permitió hablar de lo que sentimos cuando abrimos nuestra oficina y no había nada. Este tipo de apoyos en sociedades como la nuestra es estratégico e importantísimo. También vimos a lo largo de investigaciones sobre temas muy difíciles, que nuestros compañeros y compañeras investigadoras necesitan apoyo. Están recibiendo un montón de información que les conmueve y se pasan, literalmente, años trabajando con esas historias tremendas.

Investigación, incertidumbre y encuentro de saberes

¿Qué significa la investigación para ti?

La investigación es siempre un aprendizaje, es la oportunidad de una construcción colectiva, es un reto tremendo, porque una de las cosas que caracteriza la realidad en la que hacemos investigación es la precariedad de los recursos. Entonces la necesidad de decidir qué investigar, “*¿por qué eso y no otra cosa?*”, es una decisión muy importante a nuestro juicio. Hay que pensarla y hay que saber, porque al investigar algo, dejas de investigar otras cosas.

Nosotros intentamos hacer una investigación que tenga sentido, y dialogue con el movimiento social. La investigación es un reto en cuanto a oportunidades que se dejan de lado por asumir otras. El trabajo de investigación es también una entrada en la incertidumbre. La investigación no siempre te da certezas, muchas veces te da incertidumbres. Nuevas preguntas, pero también la incertidumbre sobre cómo introducirte en las dinámicas de la sociedad. No siempre se tienen las respuestas.

Cuando apostamos, como en la etapa en la que estamos hoy en AVANCSO, por un encuentro de saberes, los tiempos de la investigación hay que compatibilizarlos con otros tiempos, los tiempos de la comunidad, los tiempos políticos, los tiempos del financiamiento. Es una cosa complicada mantener la apuesta por el encuentro de saberes donde el investigador o investigadora llega, pero en el encuentro tiene que tener la apertura de que las cosas vayan por un lado que no tiene bajo su control, porque si no, cuál es el encuentro si voy a mantener mi agenda y mis preguntas intocables. En ese sentido es el reto y la incertidumbre con la que hay que trabajar.

La justicia con potencia histórica

¿Qué lugar ocupan para ti la memoria y la justicia en tu trabajo?

Nosotros hemos trabajado de manera directa y concreta en temas de memoria, que fueron muy importantes y tuvieron su mayor impulso en AVANCSO, cuando se estaba trabajando en coordinación, con la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Donde era muy importante ir pensando en la historia del país desde la memoria de las comunidades, desde lo local. Los temas de memoria se volvieron sumamente importantes. Insistimos muchísimo en la historia y la memoria a nivel local.

La memoria de las comunidades y su historia oral, que desde la perspectiva nuestra, debe guiar entonces la búsqueda en otras fuentes, por ejemplo, en archivos donde ya es otro tipo de información la que una va a encontrar. En ese proceso, encontramos algunas posibilidades de hablar de la memoria de los cuerpos, que se mantiene como muy importante y crucial para las comunidades. Los momentos importantes de su devenir, que no necesariamente son los momentos importantes que anota la gran historia del país.

En nuestro trabajo con historias y memorias de mujeres, vemos una memoria muy particular, que pasa por el corazón, que pasa por las emociones, que pasa por contar una historia y unos recuerdos que en un primer acercamiento, muchas veces no están explícitos. Entonces por ese camino hemos hablado y hemos trabajado los temas de memoria. Nosotros hemos tenido una relación con la justicia de tipo variado.

El primer impacto y experiencia directa de nosotros con la justicia fue el asesinato de Myrna Mack, en la búsqueda de justicia. Entonces aprendimos de la mano de Helen Mack, lo difícil del camino de la justicia. La necesidad que tuvo ella de hacer primero el camino para después caminarlo, con el caso del asesinato de Myrna. También aprendimos que es posible conseguir resultados en el sistema de justicia, pero muy pocos guatemaltecos y guatemaltecas van a

tener la oportunidad de conseguirlos, porque se requiere de capacidades, tiempo y recursos financieros. Entonces esa experiencia con la justicia, es importantísima en mi experiencia personal y en la experiencia de AVANCSO.

Vimos una luz, en el sentido que puede haber justicia para aquellos que fueron víctimas de un ejército que atacó a su pueblo. Luego, en el camino vimos darse casos conocidos como el de genocidio o el caso de Sepur Zarco, y otros.

La justicia coadyuva a mostrar la historia del país, porque todos estos testimonios, y todos estos peritajes son públicos, son historia del país. Entonces está siendo puesta a disposición de jueces, pero también del público que lo puede ver. Aunque nosotros no hacemos trabajo sobre justicia en AVANCSO propiamente, hemos tratado de entender este asunto de la justicia transicional, que se traslapa con el reciente debate guatemalteco, sobre el pluralismo jurídico. Entonces la necesidad de entender lo que es un sistema de justicia, y como puede no responder a la realidad de una población, que es exactamente el caso de Guatemala. La búsqueda de justicia mueve toda manifestación social en Guatemala, del movimiento social, porque estructuralmente tenemos un país que casi podríamos decir que por definición injusto. Entonces eso ya te provee un amplio paraguas para hablar de justicia.

Entonces, la justicia no alcanza para todos, ¿verdad?

No, no alcanza.

¿Dónde estamos hoy en Guatemala?

Hay que preguntar dónde estamos ahora en el mundo. Creo que es el momento del verdadero problema para establecer dónde estamos y hacia dónde son los derroteros del país. Por un lado, estamos en un momento de incertidumbre, que hace muy difícil vivir en un país. Por otro lado, vemos una importante manifestación del movimiento, de movimientos sociales, sobre todo en las propuestas del movimiento indígena, que tienen el potencial de proponer novedades para el

futuro del país. También veo un potencial importante en los movimientos de mujeres y en los movimientos feministas, porque obligan a pensar de una manera distinta y a imaginar un mundo diferente.

¿Qué te gustaría que pasara mañana?

Realmente lo que me encantaría que sucediera en este país, es que tuviéramos la posibilidad de una participación de todos y todas en las decisiones sobre nuestro futuro, que hubiera la posibilidad de hablar abiertamente sin el miedo de ser perseguidos, de ser criminalizados o criminalizadas, de que las ideas pudieran debatirse.

Muchas gracias por compartirnos tus experiencias, tus historias de vida y cuestiones que forman parte del pasado y de tus emociones. Esperamos tenerte pronto por aquí, no sé si quieres agregar algo más. Agradecer la posibilidad de conversar contigo y de hablar de estas cosas. Una no siempre tiene el momento para dejar todo atrás y hablar de estas cosas y revisar un poco lo que piensa, así que voy a aprender de mi misma también.

Muchas gracias, Clara. Esperamos seguir dialogando contigo. AVANCSO es un espacio de producción intelectual y política fundamental, con una enorme cantidad de libros, ensayos y cuadernos de discusión. En el sistema global de producción de conocimiento, el trabajo de centros independientes como este suele quedar invisibilizado, pese a su estrecha relación con la vida cotidiana de las personas.

Muchas veces nuestro trabajo es visto solo como información, como si fuéramos informantes para académicos del norte, y no como pares con quienes debatir en profundidad. Por eso me sumo a lo que dices sobre la invisibilización de nuestro trabajo.

Muchas gracias por esta reflexión tan importante.

Ilustración 17. Ruth Piedrasanta en su estudio en Guatemala



Ruth Piedrasanta

Nota: Archivo personal de Ruth Piedrasanta.

Ruth Piedrasanta: vivir en campo, memoria, exilio y oficio antropológico

Introducción

Ruth Piedrasanta es antropóloga y escritora, profesora de la Universidad San Carlos de Guatemala. Formada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México y en la Universidad de París Nanterre. Su juventud transcurrió entre Guatemala y México, en un ir y venir marcado por historias familiares vinculadas al compromiso político, el exilio y la vida en regiones fronterizas. Esa experiencia temprana, entre la ciudad y el campo, entre lo rural y lo urbano, entre el refugio y el retorno, modeló una sensibilidad particular frente a la desigualdad social y a la realidad de los pueblos originarios mixe y chuj, temas que se convertirían en ejes centrales de su trayectoria intelectual y personal.

Esta entrevista con Ruth Piedrasanta, realizada en marzo 2017, en una sala de reuniones de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, nos conduce por una trayectoria vital y académica profundamente entrelazada con los desplazamientos, los compromisos políticos y la experiencia directa del trabajo de campo. Su relato es una memoria encarnada de los procesos históricos, sociales y afectivos que han atravesado la antropología en Guatemala, México y Europa. A través de su voz, se despliegan paisajes, relaciones, aprendizajes y tensiones que permiten comprender no solo la formación de una antropóloga, sino también las condiciones desde las cuales se ha

producido conocimiento sobre los pueblos originarios en contextos de desigualdad, conflicto y transformación social.

Entre las experiencias formativas que marcaron tempranamente su mirada se encuentra su estancia juvenil en el Ixcán²⁰, en la selva guatemalteca. Más que un simple viaje, ese desplazamiento hacia un territorio remoto, al que entonces se accedía tras largos trayectos a pie o incluso por avioneta, constituyó un umbral de experiencia que anticipaba, sin que ella lo supiera, la intensidad del trabajo de campo antropológico. El Ixcán apareció como un espacio de frontera en múltiples sentidos: geográfico, político, religioso y humano. Allí confluyeron procesos de colonización agraria, organización comunitaria, presencia pastoral, conflicto armado, represión masacres que más tarde marcarían profundamente la historia de la región.

Desde una perspectiva etnográfica, esta experiencia puede leerse como un momento iniciático: el encuentro temprano con un territorio que desbordaba las categorías conocidas, donde la selva no era solo paisaje sino densidad social, promesa colectiva y también incertidumbre. En ese contexto, el contacto con campamentos, comunidades en formación y proyectos impulsados por actores religiosos y sociales abrió un horizonte de preguntas sobre la vida comunitaria, la desigualdad y la posibilidad de transformación social. Aunque en ese momento Ruth no lo interpretó como una experiencia intelectual, con el tiempo reconocería en el Ixcán una primera ruptura

²⁰ En los años setenta, el Ixcán vivió un proceso que la convirtió en una de las regiones más significativas del conflicto armado guatemalteco. Fue una década de colonización, organización comunitaria y creciente politización, que preparó el escenario para la violencia masiva de los años ochenta. Durante los años setenta el Ixcán era todavía una frontera agrícola en expansión. Miles de familias campesinas —principalmente indígenas del altiplano (k'iche', q'anjob'al, mam, chuj, entre otros)— migraron hacia la región buscando tierra. Un actor clave fue la Iglesia católica, especialmente órdenes y agentes pastorales vinculados a corrientes renovadoras latinoamericanas (más tarde asociadas a la teología de la liberación). A mediados de la década, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) se estableció en la región. En la segunda mitad de los años setenta el Estado comenzó a ver el Ixcán como una zona subversiva. En los ochenta, se implementaron campañas militares masivas. Hubo masacres, desplazamientos y destrucción de comunidades. Surgieron las Comunidades de Población en Resistencia (CPR). Ver: *Ixcán: Masacres y sobrevivencia* de Ricardo Falla (2016).

perceptiva: el descubrimiento de que existen otros mundos organizados por lógicas distintas, y que comprenderlos exige algo más que observarlos desde fuera.

En retrospectiva, el Ixcán aparece como una forma temprana de “proto-campo”: un contacto directo con territorios socialmente intensos que anticipa la dimensión afectiva, sensorial y política de la investigación antropológica. No fue todavía trabajo de campo en sentido disciplinario, pero sí una experiencia que desplazó el horizonte de lo posible y sembró una inquietud duradera por entender las formas en que las comunidades construyen vida colectiva en condiciones adversas. Esa vivencia inaugura, en su trayectoria, una relación con el territorio como experiencia transformadora, donde conocer implica también ser afectada por lo que se presencia.

El trabajo antropológico de Ruth Piedrasanta ha estado profundamente ligado a la experiencia del campo como espacio de aprendizaje y transformación. En Oaxaca participó en proyectos educativos comunitarios y desarrolló investigaciones con comunidades mixes, donde exploró formas autogestivas de organización social, educación y vida colectiva. Más tarde, en Guatemala, trabajó con comunidades chuj, desarrollando etnografías que articulan espacio y territorio, memoria, conflicto y vida cotidiana. En estos procesos, su aproximación ha sido siempre relacional, situada y atenta a las voces locales, especialmente a aquellas que suelen permanecer en los márgenes del registro académico formal.

La conversación que sigue permite adentrarse en esa trayectoria desde una perspectiva íntima y reflexiva. Ruth reconstruye su infancia entre Guatemala y Huehuetenango, su formación en la antropología mexicana de los años setenta, sus aprendizajes en campo con los mixes, su trabajo con los chuj en contextos marcados por la violencia y la posguerra, así como su experiencia académica en Francia y su retorno a Guatemala. A lo largo de la entrevista emergen también temas menos visibles del quehacer antropológico: la maternidad y el trabajo de campo, la vida en exilio o en espera, las relaciones afectivas que atraviesan la investigación, las tensiones

institucionales, la violencia de género en los espacios académicos y las formas de hospitalidad, prueba y reconocimiento en las comunidades donde se investiga.

Leer esta entrevista es, en muchos sentidos, recorrer una cartografía de la antropología vivida desde el sur: una antropología hecha de trayectorias fragmentadas, aprendizajes discontinuos, compromisos políticos, incertidumbres metodológicas y encuentros humanos que transforman tanto a quien investiga como a quienes participan en el proceso.

Además de su labor de investigación, Ruth Piedrasanta ha ocupado cargos académicos y de gestión universitaria. Ha sido vicedecana de la Facultad de Humanidades e investigadora del Instituto de Investigaciones y Estudios Sociales (IDIES) de la Universidad Rafael Landívar. También ha impartido docencia en programas de posgrado en FLACSO y en la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), donde ahora coordina un Doctorado en Ciencias Sociales, contribuyendo a la formación de nuevas generaciones de investigadores e investigadoras en ciencias sociales.

En el ámbito internacional, ha sido integrante asociada del EREA, *Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne*, UMR 7186 del CNRS, en París, lo que refleja la proyección transnacional de su trabajo y sus redes académicas. Su obra combina el rigor del análisis antropológico con un compromiso ético sostenido y una sensibilidad narrativa que dialoga con la escritura literaria. En sus investigaciones, el dato etnográfico convive con la experiencia vivida, la memoria del cuerpo, las emociones y los dilemas del oficio antropológico. Así, su trabajo no solo describe mundos sociales, sino que también reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de conocerlos y narrarlos.

Orígenes, infancia y primeras marcas: Guatemala–Huehuetenango–México (1958)

Ruth, para empezar, me gustaría que te presentaras, que nos contaras dónde naciste.

Yo soy Ruth Piedrasanta, antropóloga de formación, también tengo inquietudes literarias, pero uno tiene que ejercer, no sin pena, una sola cosa. La vida no te da para mucho, sobre todo, si eres mujer, mamá...toda esta historia. Yo me separé, entonces te toca cubrir demasiados frentes que no puedes atender del todo, porque todo exige tiempo y no tienes tanto. Nací aquí en la ciudad de Guatemala, pero por cuestiones familiares estuve viviendo mucho en Huehuetenango, que es fronterizo con Chiapas.

Eso me permitió varias cosas: en primer lugar, a nivel afectivo, realmente una estabilidad, pero también a nivel social, darme cuenta de muchas otras cosas que aquí en la ciudad no las hubiera podido ver, ni hacer. Finalmente, habitar una ciudad es una manera de poner distancia con el campo, vivir en ella, estar en ella, es otra experiencia que nos tiende... a separar del campo y apreciarlo de una manera muy fuerte. Y pues eso era así, a pesar de que Guatemala ha sido un país rural la mayor parte del siglo XX, lo rural no representaba gran cosa, no recibía mayor atención, y por ello, en este país rural y centralista la ciudad era un ámbito privilegiado, entonces sí bien pasaba tiempo aquí, sobre todo yo vivía en Huehuetenango.

¿Durante tu niñez?

Durante mi infancia hay cosas que me marcaron, una es mi historia familiar, obviamente la militancia de mi papá, militancia en el sentido de un compromiso político, de políticos de otro tiempo. Era un compromiso social que marcaba tu vida, tu vida quedaba definida por ello.

¿Cómo se llamaba tu papá?

Mi papá se llamaba Salvador Piedrasanta y era un médico, no fue un político propiamente dicho, pero se trataba de otra manera de vivir la política, porque eso marcaba tu vida de una forma u otra, así como las decisiones que tomabas. Digamos que la historia familiar está marcada por lo político, en el caso mío.

¿En qué militaban él?

Él era una gente que los partidos u organizaciones políticas podrían llamar simpatizante o gente de apoyo o de sostén. Como era médico, podía hacerse cargo de cuestiones de ese tipo, también podía dar albergue a gente que necesitaba, y estuvo ligado a, digamos, a diferentes propuestas, no solo a un partido, no fue un militante partidario. Él fue gente de izquierda toda la vida. Su hermano, mi tío, sí fue del PGT, él no. Pero era una gente que participaba más que militaba, participaba en cuestiones políticas de izquierda. Él salió muy joven, y estudió en México, allí terminó la carrera y volvió a Guatemala. México fue para Guatemala, durante muy largo tiempo, o más bien para muchos guatemaltecos, un lugar de asilo, de refugio, de resguardo, por la vecindad y su política exterior.

Mi papá salió del país cuando hubo una convocatoria para protestar contra Ubico, que era un dictador, y como fueron tres o cuatro gatos quienes se reunieron, después tuvieron que irse. Entonces, él se fue a estudiar a México, y vuelve para la época de la llamada Revolución Democrática del cuarenta y cuatro al cincuenta y cuatro. Tenía lazos con Arévalo cuando fue presidente, pues mi padre trabajó dentro del Ministerio de Salud con Alfonso Solórzano, esposo de Alaíde Foppa. Digamos que se trató de toda una generación que tuvo otras ideas y realmente logró muchas cosas en ese momento.

Mi papá trabajó como médico, fue un cofundador del materno infantil, trabajó en el IGSS, en cosas que tenían que ver con su materia, pediatría y administración de hospitales, y su profesión. Pero luego cuando el Golpe de Estado, se fueron al exilio, se fue toda la familia: mi tío y los suyos. Él si era militante, pero se fue una tía que no

tenía nada que ver, se fueron mis abuelos, se fueron casi todos, como una tribu. Mi abuelo, de hecho, está enterrado en el cementerio de Tlalpan en Ciudad de México. Cuando matan a Castillo de Armas, mi papá regresa a Guatemala, y yo nazco aquí por esa circunstancia, después de que se regresaron. Yo nací aquí por esa razón.

¿En qué año naciste?

En 1958. Este era un momento en que no estaban las cosas tan claras, y no se definían exactamente a favor de volver, pues la muerte de Castillo de Armas, quien había dado el golpe de Estado en 1954, no significó que las cosas cambiaran para nada. Por entonces mi papá estuvo en una situación medio clandestina-medio abierta, pero no pudo, digamos establecerse. Hasta en los años sesenta fue que decidió regresar a ciudad de México. Y a mí, cuando tenía como cuatro años, me mandaron también a México, a vivir con el tío que se había quedado allá, y fue horrible, un periodo bastante desastroso. Fue por una desgracia familiar, que me quedé viviendo aquí, de hecho, ya no regresé a México. Hubo un problema muy fuerte, una prima murió... se suicidó, entonces eso fue así como *¡pum!*, un gran corte. Yo me quedé aquí y me fui a vivir con mis abuelos. Fue el periodo de Huehuetenango, muy grato para mí, por cierto. Sin embargo, y de repente, a mi papá o a mi mamá les daba una cierta añoranza y decían: "*¿por qué no te vienes un año para acá?*". Ellos por su parte se separaron, cada uno vivía su vida, y yo me quedé la mayoría de años de infancia y adolescencia con mis abuelos.

Aunque sí estuve un año en México en la primaria, o dos años creo, estudié un año de párvulas en México y después dos años de primaria. Después ya no, todo el resto de la escolaridad lo hice en Huehuetenango. Yo estaba muy ligada con Huehuetenango en muchos sentidos, por mi familia materna y, como te decía, era un lugar donde una podía estar, dentro de todo este complejo de problemas que implica un país de mayoría de población indígena, de gran pobreza, de gran desigualdad, racismo, etc.

Ahí estaba muy clara esa diferencia ladino-indígena, en cierto modo. Aunque en las generaciones posteriores a la mía, ya les tocó vivir eso de otra forma por diferentes razones que sería algo largo enumerar. Cuando se ve toda la cuestión de Chiapas, aparecen muchas similitudes. Desde Huehuetenango, en primer lugar, la relación con Chiapas era mayor. Nosotras cuando niñas, íbamos de paseo a Comitán, era un pueblo perdido entre las montañas. La verdad es que estaba muy lejos de ser en lo que se convirtió durante los ochenta, antes era un pueblo apartado. Eso me parecía entonces.

Mi vida tuvo elementos bastante más urbanos (Ciudad de México o Ciudad de Guatemala), pero también muy rurales. Esa combinación de los dos mundos creo que fue importante, porque me daba otra perspectiva. Si tú vives solo en un ámbito, pues solo tienes esa referencia. Si tú tienes otros ámbitos, pues construyes otra mirada más compleja.

Y desde ese punto de vista, Huehuetenango si bien era un lugar, con las características que dije, también era un lugar donde había cosas que cuando yo crecí, las viví como normales, pero no eran tan normales en el contexto, en la trayectoria del país. Por decirte, toda esta cuestión de la teología de la liberación, que yo en realidad ni sabía. Yo estaba en Huehuetenango, que era un lugar que en los años cincuenta, y desde décadas previas incluso, estaba poco atendido por la iglesia. Hubo órdenes interesadas en llegar ahí pues no había muchos sacerdotes para encargarse del departamento (provincia). Digamos que el trabajo sacerdotal o de catequesis ahí no estaban muy presentes, siendo una población católica.

Hubo varias órdenes que se propusieron llegar a Huehuetenango por esa razón. Una de ellas fueron los Maryknoll y luego otras fueron las monjas del Belga. Y yo estudié en la Sagrada Familia que era de las monjas del Belga. Y esta era como una orden mucho más abierta. Me sorprendí cuando me decían que los colegios de monjas en México, sobre todo, eran mucho más cerrados y conservadores, yo no viví eso. A nosotros nos enseñaban a nadar, nos enseñaban muchas actividades. Era un ambiente muy abierto y socialmente mezclado

porque no era un colegio de élite provincial, sino que se pagaban varios tipos de cuota, lo que daba la posibilidad de que entraran niñas con beca o con media beca o con algo, pero no eran caras las mensualidades. Claro, yo hablo de un papá que podía pagarlo. Pero digamos que había muchas chicas que no tenían tantos recursos y que estaban igual en el colegio.

Nosotros íbamos a jugar con distintas niñas, y yo me acuerdo haber ido a sus casas, y no todos los lugares donde vivían estaban bien económicamente hablando. Pero eso no era tan complicado de vivir, se daba una convivencia mucho más mixta. Claro, era colegio de niñas, no había combinación de niños ahí, no. Pero sí era una mucho más abierto, interclasista podría decirse. No había, claro, muchos indígenas. Estas madres (religiosas) tenían otra cosa que se llamaba el aspirantado, que era un internado donde estaban las chicas que iban, se supone, a estudiar para monjas. Ellas venían de cualquier parte del país y no sé cuántas tomaron los hábitos realmente, una pequeña minoría seguro, pero la mayor parte eran chicas que querían estudiar y no contaban con medios. Entre ellas estuvo Rigoberta Menchú. A mí, alguna vez me han bromeado que *“en el aspirantado fue tu compañera Rigoberta”*. En realidad, no lo fue, pero estuvo por ahí poco después.

Con todo esto te quiero decir que estas órdenes religiosas tuvieron una influencia diferente en la forma en que uno se relacionaba con los demás, porque fue una forma de escolarización en ese momento allí.

¿No tenía nada que ver con la teología?

Sí y no, porque si no hubiese sido por esa teología, esa forma de educación intercultural o inter-clase no se hubiera dado. Sí se trataba de una mezcla inter-social, no había mayor problema de que la hubiera para la gente de Huehuetenango ¿me entiendes?, sobre todo viniendo del ámbito religioso y a pesar de la discriminación prevaleciente. Por entonces no se mencionaba que era teología de la liberación. Y también eso fue muy particular, porque eran los años setenta. Yo fui

una niña que le gustaba mucho la escuela, entonces adelanté años. Salí de bachillerato al final de mis quince años. En ese nivel estaban los maristas (La Salle), pues en la secundaria (nivel de básico, en Guatemala), solo era para chicas, pero cuando ésta se acababa, continuaba el bachillerato y el diversificado, que estaba en manos de maristas, que eran otros religiosos.

En ese momento en que dicha teología se estaba dando, se ejercía otra perspectiva, había cambios que me tocó vivir a mí, aunque no de una forma muy reflexiva.

Ya era el último año de bachillerato, yo me acuerdo de que dijeron en algún momento: *“¿quién quiere irse de voluntario al Ixcán para hacer apoyo a las comunidades que están allí?”* Ya ni me acuerdo qué dijeron. Solo me recuerdo que dijeron irse a Ixcán, e irse al Ixcán era irse a la selva. Te ibas en avioneta y todo, porque caminando ahí eran como seis días a pie o en bestia.

Yo levanté la mano, habíamos como dos o tres en mi salón que levantamos la manita y nos fuimos a Ixcán. También en último año del bachillerato había algo llamado Seminario, que es una materia donde se debe realizar una pequeña investigación, pero en colectivo, y la investigación de ese año era sobre la “Problemática indígena”. No era el problema del “indio” que aquí en Guate es mala palabra. A diferencia de México, aquí “indio”, es mal visto, dado el racismo y esa palabra es resentida de forma muy negativa. Fue ese curso que me permitió también conocer una parte de las montañas de Huehuetenango y en parte empezar a entender cosas que yo había vivido, pero que no sabía. Era una adolescente “tierna” (había entonces una canción con ese nombre), y demasiado joven como para entender más cosas en ese momento. Igual con esa edad me fui al Ixcán. Se trató de una estancia súper corta, pero son de esas cuestiones que te permiten una experiencia iniciática. O de transición a otras cosas, si quieres, porque fue conocer la selva. Y la selva es una experiencia muy fuerte, en muchos sentidos, es como una realidad distinta.

Fue otra dimensión de las cosas, y la gente, y su ilusión de una vida mejor y lo que eran los campamentos, y constatar lo que se

estaba formando, de lo que se hablaba en voz baja, etc. Fue una cosa muy fuerte, que yo hasta muchos años después valoré como una experiencia iniciática en el sentido de que me llevó a otro mundo. Y a un mundo que te despertaba la curiosidad de saber de qué se trataba todo eso. Sin embargo, yo en ese momento no quería estudiar antropología, para nada. Fue hasta que fui a México (mi papá estaba empecinado en que me fuera), e hice intentonas de estudiar medicina pues como buena hijita quería ser como mi papá, pero desistí muy rápido. Hay un defecto en la familia de mi madre, yo creo, no sé de dónde viene, pero con el cual la vista o el contacto con sangre nos pone mal, realmente muy mal. Entonces, después de que probé que eso no era para mí, busqué otras opciones y, entré ellas, estudiar antropología en la ENAH.

ENAH, formación “mezclada” y el descubrimiento del campo: Ixmiquilpan y Oaxaca (1975)

¿En qué año fuiste a la ENAH?

En México, fue en el 1975 cuando entré a la ENAH. Ahí era realmente muy diferente el ambiente universitario, porque en ese momento antropología, digamos, la composición de su estudiantado, quienes entraban a la primera matrícula, eran gente que venían de otras carreras. Antropología era un espacio de formación que con frecuencia constituía una segunda opción. Cuando lo primero no te había funcionado, no querías seguir, no te interesaba, o creías que necesitabas otra perspectiva, caías en la antropología. Ahí todos mis compañeros eran mucho más grandes que yo. Yo tuve una compañera que su hijo era más grande que yo. Era también una realidad bien diferente. Al inicio, solo había dos más jóvenes, uno era Boris Feldman (posteriormente lingüista destacado), quien había cumplido 18 y yo, que estaba iniciando mis 17. Éramos los más jóvenes y después todos eran mayores, es decir, más de 20.

Creo que me parezco a un compañero de oficina en este instituto que dice, esos viejos de 35, pues así veía yo a los demás, en ese momento [risas]. Pero en esos momentos era así, había viejos de más de 20, porque habíamos más jóvenes, ¿verdad?

Además, fue un momento en que estaba ocurriendo la denominada “ruptura de la antropología mexicana” y predominaba la teoría marxista y el materialismo, y la antropología era vista como una ciencia colonialista, etcétera. En ese un momento de cambios en la antropología mexicana, se vio en un principio con mucho desdén a la antropología cultural o a lo que se llamaba antropología en general, no solo la cultural. Pero bueno, nos formamos de una forma distinta, ahora lo entiendo así, de manera crítica e interdisciplinaria, llevé materias como economía política, historia, filosofía, y no solo las ligadas a lo cabe esperar de la disciplina. Eso sí, yo nunca leí un manual de nada, siempre eran como super autores y yo no entendía la mitad de lo que estaba leyendo y de lo que estaba pasando tampoco, no entendías todo [risas]. En ese momento de mi vida yo tenía los ojos y la sensibilidad puesta en Guatemala, yo en realidad no tenía tantas ganas de estar en México. Estaba muy bien aquí, me sentía muy bien y quería seguir aquí. De hecho, había conseguido una media beca para estudiar antropología aquí, en la Universidad del Valle.

¿Cuándo se abrió la carrera?

En la del Valle se abrió poco antes me parece. En la San Carlos se abrió en 1975. Pero los de la del Valle llegaron un año antes a Huehuetenango a hacer promoción, a través de pruebas vocacionales, en parte de orientación y pruebas de aptitud o algo así. Y digamos que hubo una selección y dijeron, miren, les ofrecemos becas a tales personas. Entonces, a mí me habían ofrecido una beca y yo me hubiera podido quedar a vivir aquí. Pero a esa edad, es muy temprano y obviamente hubiera necesitado el consentimiento de mi papá, quien evidentemente no quería. Entonces, pues estudié y me formé allá [en Cd. de México]. Paralelamente se volvió insostenible la vida aquí por la creciente violencia política que se desató. Entonces cuando

terminé, digamos de cerrar la carga curricular... que no lo concluí por completo pues me faltaban como seis materias, que después se convirtieron en quince o no sé cuántas [risas]... me parecieron muchas, tal vez se convirtieran como en diez o doce, pero según yo, me faltaban pocas para cerrar, sin embargo, con los cambios de currículum o de pensum, eso cambió.

Lo que quiero señalar es que, en ese momento, ya era impostergable el trabajo de campo para concluir la formación y esa fue en México, ya no pudo ser aquí. A pesar de que la experiencia de Huehuetenango me permitió entender en parte, lo que era la realidad del país. No se trataba de una urbanita que no entendía nada de nada cuando se fue del país en mi caso, por el contrario. Había nacido aquí, pero esta ciudad digamos que no había sido mi hábitat. Mi hábitat era allá, lo rural, el pueblo de 10,000 habitantes que era Huehue, donde veías algunas cosas terribles. Huehuetenango fue como una escuela donde vi esa violencia social, que, en cierto modo, se parecía mucho a Chiapas, en la forma de tratar a los indígenas como animales, realmente como animales.

Yo lo vi y lo viví como experiencia directa. Nuestra casa, la casa de mis abuelos, estaba en un lugar donde llegaban a estacionarse vehículos, camiones de carga donde los traían de sus pueblos y los llevaban a la costa del país y el mismo trayecto lo hacían de regreso. Los traían en condiciones realmente similares al manejo del ganado. Ellos viajaban con familia, sus hijos, sus perritos, sus cosas y siempre me pareció terrible como los trataban y transportaban en un camión así lleno de gente. Igual daba si venías enfermo, si te sentías mal, era igual. Y eso tú escuchabas por las noches, que era cuando se aparcaban. Y era similar la manera que traían gente y traían a cerdos para la venta, en ese mismo tipo de camiones y los estacionaban allí mismo. Era así el trato, como el que le daban a las bestias, era tan terrible como eso. Y de eso tenía experiencia vivida.

Cuando llego a México, empiezo allá a salir a campo, al trabajo de campo, y lo primero que conocí fue el Valle de Ixmiquilpan. Un lugar que yo no pensé que hubiera, era tan pobre... en medio de la

sequedad del paisaje y el polvo. En varios pequeños poblados, la gente a las seis de la tarde, hombres, mujeres y niños estaban algo borrachos porque lo único que había era pulque para beber. Se morían los niños como moscas, se morían. Mira, yo tengo mala memoria, pero hay cosas que se me quedaron como imágenes grabadas. Una de esas imágenes fue en un lugar perdido de Ixmiquilpan... yo nunca había visto un entierro con la gente corriendo, como si llevaran gran prisa. Había visto distintos entierros, pero donde van con calma y todo. Pero ahí les vi venir muy rápido, más que caminar, corrían. Y venían niños, era una familia y quizá algunos vecinos. Y uno decía: “*pero, ¿cómo?, ¿por qué llevan prisa?*”.

Era como si la muerte fuera algo que ameritaba apuro. No sé si era tan de todos los días, pero escuché que pasaba con frecuencia, tal vez por eso apuraban el paso. Al fin se trataba de una experiencia veloz, constante, pero fugaz, no te entretenías en esa experiencia, ni concedías importancia mayor a esa experiencia, por el contrario, salías pronto de ella. A mí eso me impresionó muchísimo, porque entendí, otra pobreza, otra forma de ser pobre... campesina también, pero en otras circunstancias. Indígena también, porque eran otomíes, pero de una manera distinta de lo que yo había visto en Guatemala.

Después fuimos a hacer trabajo de campo a Oaxaca, fue cuando yo me enamoré de Oaxaca y por eso ahí seguí haciendo cosas ahí con diferentes grupos. Cuando me tocó hacer tesis, yo había sido compañera de estudios de un líder indígena mixe, y acabé yendo a la comunidad de donde él era originario. Pero ese es otro periodo. Yo creo que en tu periodización [de las mujeres en antropología], a mí me tocó un momento particular en que los indígenas ya eran actores, ya no necesitaban intermediarios. Los antropólogos hemos sido intermediarios en muchos casos, o mediadores, o como quiera que se llame. Pero en ese momento, por ejemplo, Floriberto era alguien que rompía ese esquema. Era mi compañero en la ENAH y era mucho más grande. Para entonces, él había ingresado al sacerdocio y ya había colgado los hábitos.

¿Floriberto?

Floriberto Díaz, Köy, se llamaba, fue un líder destacado y murió joven. El había ya había sido sacerdote y se salió de la orden y también había elegido estudiar antropología y fue compañero de clases. Era un tipo muy brillante, con otra perspectiva que se podría resumir como: *“los indígenas no le vamos a pedir permiso a nadie”*.

¿De dónde era?

Era Mixe, de Tlahuitoltepec. Tlahuitoltepec se volvió, por entonces, un centro de ebullición de movimientos indígenas que buscaban otros parámetros de funcionamiento, en el ser indígena, ser de otra manera, mucho más reivindicativa. Y en ese periodo yo estuve ahí. Pero, como te he dicho, tengo mala memoria. El otro día, mi hijo que vive en Oaxaca, me comentó que le dijeron en esa comunidad: *“Ay, sí, es que tu mamá vino aquí y organizó un comité de mujeres y todo para mejorar la vida de las mujeres”*. Yo tengo pocos recuerdos de eso [se ríe] porque hacíamos lo que podíamos. Yo finalmente encontré la experiencia, porque eso fue otra cosa.

Cuando ya nos tocaba hacer la tesis, Floriberto, Köy, convocó a antropólogos entre todos los compañeros, para que hiciéramos distintos trabajos de investigación, asumiendo esta otra postura sobre los mixes. Entonces, finalmente solo respondimos dos, y solo dos llegamos. Yo empecé a trabajar la escuela, la escolaridad, desde una experiencia autogestiva. Trabajé sobre esa experiencia pues al mismo tiempo fungía como maestra de esa escuela. Entonces, combinabas el ser maestro para que reconocieran tu trabajo, pues te daban un muy pequeño reconocimiento económico. Y al mismo tiempo, tratabas de entender, enmarcar y digamos, reflexionar sobre esa experiencia educativa, que era una experiencia autogestiva. Se trataba de ver que la cultura indígena vale tanto como las demás y resolver cómo introducíamos estos contenidos dentro de la escuela, y que se estudien como parte de las materias escolares, cómo se puede estudiar lo propio en cualquier parte, considerando también otras culturas. Entonces, esta era una forma de no pedir permiso, porque no se

trataba de hacer una experiencia y luego ir a pedir que la Secretaría de Educación nos permitiera hacer esto. No fue así, se inscribió como una escuela privada y logró cambiar cosas, muchas cosas [se ríe]. Entonces era esa la manera distinta de la propia gente de ahí, de encarar sus problemas y de proponer sus soluciones.

¿Cómo se llamaba la escuela?

La escuela “El Sol en la Montaña”. La tesis de licenciatura está ahí, abordando la experiencia y el momento del “El Sol en la Montaña”. A partir de esa experiencia entendí mis limitaciones y la poca antropología que conocía, que sabía y me podía ser útil en ese contexto. Ahí fue donde me fui a dar en las narices, pues lo que viví en esa comunidad (Tlahui), era muy rico y no lo podía interpretar bien. Allí me dije: *“Yo no sé antropología, de esto que veo no entiendo nada. [se ríe]. Si entiendo, pero es solo la mitad de lo que está pasando. Pues, no tengo herramientas”*. Mi otro compañero, que también había llegado, trabajó sobre la fiesta entre los mixes. Sobre la fiesta estuvo haciendo un documental. Él era más grande y tenía tal vez asesores, que tenían un poco más de formación antropológica, porque te digo, para nosotros, esa generación al menos los estudios antropológicos fueron una gran carencia. Ciertamente, te estabas formando en algo que podría ser antropología en el futuro, pero que en ese momento no lo era.

Años después, cuando estuve en Francia, me dijo un profesor: *“Es que en México hacen una especie de mezcla de sociología, antropología y otras ciencias, y no acaba siendo antropología nunca”*. Entonces, bueno, en realidad yo sí viví ese momento de que no acababa siendo antropología nunca, porque no entendía mucho de lo vi y viví en esos años. Había muchas cosas a las cuales me enfrentaba, entre ellas, toda la cuestión de la brujería, que yo, en los días de mi vida tenía la menor idea... ¿y cómo entiendes eso?

Esos son otros parámetros, otro lenguaje, otras formas de conocer y evidentemente, necesitas otras herramientas de comprensión. Porque tú seas urbanita o no, no lo entiendes. Para lo que estábamos elaborando como lo de la escuela y lo de la fiesta, más o menos podías

entender, pero otras cosas no, y yo vivía ahí, yo me fui a vivir en la comunidad varios años. Por entonces tenía un hijo pequeño, Andrés, quien está viviendo en Oaxaca ahora, está muy cómodo ahí, se acostumbó. Pero yo aunque me tuve que ir, siempre guardé una relación muy estrecha con Oaxaca. Ahí empecé a trabajar en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la IISUABJO con Laurent Aubague, un lingüista. Y ahí estuve participando en distintas investigaciones, como ayudante de investigación.

Oficio, aprendizajes y costos: género, campo, universidad, exilio y regreso

Ruth, pero en la ENAH, ¿quiénes fueron tus profesores o compañeros? ¿Te acuerdas?

Algunos sí, además de Boris, está Quitula, a quien volví a ver hace poco aquí en Guatemala. La Quitula Liberman es una boliviana, porque, además, eso era otra cosa muy especial en ese momento, en la segunda mitad de los setenta sobre todo... había mucha gente de América Latina en la ENAH. Había argentinos, chilenos, bolivianos, peruanos, colombianos, panameños... había gente de muchos horizontes. Entre los mexicanos estaba Mariana Barreda, Héctor Tejera Gaona, Gerardo Sánchez, Floriberto Díaz, que ya mencioné. Entre los profesores antropólogos de ese momento recuerdo a Andrés Medina, Silvia Molina, Elio Masferrer, Guy Rozat, Arturo Warman.

Hubo gente que después ya no se dedicó a la antropología. Muchos guatemaltecos. Justamente Mercedes Olivera, en los ochenta, cuando mucha gente se tuvo que ir de aquí, permitió la posibilidad de que se fueran a inscribir a la ENAH, aunque no asistieran, para gestionar papeles ante gobernación. Eso fue una diferencia importante para mucha gente. Para ser asilado, uno tiene que hacer trámites, deber ir a pedir en la embajada, llevar alguna prueba o ser conocido, y aquí no había tiempo para hacer eso, a veces te avisban que

debías irte o lo suponías. Claro, no había chance de mayor cosa, te tenías que ir corriendo.

En Oaxaca, no éramos muchos, pero habíamos algunos guatemaltecos, había historias como la de Sergio y Perla. En ese caso, Sergio se percató que empezaron a detener a sus compañeros y le dijeron: “*Vete, porque van para tu casa*”. Y el metió a sus hijos y a su esposa en un auto y se fueron a la frontera directamente, con algunas cosas, en minutos tuvieron que preparar aquello de que te vas [sonido de manos]. Y me acuerdo porque Perla y la hija contaban que para que los niños no se asustaran, le dijeron: “*Vamos a jugar un juego de escondernos*”. Y entonces se pusieron en el piso del auto para esconderse y la niña después de dos horas, tres horas de estar ahí, decía: “*Ya no quiero jugar a esto, ya me cansé, ya no quiero jugar, no quiero, no me gusta, no me gusta*”. Y empezó a llorar. Sin embargo, no podían mostrar que eran una familia. Solo parecía un tipo que va manejando un carro y ya. Ese tipo de cosas pasaron.

¿Eran amigos tuyos?

Sí, eran amigos míos. Pero lo que te quiero decir es que no había tanto chance de tramitar asilo. Mejor te ibas corriendo y después allá, donde quiera que fuese, se buscaba la forma de resolver tu situación. Para esas circunstancias, la Escuela de Antropología, en la época de Mercedes y algunos más, fue un lugar donde podías conseguir, digamos, una legalidad. Porque era gente igual de treinta años o veintitantos, no tengo claro todo el panorama etario, yo creo que entre veinte y treinta y cinco, que era gente que se iba de aquí y que entonces, allá de repente llegaba y a ver cómo se soluciona el problema legal. Esa fue una vía para varios. Entonces, yo valoro esa otra parte relativa a la solidaridad, casi toda la gente de la ENAH fue muy solidaria. Gilberto López y Rivas, Mercedes Olivera, Gloria Artís. Todas esas personas fueron un gran apoyo.

Además, tenía lugar el período de Nicaragua, del ascenso del sandinismo y los conflictos en el Salvador y Guatemala, por entonces había mucha simpatía por Centroamérica. Y había muchos

salvadoreños, [risas] hondureños. De mis compañeros, yo tenía una muy querida amiga, guatemalteca también, de origen judío, Netti Kleinfeld y otros chapines que me antecedieron y quienes llegaron luego, como Carlos Flores o Julia González Deras. Total, un flujo de chapines estuvieron ligados a la ENAH.

Hubo un momento, después de la experiencia de los mixes en Tlahuiloteppec, en que me dije: “*Yo debo estudiar Antropología de verdad*” [risas]. Para entonces había tenido hijitos, me había juntado, me había separado y me había vuelto a juntar. Tenía una vida familiar y todo, fue entonces cuando terminé la tesis sobre la escuela autogestiva que te mencioné. La experiencia había tenido lugar como tres o cuatro años atrás, pero hice por fin que se convirtiera en tesis. Ahí mi director, fue un hombre brillante y malogrado, el Dr. S. Perelló Calvo, quien era doctor en Antropología, pero finalmente creo que en él... algo no funcionó, era un tipo sobresaliente. Se fue a vivir a Oaxaca junto con su esposa de ese momento, la Dra. Leticia Reina, una destacadahistoriadora muy conocida. El era antropólogo y ella historiadora, pero luego él se apagó. Fue él quien fungió como mi director, sin embargo, creo que me ayudó a comprender mejor Jesús Martín del Campo, que fue mi profesor, y a quien le guardo mucho aprecio y también Sergio Sarmiento Silva, quien trabajó sobre movimientos indígenas.

Al terminar la tesis, pude llegar a un segundo momento de formación y me metí a la maestría. Seguí la línea de Antropología Médica, que estaba dirigiendo el Dr. Eduardo Menéndez. No sé si esa formación continúa; pero yo comencé ahí, y realmente aprendí Antropología, además de salud y enfermedad. Ese fue otro momento de la formación.

También cuando tuve que cerrar el pénsum y cubrir las materias faltantes que debí cursar, volví a la escuela a hacer las llamadas “últimas materias” y allí tuve como profesoras a María Ana Portal, a quien también le tengo un gran afecto, Elizabeth Meyer y Xóchitl Ramírez. Luego, más adelante y en otro contexto conocí también a la Xóchitl Leyva, pero no como colega. También escuché a Canclini y otros destacados profesores que daban en ese momento clases. Yo

tenía clases con Eduardo Menéndez. Un tipo muy formado, todo un referente en la materia y un tipo muy brillante. En realidad, él me volvió a meter en los ojos de la Antropología, aunque él era médico, no solo antropólogo.

Y a partir de eso, sí ya entré a la materia antropológica más de lleno [risas], a la antropología de verdad, pues había llevado una mezcla de ciencias, con lo cual no lograba discernir lo que veía en campo. Y justamente por haber estado ya en campo, y haberme cuestionado sobre que *“no entiendo, ni tengo las herramientas para entender esto que está pasando, o bien solo entiendo la mitad, o entiendo como si estuviera en un cuarto oscuro, sin poder mirar nada”*. Allí fue cuando empecé a contar con más herramientas conceptuales y luego me fui a Francia. Ese fue el periodo de México que se acaba entre 1993 y 1994.

¿Y ahí en dónde hiciste tu trabajo de campo?

Entre los mixes también, pero la mixe baja. Eso fue una cuestión que me permitió entender varias cosas: yo había trabajado las tierras altas y los mixes especialmente me llamaban la atención, porque eran un grupo, que se negaban a ser estudiados por otros y que planteaban otra forma de participación política y social, con reivindicaciones de lo que ellos eran. Y el haber sido parte de ese momento, de ese movimiento, pues te hacía considerar las cosas desde otro ángulo. Y por ello pensé: *“Bueno, ahora me voy a trabajar igual con los mixes, pero a la parte baja”*.

Yo había conocido ya parte del territorio, es decir, recorrido a pie parte del mismo, visitando varias aldeas y entendiendo la unidad que entendían sobre él. Eso después me facilitó la trayectoria metodológica de entender a los chuj de la manera en que los trabajé. Porque finalmente, cuando yo viví entre los mixes, caminabas mucho, ibas a un pueblo, ibas a otro, realmente hacías trabajo campo como se entendía en su acepción primaria. Y ello me permitió conocer ese territorio en este otro nivel de formación, cuando estuve a la parte baja. San Antonio Tutla, se llamaba el municipio, que era muy complejo y parte de esa complejidad la veo todavía ahora, pues ahí

había más actores locales tanto mixes, como no mixes y entre ellos figuraban actores violentos. Se trata de una zona próxima a Matías Romero y es una zona “caliente”, como se dice. Allí había otros problemas a nivel de organización campesina indígena y no indígena y desde entonces era complicado. Ahí ya tenía lugar la cuestión de los cultivos ilícitos, y había todo ese asunto de la corrupción mexicana, que no vamos a ocultar, no vamos a decir que no existe. Allí me tocó palparla. Un ejemplo: yo que estaba trabajando epidemiología socio-cultural y atención de salud por entonces y quería ir a un lugar que me habían referido que estaba cerca de donde estaba alojada. Sin embargo, cuando yo pregunté a las personas mixes con quienes estaba, me decían: *“No puedes ir ahí, no debes”* como insistí, un día me dijeron: *“Mira, no puedes ir ahí porque allí se encuentran los sembrados de marihuana del procurador de Justicia del Estado. Si te ven, olvídate. Tú eres de otro país, no puedes estar ahí”*. Entonces, entiendes bien esa otra parte.

Por supuesto yo ya me había dado cuenta que ahí había narcos, a partir de los relatos y observaciones. Yo entendía que eso era una realidad allí, que te podían secuestrar y obligar a trabajar un tiempo para los narcos y después te soltaban, si te iba bien. Pero podía ser que no, entonces te mataban y desaparecías. Ese tipo de violencia, ese tipo de actividades de los cuales me entero que han tenido lugar con los migrantes, me resulta familiar y ... dices: *“pero si eso ya estaba desde hace tanto tiempo”*. Yo estuve trabajando ahí al principio de los noventa, en el noventa y dos, noventa y tres. Y yo creo que fue, digamos, como un trabajo de campo que me hizo entrar a la antropología desde otra perspectiva, y meterme más dentro de la idea de lo que es la cultura y la comprensión del mundo, qué son los sistemas de creencias y las prácticas culturales, entre otros. No en el rollo culturalista gringo precisamente, sino de entender lo que subyace a ciertos usos y costumbres. Entender el significado de cuestiones como su espacio, su territorio, cómo se considera a todo el grupo de pertenencia. Toda esa idea de la “comunidad” para mí se había roto. Para

mi quedó claro que *“esto no es comunidad, esto es un grupo social, esto es un pueblo”*.

Y tú, en esos dos trabajos de campo que comentas, ¿en algún momento sentiste tu cuerpo más expuesto como mujer?

Mira, yo no te voy a hablar mal de la experiencia como mujer en la antropología entre los mixes. Hubo algo, en la última parte de mi trabajo en la mixe baja que sí me hacía estar más alerta, pero no con la gente con la que estaba trabajando, sino con gente con la que me tenía que relacionar yendo a ese lugar. Te explico: con en el primer trabajo en Tlahuitoltepec, que era la zona alta, yo llegué con mi hijo pequeño, bueno, tendría un año y medio. Pero un bebé en el fondo, tenías que cargarlo y todo. El estaba empezando a caminar, ensayaba unos pocos pasos y luego no quería caminar. Por supuesto un niño que está aprendiendo a caminar, no va a caminar mucho. Pero yo sí tenía que caminar y entonces usé rebozo en la forma que lo hacían todas las demás mamás. Por otro lado, el hecho de que una persona llegara con su hijo no es cualquier hecho, porque eso a la gente le produce otra reacción de mayor confianza. Yo no te voy a hablar de experiencias desagradables por ser mujer en esa etapa, porque no las tuve. Porque te veían como bicho raro seguramente, pero luego se acostumbraron. Eso me permitió una forma de relación diferente y entender lo que era la antropología y los antropólogos vistos por parte de las poblaciones indígenas. Según la manera en que se entabla se establecían las relaciones, en este caso era vista como una persona distinta que llegaba como visitante, pero como un visitante de confianza.

Al principio claro, uno para ellos era exótico. Durante meses... se rieron de mí... cada vez que yo pasaba, me señalaban, cualquier cosa que yo tuviera encima les causaba una gracia enorme y se reían así, abiertamente en mi cara. Entonces pensé: *“bueno, eso no es grave”*. Pero luego sí había cosas de mi actuación que no comprendían bien. Finalmente alquilé una casita, e hice construir un baño [risas] para acomodarme mejor. Seguro que la gente me veía un poco rara,

¿verdad? Además, porque hubo eventos peculiares... yo me acuerdo una vez que se llevó a cabo una reunión de pueblos indígenas del mundo, y llegó una chica australiana (*half blood* se autodenominaba) y misquitos, gente de aquí, de Centroamérica por supuesto. Eran gente de horizontes muy diversos y con otras cosas en la cabeza, y yo figuraba como parte del comité de recepción pues la gente de Tlahui me consideraba como alguien próxima a ellos, aunque evidentemente no como ellos. Creo que por mi hijo y el ser mamá, me presentaron como alguien de confianza y así me recibieron. No hubo un problema por eso, al contrario, creo que me abrió muchas puertas ese hecho, porque mi hijo era amigo de todos los niños del vecindario. Una cuestión que resultó destacada era que tenía juguetes y especialmente un carrito en forma de gusano que volvía locos a todos chicos. Mi casa siempre estaba llena de niños. Finalmente, yo no era alguien tan extraño que llevara una vida muy diferente.

¿En el primer trabajo?

Si, en el primer trabajo de campo. En el segundo trabajo de campo yo entré a través de alguien, Agustín, que formaba parte de una organización de mixes, y llegué a su pueblo que era una pequeña aldea. Ahí ya iba sin niños, porque mis hijos ya estaban grandes, ellos se quedaban en la escuela, no podían ir conmigo, y yo tampoco me podía quedar tanto tiempo. Pero tampoco hubo ningún problema. Me asignaron un lugar donde vivir, donde podía estar y nunca tuve ningún problema, ninguno. Pero como para llegar ahí, tenía yo que pasar por una zona más dura... yo recuerdo una vez alguien que me dio jalón para salir a la carretera y me dijo: “Usted, ¿de dónde viene?... mmm, ¿es usted de Guatemala?” “Yo conozco gente, yo conozco a sus paisanas y otras de Honduras”, me dijo, “en los prostíbulos”. Entonces desconfías, pero intentas mantener un tono amable, le agradeces que te haya conducido a otro lado y te vas de ahí pensando que no debes repetir eso, porque son gente que te empieza a mirar con otros ojos. Pero en realidad, fuera de pequeños eventos así, no tuve problemas por ser mujer en el trabajo de campo.

En Oaxaca mismo, ahí sí tuve más problemas por ser mujer. Pero en trabajo de campo no. Claro, me acuerdo eso sí, entre los chujes, como que me querían probar. Me trataron de probar unas tres o cuatro veces, a ver qué tanto yo daba la talla o algo así. Una vez fue porque teníamos que caminar mucho de la cabecera hacia una aldea en el norte del municipio que requería todo un día de marcha. Y entonces yo iba con mochila. Traté de aligerar la mochila para no cargar tanto, pero quien iba conmigo no se quiso apiadar de mí. Todo el ascenso de una gran montaña parecía decir “*¿Tú querías venir? Jódete.*” [risas]. Esa vez, ya fue otra cosa, se trataba de una especie prueba inicial. “*¿Quieres hacer eso? A ver, pruébame que eres capaz.*”. Hubo otro señor, que era un rezador, también me hizo cumplir una especie de reto algo como “*Tienes que probar que puedes.*”. Y caminé en un trecho sin guía, con una niebla cerrada y bajo una lluvia pertinaz que me caló los huesos. Pero pienso que, si hubiera sido hombre, puede ser que también lo hubieran hecho. Era como probarte, pruebas para ver si aguantas y sepas por qué estás aquí. Si tú estás aquí, tienes que aguantar ciertas cosas que normalmente no harías. Entonces, eso sí requirió esfuerzo, pero no porque fuera hostil. De modo que no recuerdo tener problemas por ser mujer en trabajo de campo.

¿Cuáles fueron como las barreras u obstáculos que tuviste que enfrentar? Había temas que no podías tratar. Había cosas que no podías hacer, entrar a ciertos ámbitos... Pero, aun así, no tengo en la memoria el ser excluida por ser mujer. Por ejemplo, aquí entre los chujes fue curioso, porque hay rituales que se hacen en la noche y participan hombres y mujeres igual, pero generalmente ellas son las parejas...es decir, son espacios en que participan también las mujeres, donde ocupan un papel menos protagónico, pero indispensable. Allí había autoridades rituales y sus esposas, y yo no cabía en el rol de autoridad ritual, ni de esposa. Como que no sabían dónde ponerme [risas], porque todos tenían un lugar especial. Si eras autoridad, estabas aquí, si eras mujer, estabas acá, pero yo no cabía. Entonces, me pusieron entre los... sirvientes o ayudantes. Dentro del rito hay servidores. Yo estaba en esa

categoría [risas], porque para asignarme un lugar, me asignaron ese, como alguien que va a servir a los demás. Pero te digo, me buscaron un lugar, me encontraron un lugar, entonces no sentí la hostilidad.

Yo la hostilidad que sí tuve, y lo digo, porque eso les pasa a muchas mujeres, fue en el ámbito del trabajo. Ahí sí fue... lo clásico, creo yo que es muy conocido en muchas de nosotras, en todo caso. De que un tipo que tiene más autoridad que tú, quiere estar contigo a la fuerza a nivel sexual y tú no quieres. Eso me valió ser corrida de esa universidad a través de un ardid.

¿De la IISUABJO?

Del IISUABJO y de una forma sórdida, fea... me sacaron

¿No lo denunciaste?

No. ¿Qué podía denunciar...? Nada que ver. Denunciar era como si tú hubieras cometido la ofensa. El tipo trató de hacer la guerra bajo del agua y con ayuda de una persona, una mujer a quien yo tenía en estima entonces me dijo: "*Hay que firmar aquí de recibido... y también hay que firmar algo en apoyo a un compañero que quieren despedir*". Y a mí me hicieron firmar. Es decir, yo también firmé, pero firmé algo que me hicieron firmar y no era una copia de la hoja que leí, sino donde decía que yo no estaba interesada en el puesto que se iba a abrir, etcétera, y que lo iban a abrir en cierto modo para mí, eso es verdad. Y en esa carta, que fue el ardid, decía que yo no estaba interesada y pronto se presentó ante el Consejo.

¡Guau!

¡Me fui! no había chance. Y eso obviamente lo hizo él, con ayuda de otras personas. A lo que voy es que ese tipo de cosas sí las tuve. Hostilidad en el mundo más mestizo, urbano, sí, en México y aún en Oaxaca. Yo tuve dos intentos de tipos que querían violarme. Entonces, ese tipo de cosas sí enfrenté, pero no en el trabajo de campo, fue en la universidad (ámbito laboral) o en la ciudad, pero no en trabajo de campo. Realmente, no sé, hay gente que fue un poco hostil, por

ejemplo, me acuerdo en Tutla, que yo estaba entrevistando a curanderos y había un tipo, que era uno de los personajes más impresionantes que he conocido en mi vida, y era un brujo y según me dijo, su especialidad era poder tratar y curar a personas que habían matado, es decir a asesinos. Esto lo menciono porque era una zona *caliente*.

Ese señor estaba casado con una señora más joven. Y esa señora a mí no me quiso, era una cuestión de celos, pienso. Cuando yo buscaba tener una reunión o posible entrevista con él, siempre trataba de disuadirme de una u otra forma, me daba una fecha en que no estaría, buscaba cambiar las cosas para que yo no la obtuviera, eso fue complicado; pero eso es nada, [risas]. Eso es parte de los trabajos. Por ser mujer, no me sentí nunca excluida durante mi experiencia de trabajo. Claro, había cosas que tenías que cuidar. No te ibas a ir a emborrachar por ahí. Eso no. Eso no significa que no haya bebido, de hecho, después del trabajo de campo en Oaxaca, ya yo no vuelvo a tomar mezcal en mi vida [risas], porque me hizo pedazos, es decir me hacía sentir mal. En campo lo hice, porque tenías que hacerlo, no podías negarte siempre y decir: “*No voy a tomar, no tomo*”. Por más que dijeras: “*Estoy enferma y todo*”, en algún momento lo tenías que hacer. Pero no tuve problemas. Mentiría si dijera que los tuve.

¿Otras dificultades, así que recuerdes?

Claro, las dificultades que hay, son limitaciones que tienen que ver con los niños y no puedes estar tanto tiempo ausente, yo no pude hacer el trabajo de campo como lo había hecho al inicio. De hecho, ya nunca lo volví a hacer igual [risas]. Cuando los chicos crecieron, no me podía ausentar un mes. Me acuerdo cuando fue lo de la Guerra del Golfo, noventa y uno, una cosa así, yo tenía que ir a campo e iban a lanzar poderosas bombas y todo, y yo teniendo que decir: “*Lo siento, me voy*”. En esa ocasión busqué quién se quedará con mis hijos, pero había un ambiente general pesado, digamos, de una sensación de guerra y mis hijos lo resintieron un poco, porque pudieron pensar: “*Si hay guerra y si algo pasa, mi mamá no está*”. Bueno, no lo

expresaron, pero no sé si les pasó por la cabeza. Fuera de eso, digamos, la cuestión de los hijos, la crianza y todo, no me limitó tanto.

Finalmente, luego que me fui de México, pasé por el periodo de Francia. Ese fue un periodo más largo, aunque dividido en dos etapas, pero, sobre ello, si ha habido reclamos familiares, no obstante, fue el periodo de adolescencia en donde los padres ya no somos tan simpáticos para los hijos.

Al volver a Guatemala, con los chujes tampoco el ser mujer se me hizo complicado. Los chujes son especiales, porque las mujeres son muy fuertes. Por supuesto, ahí se dice que las mujeres, en algunos casos, las venden. Pero más que venderlas, es como una especie de dote que se da. Y a mí una vez me preguntaron eso: “*¿Cuánto pagó tu marido por ti?*” [risas] Yo no me atreví a decirle que no había pagado nada [risas]. Ahí hay eso, pero al mismo tiempo hay mujeres supervalientes.

Cuando se dio un momento de enfrentamiento en la cabecera municipal, luego de firmados los Acuerdos de Paz... pues como resultado de las elecciones municipales, tuvo lugar un enfrentamiento intermunicipal muy fuerte. El momento de tensión inicial fue cuando tomaron posesión del cargo, ese día sabiendo que probablemente habría un choque, se dijo: “*las mujeres se quedan en la población y los hombres se van, porque si no, hay una matanza*”. Y en efecto, cuando tomó posesión el Alcalde del partido ganador, que era de la aldea Bulej, dio la orden que vaciaran la papelería de la alcaldía de la cabecera para llevarla a la aldea, Entonces, las mujeres que se habían quedado empezaron a pelear para impedir que eso ocurriera, con pedradas se defendieron, pues en los alrededores había un par de obras en construcción y de allí se aprovisionaron. Con esto quiero decir que como el enfrentamiento era inevitable, para evitar algo mayor fueron las mujeres quienes lo enfrentaron. Entre los chujes aprendí muchas cosas en torno a que las mujeres, quienes no están tan avasalladas, sino guardan algo de poder. Claro, se trata de un poder mediado, dada la cuestión de la asimetría de poderes masculino o femenino en una sociedad. Y los mayas no son ninguna excepción. Hay grandes

asimetrías entre mujeres y hombres y lo que pueden hacer, pero sí puedes ver que tienen cierto poder, y en ciertos casos, más que las mujeres de otras partes. Aunque realmente ese ameritaría un trabajo que lo probara.

Francia, los chuj, AVANCSO y la pregunta metodológica: “vida en espera”, fuera de campo y oficio antropológico

Ruth, entonces, cuando te fuiste de Oaxaca, ¿ahí volviste a Guatemala o te fuiste a otro lugar?

Me fui a Francia y de Francia fue que volví para acá.

¿Y ahí te fuiste con una beca?

Sí, me fui con una beca, era más bien media beca [risas] llamada beca complementaria. En 1994 comencé los estudios en Francia. Por lo reducido de la beca no me pude llevar a mis hijos. Ellos se vinieron aquí a Guatemala a vivir con mi mamá. Ese fue el momento de dejar México.

¿En el noventa y cuatro?

En el noventa y cuatro.

En la época de los Acuerdos de Paz.

Cuando se estaba hablando de ellos, sí. Yo regreso a Guatemala en el noventa y seis, cuando se van a firmar los Acuerdos. Entonces, de los Acuerdos para acá, sí, ya me ubico aquí. Conseguí algo de chamba para el mantenimiento familiar e hice el trabajo de campo para la investigación doctoral. Luego estuve un segundo periodo en Francia otra vez, entre 2000 y 2004 para terminar de armar la tesis, redactarla y defenderla, con visitas familiares cortas. Este fue un trabajo antropológico más clásico, centrado en los Chuj. Sin embargo, reúne, resume y me permite rearticular los elementos que tenía sueltos de la experiencia con los Mixes. Se trataba de entender un pueblo, de

entender territorios divididos a través del tiempo, de entender espacios, de entender autoridades, de entender ese funcionamiento más amplio.

Para mi fue muy importante o interesante el caso de los Chuj. Ya sabes, los registros de siempre de los antropólogos, las observaciones, el diario de campo y escribir reflexionando mucho sobre lo registrado. Había una parte que siempre fue muy importante para ese trabajo, que denominé las conversaciones con “la Malin”. “Malin” le dicen a una mujer llamada María. Entonces, las conversaciones con la “Malin” se constituyeron en un registro aparte. “Malin” es una señora de carne y hueso. “Malin Lash” se llama, una mujer muy interesante, despabilada y analfabeta, que ha vivido distintas experiencias en la vida, como el haber trabajado en empleos domésticos en la ciudad de Guatemala y luego puso comedor en San Mateo. Ella es una mujer muy inteligente, muy inquieta y reflexiva. Ella me permitió ver con sus ojos de mujer, muchas cosas que yo estaba registrando. Entonces, las conversaciones con la “Malin”, fueron un registro muy fructuoso, pues me sirvieron para entender muchas cosas que estaba viendo. Y bueno, esta vez sí fue cuestión más consciente, el contar con una voz de mujer en mi trabajo. Se trató de una etnografía de todo el grupo, de varios municipios, de distintas comunidades, esa fue la apuesta.

Me había prometido no hablar de una sola comunidad. Me había peleado con la idea de la *comunidad* en el sentido atribuido por la antropología generalmente y me dije: “*yo voy a hablar de un ‘pueblo’*”. Entonces, trabajé ese *pueblo* en términos diacrónicos, considerando como un eje problemático central lo acontecido con él en el tiempo. Y si bien las mujeres pueden entrar en casi todo [risas], busqué una visión más de conjunto. Por supuesto que hablo de ellas y parte de lo que está construido ahí tiene que ver con mujeres, pero no es el tema central. Yo no he trabajado, digamos, desde ese punto de vista, en antropología, teniendo como eje solo a las mujeres. Eso no lo he hecho.

Sí he trabajado, por ejemplo, cuando estuve en Oaxaca, también trabajé con parteras y trabajé con curanderas y cosas así, pero no

desde el punto de vista del papel de la mujer como curadora... sino, las distintas estrategias para curarse. O las distintas estrategias para atenderse. Claro, con las parteras y las curanderas, fue un trabajo que se hizo con otras chicas que eran parteras. Fue una cosa muy elemental, un estudio muy básico. Y este sí fue sobre mujeres y ahí se entiende todo otro mundo femenino. Pues se aborda el parto, y con el se habla del cuerpo, del cuerpo de las mujeres, ese cuerpo que se transforma y ese cuerpo que la partera conoce mejor que otros y lo que implica ser una partera en la comunidad, esa autoridad y ese conocimiento en general como curadoras, porque hay muchas.

Es una práctica muy común en los pueblos, el que las mujeres curan. Y entonces, eso las pone en contacto con todo lo que es el cuerpo, no solo de mujeres. Con todo lo que es la idea de la curación, de qué es la enfermedad, de qué es el mal. Que eso, hasta después de la antropología médica, me pude meter allí, [risas] porque antes, te digo, con las herramientas que tenía no puedes, ni entiendes. Y en cambio, ahí sí, de hecho, yo creo que eso fue importante para entender otras problemáticas. Cuando trabajé sobre esos temas de salud hice un artículo que se llama "*El señor Sarampión*" porque, se trataba de entender qué es una enfermedad desde la perspectiva cultural. Allí la idea central busca responder lo que es una enfermedad, de cómo se considera en un grupo determinado. Cabe señalar que las mujeres, en efecto, tienen un papel para curar que es bastante importante, es muy importante en los pueblos. Pero yo no trabajé solo eso, excepto en el momento con las parteras.

Te pregunto todo eso porque, hay una... como herramienta de investigación que yo estoy trabajando, que es como epistemología del fuera de campo. Como toda la producción antropológica, que no se escribe, que no se dice, que no se cuenta, que forma parte también como de la emocionalidad, de la corporalidad de quienes están haciendo antropología. Y yo he estado haciendo como talleres desde hace varios años y veo con los estudiantes que estamos en trabajo de campo, que hay muchas cosas de las que no se habla. Y yo, por ejemplo, como viendo tu libro, que me parece maravilloso, se habla más

sobre cómo se construye la representación o cómo se construye el dato antropológico, pero no tanto sobre cómo se llegó a todo el proceso para poder como construir ese dato. Y, además, quienes sí abordan a veces como una parte más metodológica, más grande, más extensa; muchas veces no cuentan o no tienen como espacio para poder como contar muchas cosas que suceden, en el trabajo de campo, que tiene que ver también, por ejemplo, con las emociones.

Claro, claro.

Con el dolor, con el miedo, con la angustia, con la inseguridad, con la ira o el amor que te lleva a escribir lo que escribes. Entonces, no sé si tú has hecho algún trabajo más reflexivo sobre la parte metodológica en tus investigaciones.

¿Cómo he llegado ahí desde lo epistemológico? Creo que he llegado con tropezones y con algo de intuición. Hay una cosa que no he dicho [risas], que tiene que ver con: ¿por qué estaba yo estudiando Antropología también? Y, era la cuestión de entender lo que significaba esa problemática indígena en Guatemala. Yo también participé con una mínima militancia, pero en esa militancia, una de las cosas que eran importantes, era entender qué pasaba con las poblaciones indígenas. Esto lo consideré siempre como algo encomendado tácitamente y que debía producir un aporte y eso era lo que yo tenía que hacer.

Yo creo que fue algo fuerte en el sentido de que tú piensas que debes tener, encontrar, un camino, un enfoque o una forma de comprensión de ese problema. Entonces, eso fue muy importante siempre, porque yo no podía venir a hacer esto aquí.

Yo viví todo ese campo, todo ese periodo, toda esa experiencia en Oaxaca, como un periodo de antesala, como que: “*aquí estoy esperando algo, porque me voy a ir*”. No pensé nunca afincarme. Digo, eso es curioso, porque al mismo tiempo yo compré una casa, pero digamos, no pensaba que me iba a quedar ahí toda mi vida, sino que ese siempre era como una sala de espera. Oaxaca era una sala de espera. Y hasta hace poco regresé a Oaxaca en una visita más larga, pues durante muchos años no fui.

¿La casa la compraste ahí?

Sí, en la ciudad de Oaxaca, donde está viviendo mi hijo ahora. Y la casa, como yo la recuerdo y ahora que volví, tuve esa impresión, la casa era como un barco. En principio era una simple casa pueblerina de Oaxaca, yo no la cambié, su traza era rectangular y larga, donde se situaban dos cuartos y un corredor a lo largo. Se trataba de una pieza de construcción básica que le servía como taller a un pintor reconocido. Yo a esa pieza [risas], le puse un baño y una cocina, y luego un segundo piso. Le puse unas escaleras peculiares, porque yo ni soy arquitecta, ni pensé demasiado, ni nada. En ese momento necesitaba resolver [risas], tener un lugar, un espacio para vivir y para vivir con mis hijos y entonces le puse una escalera de barco, y a casi todo mundo le causaba un cierto escándalo la tal escalera del barco. Ahora que fui, después de muchos años, pensé: *“Claro, yo estaba ahí sobreviviendo como en un barco que flotaba en la mar”*, mientras era el momento del retorno.

Y esa vida era en espera, algo como: *“tengo que aprender, tengo que sacar provecho, tengo que avanzar en la tarea de entender estos problemas para cuando regrese”* [risas]. Esa fue una cuestión como importante. Y que con la casa tipo barco me quedó muy claro, porque era una metáfora de la vivencia de entonces... yo no estaba viviendo una vida plena totalmente, porque yo lo que quería era regresar. Estaba viviendo una vida entre tiempos. Entonces, eso fue una cosa que me marcó mucho. El tener que regresar y el tener que estar dispuesta a lo que sea, en la espera a cuando regrese. Porque sabes que en el momento en que estás fuera si puedes hacer algunas cosas. Y porque yo me pregunto, por ejemplo, si Claudia Dary, una destacada antropóloga chapina que no se fue del país, ¿cómo pudo vivir y hacer campo? Digamos, porque no podías hacer mucho trabajo. No fue como yo, que me fui tres años a un lugar entre montañas o dos años a otro lugar menos perdido. No podías. Baste recordar el caso de Myrna Mack.

¿Y no volviste a Guatemala en todo ese período?

Si volví a partir del 86 por primera vez, luego en el 87, pero solo por periodos muy breves. Si bien era la idea regresar, no sabía cómo y cuándo exactamente, porque la situación no se arreglaba nunca. Entonces, no vives una vida como si fuera tu vida. Sino como si fuera una vida previa a la verdadera vida. Algo por el estilo. Incluso cosas decisivas como tus afectos, tus amigos y compañeros, o incluso tu pareja, son temporales, no van a durar tanto porque tú vas a irte. Eso sí, yo creo que es una cosa especial en el caso mío, en relación con el trabajo. Más que esa sensación o esa vivencia, ese planteamiento profundo de que estoy de paso, aquí no me voy a quedar. Aquí esto es solo para mientras. Ese para mientras, fue largo, y sí implicó, digamos, como una especie de economía emocional especial

¿Y con los refugiados de los años ochenta estuviste...?

Yo no estuve trabajando esa cuestión. Porque yo no estaba en Chiapas. Yo estuve en Oaxaca y tenía que adaptarme a lo que allí había. Entonces, si hubiese estado en Chiapas, hubiera sido otra experiencia, pero este acercamiento que tuve con Oaxaca, ese enamoramiento que me condujo ahí, me llevó a otra cosa. Allí si Guatemala constituía una referencia a nivel histórico, era con relación a la frontera. Oaxaca fue frontera con Chiapas, es decir, con la Centroamérica colonial, pues durante toda la época colonial fue eso. El Istmo era la frontera. Pero fuera de eso no. Por entonces yo tenía amigos y tenía a la Walda, que estaba en Chiapas... y había muchas amigas y amigos más muy queridos viviendo allí.

¿Ya la conocías desde antes?

Sí. Ella era mayor, pero igual, como es el rollo de muchos de quienes estábamos fuera e íbamos a regresar, si guardamos algún contacto. Toda esta cuestión de las redes y el capital social en diáspora, puedo verlo después cuando estudié migración, y lo de las redes de paisanaje [risas]. Entonces, obviamente contabas con eso. Pero yo no trabajé directamente con refugiados en ese momento. Contrario a otros

antropólogos, bueno, tal vez no a tantos, pero a algunos antropólogos que sí lo hicieron en Chiapas y Guatemala, yo no. Yo me ocupé de trabajar más con población indígena. Era como una especie de tarea implícita, de entender qué era, que otra forma había de trabajar con pueblos, ahora pueblos originarios, pero en ese momento eran pueblos indígenas.

Cuéntame un poquito más de cuando te fuiste a Francia ¿cómo sentiste? ¿sentiste algún cambio con la antropología?

En primer lugar, y como te decía, yo sentía que había un déficit de mi aprendizaje de antropología, estrictamente hablando, como disciplina, y lo llevé conmigo. Porque como me había ido a meter a trabajo de campo tanto tiempo en comunidad y sentía por entonces que no cachaba la cosas y el materialismo histórico y el dialéctico no me servían para mucho [risas]. Sinceramente, ese déficit que yo sentí, resentí todo el tiempo, con la formación con Menéndez y toda esta cuestión de la antropología médica ya había sentido algún progreso. “¡Ah, por fin! Estoy entendiendo, qué pasó en lo que vi ese momento” [risas]. Porque había cosas que, en el pasado yo decía: “pero, ¿qué pasó ahí? Porque no lo estoy entendiendo”. Y entonces ya empecé a entender qué había pasado, pero retrospectivamente. Cuando estuve allá, pude decir “ah, de acuerdo, esto es otra cosa”. Otra forma de entender y acercarte a una comprensión más profunda.

En el sentido de que entras a entender la cultura, pero también la importancia de la historia, y conocer diferentes enfoques que se han dado en lo que contempla la disciplina, por ejemplo, en la lingüística o la arqueología, que igual ya en México había apreciado esa visión holística de la antropología, en donde entraban otras ramas ya que no puedes entender solo con las herramientas de la antropología social. Sin embargo, cuando estuve allá, ves más fuentes, muchos de los distintos enfoques que hay sobre esa problemática, lo cual hace mucho más rico el análisis. Y también resultan más amplias y mucho más vastas las problemáticas que se plantean. Además, ves otras culturas que no tienen nada que ver con lo tuyo y buscas entender más,

y te enteras de discusiones interesantes que no te habías planteado donde hablan sobre, qué sé yo, la China y su cartografía urbana a fin del siglo XIX, la gramática de la adivinación, el arte plumario amazónico, otras cuestiones del mundo y eso obliga a otras perspectivas. Eso, a mi juicio, resulta importante, porque no solo es América. América o Mesoamérica dejan de ser el único centro de tu referencia, sino dispones de referencias de culturas muy lejanas, muy diversas en el tiempo y en el presente también. Eso para mí fue una riqueza.

Y además porque, bueno porque yo allí pasé a ser “la mayor”, no la tan mayor, pero digo, había [risas] una diferencia de edad. Todos eran más jovencitos y provenientes de distintos horizontes. Muchos franceses obviamente, pero también polacos, polacas eran las chicas. Y [chasquido] españoles, más que todo vascos o catalanes, no tanto españoles de otras regiones y gente, de otras latitudes. No había de África, no en la universidad al menos, pero si en la residencia de estudiantes de posgrado donde me alojaba. Hubo más referencias sobre otros lados del mundo. Como la experiencia de la antropología francesa que es muy africana, entonces, tienes que entender un poco qué pasa en África. Para nosotros aquí, la referencia de África es como un planeta desconocido. No se tienen referencias. Como si no existiera, igual con China y el oriente, o el Medio Oriente también. Tampoco se sabe de los Tuaregs y toda la parte del norte de África. Entonces, esa perspectiva de todo el mundo, eso lo tienes. Tienes que leer de todos lados y a antropólogos de todas partes. Entonces, ahí vas viendo enfoques distintos que hacen alusión a cosas que no habías considerado nunca.

¿Y con quién te formaste ahí?

Yo estuve en una universidad con buen prestigio, Paris X -Nanterre. Y en Nanterre había un grupo de mayistas, y eso fue genial para mí, porque ahí había un grupo que se llamaba el *Groupe d'enseignement et de recherche sur les Mayas et la Mésoamérique*, o algo relativo a la *recherche mésoaméricaine*. Su nombre era GERM: Grupo de estudios mayas en la región mesoamericana. Como te decía, había arqueólogos,

epigrafistas, etno-historiadores, lingüistas, antropólogos. Eran discusiones sobre temas mayas. Eso fue otra cosa, en el sentido de poder profundizar realmente mucho más, a partir de diferentes, perspectivas, porque, por ejemplo, toda la parte iconográfica, puede tener que ver más con el pasado remoto, pero no solo.

Yo ya había trabajado con los chujes. Así que entre el 2000 y el 2004 fue una experiencia buena, en el sentido del aprendizaje, de lo que implica, pues una cultura, un pueblo, lo profundo que puede ser no solo en términos culturales, sino de vida, de comprensión de sí. Que no es la etnografía a partir de un pequeño dato. Entonces, eso fue la experiencia francesa. Ahí, mi director inicial fue Jacques Galinier, quien es más conocido en México por el trabajo con los otomíes. Hay una obra muy conocida de él que se llama “La mitad del mundo”. Y luego, Alain Breton. Realmente Alain Breton fue quien me dirigió la tesis, pero no en el momento en que yo comencé a trabajar en ello, pues Alain todavía no estaba acreditado para hacerlo. En la administración universitaria francesa debe hacerse trabajo de investigación muy especializada para lograr la llamada *Habilitación*, después de defenderla con éxito, se pueden dirigir tesis de doctorado. De modo que después que adquirió la misma fue oficialmente mi director. También fueron muy importantes otros especialistas como Claude Baudez, Aurore Monod-Bequelin o Valentina Vapnarsky y varios arqueólogos o historiadores, como Jean Piel.

¿Y cómo fue esta entrada a campo?

La entrada a campo fue complicada, porque todavía el conflicto estaba muy presente.

¿Era el 96?

Sí. Esa zona era super complicada desde el punto de vista del conflicto. De ahí salieron muchos refugiados. Y, en el pueblo, como había habido un apoyo a la guerrilla, se había dado una represión espantosa. Por otra parte, también se había empezado a dar una escisión municipal de un grupo de una aldea que buscaba en el fondo, me parece

,y creo que pueden lograrlo, separarse y crear un nuevo municipio. Yo, en lo relativo a las escisiones territoriales algo había visto en México con los mixes. Pero esta escisión, era algo diferente, en el sentido de que se aprovechó la circunstancia de la cuestión de la guerrilla. Y se dijo: *“Ah, los pueblos, algunas aldeas del norte apoyaron a la guerrilla y los del centro apoyaron al ejército”*, lo cual no había sido verdad.

Pero bueno, la cuestión está en que cuando yo llego cuando eso todavía no se había dirimido y fue cuando el grupo de las aldeas del norte consigue ganar las elecciones municipales. A mí, de las primeras cosas que me toca estar y ver son [risas], bombas lacrimógenas, enfrentamientos, peleas entre ellos. Y entonces no sabes bien qué hacer, tanto que Alain me dijo: *“Mira, no es necesario que estudies a los Chuj, [risas] no es obligado que tengas que trabajar sobre ese grupo, puedes irte a otro lado”*. Pero yo ya había comenzado y dije: *“Bueno, pues yo quiero seguir aquí, vamos a ver si puedo”*. Y, sí, lo logré, pero se trataba de un momento particular, de mucha desconfianza. Todavía me acuerdo que las patrullas de autodefensa civil no se habían desmovilizado. Había gente armada, había gente con mucha suspicacia de todo y de todos los que llegaban. Todavía estaba muy presente la idea de guerrilla / no guerrilla y militares y eso era muy fuerte. Sin duda era un momento complicado.

Yo me acuerdo de que me pareció lógico acudir a la Academia de Lenguas Mayas, que era cuando estaba comenzando, ya había sido reconocida a nivel institucional e iniciaron el trabajo de sistematización de la escritura en cada uno de los idiomas mayas. Y uno de los integrantes de la academia me dijo: *“¿Sabe qué? No sé si le conviene a usted trabajar con nosotros, porque nosotros estamos mal vistos aquí”*. Y la Malin Lash justamente me decía: *“Yo no entiendo esos de la academia, ¿qué quieren...? Si yo ya tengo licuadora, ¿por qué voy a volver a trabajar con una piedra de moler. Si yo ya tengo licuadora ¿por qué voy a volver al pasado? Porque tenemos que hacer como en el pasado. Yo quiero estar como en el presente y en el futuro, no como en el pasado”*.

Ese tipo de aspectos que se estaban dándose, digamos... al volver a una vida civil, cuando se había vivido de una forma tan militarizada,

era complicado. En ese momento, pues sí, mi entrada ahí no era tan simple. Pero hubiera sido difícil para cualquiera, era el momento en el país en que se acababa el conflicto armado y yo fui a un lugar donde fue escenario de la guerra. Entonces, no era fácil desde ese punto de vista.

Y aunque, creo que ya más o menos me lo dijiste, pero ¿por qué elegiste trabajar con los Chuj?

Los Chuj, fue por Huehuetenango. Por todo ese compromiso con Huehuetenango, yo creo. Y porque era de los grupos de quienes tenía alguna referencia lejana. Creo que te he comentado sobre una linda amistad de la infancia y adolescencia, con quien compartimos trabajo e ilusiones, pero que después nos alejamos. Con ella, cuando yo acababa de regresar de París, comentamos: *“Bueno, a ver ¿qué trabajos hay sobre los grupos de Huehue? Hay trabajos sobre los mames y hay trabajos de los Todos Santos y algo de Santa Eulalia, y de los jacaltecos, pero ¿quiénes no han sido estudiados? Los Chujes”*. Entonces, dije: *“Bueno, pues...”*. Pero yo sabía que los Chujes no eran fáciles, eso sí lo supe siempre. Tal vez sea ese gusanito que tengo [ríendo] y es que he trabajado con grupos más rebeldes, más difíciles, más... que no son fáciles de acceder. Los Mixes tenían la misma fama cuando yo llegué ahí. Había antropólogos conocidos a quienes les denegaron el acceso. La posición de las autoridades mixes de Tlahui era algo así como: *“ustedes no entran sin autorización nuestra y se acabó, aquí nadie les va a hacer caso”*. Y de verdad no entraron.

¿Y cuáles fueron tus estrategias?

Pues yo entré a los Mixes por Floriberto (Köy) y fue el quién nos abrió las puertas. Pero aquí en San Mateo, sí fue por pura insistencia. Algo así como: *“Bueno, vamos a ver por aquí, entonces si no, vemos por donde más”* y ahí me quedé. No fue la misma forma de trabajar, ni fue la misma aceptación. Yo entre los Mixes llegaba como *“Juan por su casa”*. En cierto modo, aunque ya no he vuelto a ir. Los mateanos también,

pero ahí es como un grupo más restringido y como yo trabajé todo el conjunto, entonces tuve que estar moviéndome en distintas poblaciones y municipios. Fue diferente el trabajo de campo.

Y tú estancia de campo ¿Cómo eran las estancias? ¿Fueron prolongadas?
No, fueron estancias de poco más de una semana, más no se podía. Y entonces, después un mes, otra vez y así. No podía, porque justamente yo estuve en AVANCSO trabajando y tanto no podía permanecer fuera, creo que no te comenté eso [riendo].

Sí, no, pero lo leí.

Sí, ahí estaba. Ahí estuve, pero resultó complicado también [risas].

Ah, porque cuando estuviste ahí ¿estabas trabajando?

Posterior a mi regreso, estuve en AVANCSO, como por dos años, fue cuando comencé a trabajar la cuestión de los ladinos. Porque ahí, en AVANCSO, había interés por la historia local. Entonces, yo comencé a trabajar esa cuestión en la zona, bueno, en San Mateo, específicamente, porque allí los ladinos llegan y se instalan, y luego, en el período de la guerra se van. Solo una familia de ladinos se queda en San Mateo. Después de que por cerca de un siglo impusieron ahí su dominio y ritmo. Hubo muchos cambios a raíz del conflicto y era un momento complicado de recomposición.

Por esos años, había una lingüista de la UNAM que también estaba en trabajo de campo, ya lo llevaba más avanzado. Como lingüista... trabajas con una persona, con dos personas o tres y se acabó. Entonces, llegas y les reconoces económicamente su tiempo, es otra forma de funcionar en campo. Y yo nunca he hecho eso, pero coincidimos con la Cristina Buenrostro en San Mateo y justamente en ese momento del enfrentamiento. La Cristina me dijo: *“¡vete a la posada donde estoy, porque está más seguro de donde tú estás!”*. Porque donde yo estaba, sí, [risas] volaban las bombas o lo que sea que se tiraran [estaba a proximidad del mercado y las edificaciones municipales]. Eso fue así como decir: *“¡vete de aquí, [risas] no estés tan expuesta en este lugar que es tan central!”*.

Posterior a AVANCSO trabajé en cuestiones ligadas a un Centro de documentación CEDFOG, y allí en algún momento logré realizar estancias un poco más largas.

Claro, eso de los inconvenientes era lo que te comentaba también de muchas de las investigaciones. Bueno, desde estudiantes de la licenciatura, que vieron como truncadas sus carreras, hasta también investigaciones como las que mencionas aquí de Carlos Navarrete.

Claro.

...Que no continúan después...

Sí, sí, porque no se puede. Hay situaciones en las que no puedes continuar el trabajo pero luego tampoco puedes volver. Carlos Navarrete tenía mucha ilusión y todo, pero se fue adentrando en otras cosas y después volver no ha sido fácil. No es así como cuando quieres, puedes irte y luego vuelves, no. Menos en arqueología. Necesitas permisos y necesitas plata, equipo, ayudantes y no sé cuánto. En la antropología, por lo menos puedes entrar sin pedir tantos permisos. Sí hablas con las autoridades y todo, aunque hay unas que te ignoran. Absolutamente no existes y otras que no, que te acogen y, en fin.

Me gustaría agregar que, con Carlos Navarrete, tengo una relación de tipo casi familiar. Él fue amigo de mi papá de toda la vida, yo le conozco desde que era niña. Más tarde y con otros amigos en común, hubo discusiones y largas charlas sobre varios intereses personales y de investigación. No solo es incansable y reconocido como un fino investigador social, sino un gran conversador y un contador de historias siempre interesantes. Ha sido alguien muy querido.

Y lo que decías de cuando trabajaste en AVANCSO, ¿había pasado ya lo de Myrna?

Ya, claro. Lo de Myrna pasó en el 91. Yo estuve ahí en el 97 y 98. Estuve dos años ahí.

¿La conociste?

A Myrna no, yo no la conocí. Cuando yo llegué ahí, ya la habían asesinado. Antes no había regresado a Guatemala. Cuando a ella la asesinan... era una especie de advertencia por si tú querías regresar a Guatemala y había aún casos como estos, era como decir: *"no puedes, todavía, no es el momento de regresar, todavía no se puede volver"*. Siendo antropóloga para mi lo de Myrna fue un acto disuasivo y que me hacía preguntar *"¿cómo piensas hacer trabajo de campo ahí?"*

Claro.

El trabajo de campo yo lo aprendí a hacer al viejo estilo. Pero aquí entre los chuj, me tuve que adaptar a otra forma de hacerlo. Aunque igual lo haces.

Claro, claro. ¿Quiere que ya... paremos?

Sí, yo creo que sí, porque ya tengo que hacer varias cosas más.

Te agradezco mucho. Nada más, la última cosa que te quería preguntar es en relación con esta mesa de mujeres en etnografía, la que presentaste en la USAC.

Ah, sí, sí.

De los tres relatos que hubo, ¿cómo crees que cambió la antropología profunda al momento actual?

Claro. Me parece que hay una tarea pendiente en antropología, aquí en Guatemala y es historizar la propia herencia, trayectoria, trabajos y reflexiones de los antropólogos. Hay una cátedra que se llama Joaquín Noval que ha pretendido hacer eso. Ahí sería bueno que hablaras con Isabel Rodas para ver lo que se trabajó sobre Aura Marina Arriola.

Ah, sí.

Y que eso lo tiene la USAC. Pero digamos, si yo solo me refiero a estas tres personas que fuimos ese día, pues sí eran experiencias distintas, porque finalmente la señora Cabrera, es una etnógrafa empírica.

Y es una persona , una mujer muy inquieta, que logra dar salida a parte de esas inquietudes a partir de ese trabajo y que realiza logros. Ella también viene de ese mundo rural, ella habla tz'utujil, que es un idioma indígena. Ella no es indígena, pero participa de ese mundo indígena de una forma u otra.

Ella es muy interesante como caso, pero en realidad ella no hace reflexión, no estudia, no problematiza. Sino efectúa un trabajo empírico. Y en el cual no va mucho más allá. Pero pues lo hace. Lo hace en los años cincuenta, cuando las mujeres no hacían ese tipo de trabajo. Ella te va a contar mucho sobre esa experiencia de qué es que una mujer vaya a trabajo de campo.... inaudito o incomprensible o, en fin. Y, bueno, mi experiencia, que es un poco la experiencia de la antropología en el exilio, porque, no estaba yo aquí. Y, otra, la experiencia de Claudia, que es la experiencia de estarse aquí todo el tiempo. Con las limitaciones que eso conlleva. Y ahora, pues, esta formación que hay aquí... porque finalmente solo hay dos escuelas de antropología: la escuela de la USAC que es la nacional y la de la Universidad del Valle, que es muy pequeña , pero al mismo tiempo ha sido permanente, porque como te dije, desde cuando yo quería estudiar, eso ya estaba ahí. Podría ser muy pequeño, muy restringido, pero ha sido al mismo tiempo, permanente.

Entonces: ¿cómo se forman ellos?, no lo tengo tan claro. Una de las preguntas que alguna vez me hicieron es: “¿y cuántos años se necesita [risas] para ser antropólogo?” Bueno, yo recuerdo a un profesor, en Francia, que dijo: “un buen antropólogo, para que sus investigaciones tengan impacto, que tengan qué decir, son veinte años mínimo, veinticinco años”. Yo no dije eso [risas] en esas reuniones, pero dije: “bueno, sí se necesita hacer campo”. Si no haces campo y no entiendes lo que es sumergirse, lo que es entender otra cultura a partir de sus parámetros, si no tienes el tiempo y el alcance para lograr entrar a esos otros mundos, pues difícil que hagas antropología. Y eso no se logra con visitas de campo de cuatro días. No, durante cinco meses... eso no es así. Entonces, cuando me preguntaron eso de “¿cuántos años?” dije: “bueno, yo creo que dos o tres años, que entres tú a un lugar, es importante”.

Pero Esa forma de ver la antropología como pequeñas experiencias... a mi juicio, no te permiten esa entrada a la antropología. Esa sumersión es entrar a otro mundo y para entrar a otro mundo, no puedes entrar, si realizas una especie de por visitas vacacionales.

¿Y cómo definirías tú la antropología?

[exhala] [risas] Complicado. Porque tienes que entender un conjunto de cosas, no puedes entender un hecho nada más. Tienes que entender un devenir, y un devenir no de una persona. Puedes entrar a través de una persona, eso es verdad, pero tienes que entender un devenir colectivo, tienes que entender un contexto amplio, y las luchas sociales también, y complementario a entender el contexto, se debe entender adentro, qué hay ahí, cómo está estructurado ese mundo, a qué obedecen algunas cosas profundas de su comportamiento y de sus ideas y de lo que son. Y de qué les espera en el futuro también.

Sí hay una tradición, y los chujes no son un grupo cualquiera, sino tienen una tradición de miles de años en su memoria, en su lengua, en sus múltiples referencias, en su vida. Nosotros ... en la vida actual, solemos tener una memoria corta y esa es una memoria larga, de lo que ha sido su humanidad particular a lo largo de trayectorias enormes. , A mi juicio, uno de los grandes peligros de ahora, es que estemos a punto de perder tantas cosas, que implica la memoria de esta larga trayectoria para ganar cositas pequeñas, que, como los Kleenex, se van a disolver.

Pues, muchas gracias, Ruth. Esta es la primera y espero de varias entrevistas.

PARTE IV.

De la investigación-acción a los feminismos insurgentes

Ilustración 18. Martha Patricia Castañeda Salgado en el jardín de su casa en la Ciudad de México, julio 2026



Martha Patricia Castañeda

Nota: Archivo personal de Martha Patricia Castañeda Salgado.
Fotografía: Leonora Huerta Castañeda.

Martha Patricia Castañeda Salgado: pensar y acompañar como antropóloga transformadora

Introducción

Martha Patricia Castañeda Salgado es una de las antropólogas feministas más destacadas de su generación. Nacida y formada en la ciudad de Puebla, su experiencia en investigación constituye una de las referencias fundamentales para comprender el desarrollo de la antropología feminista en México y en América Latina. Su trabajo ha contribuido a la consolidación de un campo que no solo ha transformado los enfoques teóricos y metodológicos de la disciplina antropológica, sino que también ha cuestionado las formas tradicionales de producción de conocimiento, abriendo espacios para la reflexión crítica sobre las relaciones entre academia, política y vida cotidiana.

Conocí a Martha Patricia Castañeda en 2016, cuando me propuse realizar una estancia postdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con ella como tutora. A pesar de que ese propósito no se pudo concretar por razones administrativas, debido a que finalmente realicé mi estancia en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM, establecimos una relación muy cercana, compartiendo decenas de conversatorios, mesas redondas, paneles en congresos, coordinaciones de libros, co-autorías, así como marchas, manifiestos y acciones transformadoras. Desde aquel momento se convirtió en una orientadora, mentora y facilitadora en

mi camino, gracias a su práctica no solo como antropóloga feminista, sino como una gran maestra que ha sabido hacer escuela.

Formada en un contexto universitario atravesado por tradiciones críticas de izquierda y por el influjo del exilio intelectual latinoamericano, Martha Patricia Castañeda Salgado encarna una generación de antropólogas que construyeron sus trayectorias en diálogo constante con los movimientos feministas emergentes de las décadas del setenta y ochenta. Su encuentro temprano con los planteamientos de la antropología de la mujer y con las epistemologías feministas marcó profundamente su itinerario académico, orientándolo hacia el análisis de las desigualdades de género, etnia y clase, así como hacia la visibilización de las experiencias y conocimientos de las mujeres indígenas.

A lo largo de su carrera, Patricia Castañeda ha desarrollado investigaciones pioneras sobre cuerpo, sexualidad, maternidad y organización política de mujeres indígenas, contribuyendo a desmontar las visiones homogéneas y paternalistas que durante décadas dominaron la antropología indigenista. Su trabajo se ha caracterizado por una apuesta metodológica que privilegia el diálogo, la intersubjetividad y el acompañamiento, desplazando la lógica clásica que concebía a las mujeres indígenas como objetos de estudio para reconocerlas como sujetas políticas y productoras de conocimiento.

La entrevista presentada a continuación realizada en abril 2017 permite analizar algunos momentos de su producción académica, así como sus procesos vitales, afectivos y políticos que han moldeado su pensamiento. A través de su relato emergen las tensiones entre el activismo feminista y los sistemas de evaluación académica, los conflictos institucionales derivados de posicionamientos críticos dentro de la universidad, así como las disputas epistémicas en torno a quién tiene la autoridad para producir conocimiento sobre las experiencias de las mujeres.

Asimismo, la conversación revela la importancia de las genealogías feministas en la construcción de trayectorias intelectuales. Castañeda reconoce la influencia de maestras, colegas y activistas que han nutrido su formación, al tiempo que enfatiza la centralidad de las redes de colaboración entre académicas y mujeres organizadas.

Desde esta perspectiva, su trabajo se sitúa en un cruce entre investigación, docencia, militancia y acompañamiento político, evidenciando que la producción de conocimiento feminista no puede separarse de los contextos históricos y sociales en los que se inscribe.

Finalmente, su reflexión articula la investigación académica con las luchas contemporáneas contra la violencia estructural, particularmente en relación con los feminicidios y las desapariciones forzadas en México. De este modo, su trayectoria invita a pensar la antropología feminista como un campo que no solo produce análisis críticos, sino que también interpela las condiciones mismas de posibilidad de la justicia social, cultural y epistémica.

Vocación, formación y encuentro con el feminismo

Estamos en el Centro de Investigaciones y Estudios Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, en la Torre II, en la Ciudad de México. El trabajo intelectual de Martha Patricia Castañeda Salgado ha estado vinculado a las epistemologías y antropologías feministas y se ha centrado principalmente en la situación de mujeres indígenas, de mujeres en las zonas rurales, así como de antropólogas feministas en América Latina. Tiene publicados muchos artículos y libros, por ejemplo, *La Antropología Feminista Hoy: algunos énfasis claves*, del año 2006 y también, *Mujeres y Hombres en el mundo global: la antropología feminista en España y América Latina*, en el año 2012.

Patricia haciendo una relación entre tu trayectoria vital y tu trayectoria académica nos gustaría que nos dijeras, ¿cómo te identificas? Como antropóloga feminista. Esa es una síntesis que a veces se considera como una síntesis intelectual, que permite decir la disciplina que practicas, en la que te has especializado qué línea de trabajo tienes, en este caso es feminista. Sin embargo, estoy convencida de que quienes nos mencionamos a nosotras mismas “antropólogas feministas”, lo hacemos desde una perspectiva en la cual, eso forma parte de nuestra subjetividad, pensamos el mundo en clave antropológica

y feminista, constantemente esa es nuestra reflexión, de cómo vemos el mundo y cómo nos relacionamos.

¿Qué soñaba Patricia Castañeda cuando era niña?

Yo soñaba con que iba a ser arqueóloga, una de las líneas de mi familia ha sido universitaria por más de dos generaciones. Entonces, cuando era niña mi mamá me regaló una enciclopedia y una colección de libros sobre las sociedades y la naturaleza, y uno de los volúmenes de esa colección era sobre mitos y leyendas, otro era sobre pueblos americanos, otro era arqueología del mundo, y desde esa edad me pareció fascinante el mundo de la arqueología. Yo estaba convencida de que iba a estudiar arqueología en algún momento.

Sin embargo, por azares del destino, terminé chica la preparatoria para entrar a la Licenciatura, y como soy de Puebla, solamente había arqueología en la UDLA, no me parecía que fuera la Escuela que quería, entonces coincidió con que se abrió la Licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Puebla, y eso era como mi casa. Mis tíos, una tía abuela, abuelas, habían estudiado ahí, parecía que ese era el lugar natural a donde tenía que ir a estudiar Antropología Social, y después iba a hacer la especialidad en Arqueología, pero no me separé más de la Antropología Social, soy como una arqueóloga de banqueta, y como dicen mis colegas “de la revista del súper”. Me encanta ver arqueología mexicana, pero ya no cambiaría la disciplina de ninguna manera.

La antropología social me resultó fascinante, sobre todo, porque me tocó una época de la Universidad Autónoma, crítica y popular, en donde nos formamos en la intelectualidad de la izquierda, en una Universidad que había sido comunista, totalmente marxista, con profesores que venían del exilio latinoamericano. Entonces, esa fue una influencia académica y política fundamental, y prácticamente desde que entré a la carrera coincidí con Marcela Lagarde, que estaba recién llegada como profesora al Colegio de Antropología, estaba abriendo el terreno de la antropología de la mujer, y ahí descubrí con ella la fusión entre la antropología y el feminismo. Para mí, es constitutivo porque desde muy joven eso ha estado en mi vida intelectual, profesional, académica, personal.

Ahora tengo una pareja, un hijo y una hija. Fernando, mi compañero de toda la vida, también está colocado en antropología feminista, mi hijo y mi hija decidieron que el arte era lo suyo.

Si te pidiera que eligieras una canción para la gente que nos está viendo ¿Cuál sería?

La de Mercedes Sosa que se llama *Soy pan, soy paz, soy más*. Es una canción muy entrañable porque cuando estábamos en antropología en Puebla, hacíamos esta fusión de academia y activismo. De hecho, estoy preparando un artículo con María Eugenia D'Aubeterre de la Universidad de Puebla, que hemos sido colegas desde entonces, y recordábamos que esos años fueron de nuestra doble militancia porque militábamos en la Universidad y en el feminismo. Dentro de nuestras muchas locuras que hacíamos, tuvimos un programa de radio y la rúbrica era una parte de la canción interpretada por Mercedes Sosa, entonces tiene toda esa añoranza y significación de un proceso en el que estábamos formándonos, conociéndonos, encontrándonos, y además haciendo cosas para tener interacción con la sociedad.

Inicios de la investigación con mujeres nahuas y totonacas

Queremos pasar a tu trayectoria académica y nos interesa que nos cuentes ¿cómo comenzaste a interesarte en los temas de investigación?, ¿cuáles eran tus motivaciones a la hora de empezar a hacer esas investigaciones y por qué te interesaste por esos temas?

Una buena parte de mis profesoras y profesores en la Licenciatura se habían formado en la antropología crítica, en toda esta ola de distanciamiento con la antropología indigenista tradicional. Cuando me estaba formando, me tocó el momento de que la antropología mexicana eclosionó, y empezó a abordar múltiples temas. Pero me pareció que no bastaba con distanciarse del indigenismo, que el indigenismo solo había visto una parte de la población indígena, y lo que me parecía un enorme vacío de la época era que no se hablaba

de las mujeres indígenas. A inicios de los ochenta había muy poca investigación sobre mujeres indígenas, fundamentalmente se trabajaba con mujeres campesinas, y a veces se fusionaba ser campesina con ser indígena, pero cuando elegí el tema a desarrollar, en los talleres de investigación de la carrera, no eran de sexualidad y cultura donde se trabajaba el feminismo. Esa había sido mi constante desde el taller, nunca estuve inscrita formalmente en esos cursos, pero los seguí todos y los combinaba con lo que se hace formalmente, estudié en el taller de cultura popular e ideología política, y en todo eso tenía permanentemente la ausencia de las mujeres indígenas.

La otra curiosidad es que había un taller de cuestión étnica, que tampoco seguí formalmente, como que hice la cosa al revés. Lo que me interesaba de manera central no está certificado en estudios, sino que lo que era complementario. Yo volcaba todas mis energías en cuestiones étnicas, raciales y feministas, gracias a esa mezcla podría decir con certeza que no estaban presentes las mujeres indígenas, en ninguna de las áreas de trabajo. En un momento muy temprano llegó a mis manos el artículo de Mercedes Olivera sobre la triple opresión de las mujeres indígenas de Chiapas, éste me abrió la pauta para trabajar con mujeres indígenas. Mis primeras prácticas de campo las hice en la Sierra al norte de Puebla y me quedé a trabajar con mujeres nahuas y totonacas, y ahí hice una de las primeras tesis de Licenciatura sobre cuerpo, sexualidad y maternidad de mujeres indígenas, era el panorama de lo que había. Desde ahí adopté ese tema de investigación.

Algunas de las reflexiones que han aportado las metodólogas feministas a la manera de hacer trabajo de campo de forma distinta, es la articulación entre el sujeto y el objeto de estudio. ¿Cuáles han sido tus reflexiones en relación a esto? ¿Cuáles han sido las estrategias y algunas formas que has adoptado para subvertir las lógicas de poder que tiene una investigadora a la hora de hacer el trabajo de campo?

Después de casi treinta años, he presenciado un cambio cualitativo fundamental, con las mujeres indígenas, que pasaron de ser “objeto de estudio” a “sujetos de su historia”. En los ochenta cuando se hacía

investigación con mujeres indígenas lo que sobresalía era todavía un fuerte resabio del indigenismo para ver cuán desvalidas, marginales u oprimidas estaban las mujeres indígenas. El paso de estas décadas, ha mostrado que esa aproximación fue demasiado enviciada y que afortunadamente dio paso a muchos procesos. A lo largo de estas décadas las mujeres indígenas se han organizado, se han autodenominado, nos han denominado a quienes no somos indígenas, nos han hecho partícipes de sus procesos. En ese sentido toda la crítica feminista, en relación al sujeto-objeto suscribía que había que dismantelarlo y que estábamos hablando de relaciones intersubjetivas, entre sujetos, dialógicos.

Además, emergió la certeza de que las mujeres indígenas son un sujeto político, en ese sentido mi perspectiva de investigación ha variado enormemente. Desde hace mucho tiempo no voy al campo a hacer investigación de los temas que se me ocurren, sino primero voy a conversar con las mujeres, a saber qué temas son fundamentales para las mujeres, y, en el caso, de las mujeres indígenas dejé de hacer investigación para hacer acompañamiento. Escribo muy poco sobre ellas, porque siento que son ellas quienes tienen que escribir de ellas mismas, y solamente escribo cuando me lo han pedido o han considerado oportuno.

De hecho uno de los artículos que publiqué recientemente en colaboración de Fabiola Del Jurado tiene esa intención de hablar, cada una, desde su lugar de un mismo tema. Hasta en términos de edición, tienen formatos diferentes, cuando escribe Fabiola como coordinadora de la CONAMI y cuando escribo yo como académica, porque me he descolocado para ponerme en el lugar de quien me acompaña, en el lugar más respetuoso, de que acompaño hasta donde me lo permite y trabajo en esos temas. Entonces eso por supuesto que no es ponderado en los sistemas de evaluación académicos. ni los sistemas de evaluación entre pares, para todos esos sistemas de estímulos es una cosa extrañísima, tienes que hacer cosas serias, objetivas, hablando en tercera persona, ocultando los nombres de las personas. En fin, un conjunto de reglas escritas y no escritas, que no tienen sentido.

Tienes algún recuerdo significativo de ese acompañamiento, algo que nos quieras compartir.

Uno de los grandes problemas en la academia es quién te legitima, quién te da autoridad epistémica. A finales de los ochenta, principios de los noventa cuando terminé mi tesis de Licenciatura, empecé a presentar ponencias, algunas publicaciones, sobre lo que significaba ser mujer en Nauzontla, el pueblo donde hice la investigación. En el 93 tuvo lugar en México, el Congreso de la Asociación Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, ahí presenté una ponencia respecto a la vivencia del cuerpo de las mujeres nahuas con quienes había trabajado. Rápidamente, colegas mujeres y hombres, me dijeron que mi trabajo era pésimo, porque nada de lo que decía era cierto, que era una mirada occidental, porque las mujeres no sufrían opresión, vivían la sexualidad libremente, tomaban decisiones pero lo hacían desde un parámetro que no era el nuestro, que las feministas siempre echábamos a perder las cosas.

De repente vi que una mujer levantó la mano y dijo: *“yo quiero decirles que la compañera tiene toda la razón”*, resulta que era una de las dirigentas históricas del Movimiento Mujeres Indígenas en México. Doña Rufi, fundadora de la *Masehualsiuamej Mosenyolchicauani*, una de las grandes organizaciones y cooperativas de mujeres indígenas desde finales de los ochenta y principios de los noventa hasta la fecha. Ella fue quien me legitimó, no fue nadie de la academia, desde su posición como nahua, activista, cooperativista, organizadora de procesos, encontró que lo que yo decía tenía sentido y era lo que ella compartía, en relación a la vivencia del cuerpo. En ese momento no necesité ningún comentario más de la academia y de la comunidad antropológica, no quiere decir que no me interesen los vínculos con mis colegas, he procurado generarlos y estimularlos, pero cuando necesitas un proceso de legitimación, me parece que quien mejor te puede legitimar es alguien de cuya experiencia estás hablando. Si esa persona no se ve a sí misma reflejada, algo hiciste mal.

Maestras de la academia y de la vida

Me gustaría que nos contaras cuáles han sido tus referentes en la investigación

En investigación académica me formé con Marcela Lagarde, ella es mi maestra de la vida, pero he sido muy afortunada en tener grandes maestras, dentro y fuera del feminismo. Una de mis grandes maestras es Soledad González a quien considero una verdadera autoridad en tema de mujeres indígenas y rurales, también Florinda Riquer fue mi profesora en la Maestría, me ha parecido una mujer con un conocimiento extraordinario, es erudita con un rigor metodológico importante. En el camino reconozco a muchas más, entre otras, a mis propias compañeras, Mary Goldsmith, fue también lectora de tesis en la licenciatura. Pero también a mis colegas, María Eugenia D'Aubeterre que es la autoridad de género y migración; a Domitila Ávila que no se dedica al trabajo académico, pero que desde la gestión pública, ha hecho un esfuerzo enorme por llevar el feminismo a los lugares donde ella ha estado presente; a Teresa del Valle y a Virginia Maquieira; a Carmen Gregorio, con quien edité el libro *Mujeres y hombres en el mundo global*, y también a Monica Tarducci.

De unos años a la fecha, me he dedicado a investigar cual ha sido la trayectoria de la antropología feminista en los países de habla hispana. Para el mundo anglosajón hay un buen camino andado, en esta revisión para el de habla hispana no tanto. A partir de esa investigación también me he encontrado con colegas entrañables, Yolanda Aguilar en Guatemala; Monica Tarducci y Débora Daich en Argentina. Si tuviera que trazar mi genealogía sería variopinta, de antropólogas, de feministas en distintas áreas de conocimiento. Alguien que incluyo siempre, no solamente por el aspecto intelectual, sino por el vínculo académico, intelectual y afectivo que sostengo con ella es Norma Blázquez. En el campo de la epistemología, de la metodología es mi gran colega, mi amiga y es una mujer a quien reconozco como autoridad epistémica.

En todo este tiempo que has recorrido junto con otras compañeras, en un espacio que está dominado por la masculinidad hegemónica, ¿cuáles han sido tus batallas?

En el ámbito institucional para mí ser antropóloga feminista y de izquierda son indiscutibles. En la Universidad de Puebla en una época empecé a ser académica. En esa misma Universidad donde me formé, la cual tuvo un giro neoliberal, yo formé parte de la oposición a una reconversión fuerte dentro de la Universidad... utilizo el término “posicionamiento” frente a esa tendencia a hacer cada vez menos pública la Universidad, menos crítica, mucho más dependiente de los Sistemas de Evaluación y estímulos, mucho menos comprometida socialmente.

Primero en la marginalidad y después en la expulsión. Lo que fue el “Taller de Antropología de la Mujer”, el área de sexualidad y cultura, dependía de nosotras y cuando dejamos de estar en el Colegio de Antropología desapareció, y con eso desapareció una tradición. Para nosotras es una gran pérdida, en lo personal, pero también para lo que implicaba el feminismo académico en la ciudad de Puebla, donde se había instalado la primera materia con valor curricular sobre feminismo y género de toda la República y lo dejamos atrás. Otro momento difícil fue cuando hice mi tesis de Maestría, me dirigió Daniel Robichaud y eso fue una negociación interna con él muy fuerte. Mi examen de maestría fue espantoso, y yo me preguntaba por qué hice la tesis con un hombre. Aprendí muchísimo, pero sobre todo aprendí lo que no quería hacer ni reproducir.

Nos quieres contar que cosas no te gustaría reproducir

El autoritarismo, la condescendencia, la aceptación de las reglas, he tratado de ir desmontándolas poco a poco.

En la línea de lo que estamos hablando, ¿cómo consideras que debe ser el trabajo académico?, ¿consideras que debe tener un vínculo con lo político?

¿Y si esos vínculos pueden aportar a los debates de democracia, de justicia económica, y de justicia cultural?

Lo académico y lo político deben tener un vínculo. Pero si entiendes lo político en una acepción amplia del término, es decir, de posicionarte en los distintos campos de ejercicio del poder, no solamente en el campo de la política, incluso hablamos de política académica, eso quiere decir que no está fuera del ámbito de lo institucional. Sin embargo, cuando te colocas en ese punto, te comprometes de manera decidida, a hacer una academia muy rigurosa, a que el trabajo académico no deje lugar a la sospecha de que estás haciendo ideología y no generando conocimiento, esa es una tensión difícil, porque muchas veces cuando muestras la dimensión política de lo que estás haciendo ya no se valora la investigación, la reflexión conceptual, la metodología, para criticar lo que estás diciendo en relación con lo político. Entonces te sometes a una múltiple exigencia porque también el campo de lo político, esos discursos están muy bien para lo académico, pero aquí se hace lo concreto. Entonces, son difíciles equilibrios pero estoy absolutamente convencida de que hay que hacerlos con mucho rigor en ambas esferas.

Una de las cuestiones que también han reflexionado muchas teóricas feministas es que en la academia se sigue reproduciendo racismo, sexismo, clasismo, lesbofobia, transfobia y que eso es un reflejo de la sociedad dominante. Nos gustaría que nos contaras cuáles han sido también los aportes de tu trabajo, en estrategias para subvertir esas lógicas, por ejemplo, desde las herramientas de investigación que has utilizado, o pequeños detalles que puedas compartir con la gente que nos está viendo.

Muchas de mis colegas o compañeras feministas se asumen como transgresoras o subversivas. Me gusta más pensarme como transformadora, la experiencia de investigación se traduce en un enriquecimiento de la docencia, del diálogo en distintas esferas. En ese sentido, hago mucho uso de la palabra, estoy convencida de que las imágenes son muy importantes, pero una de las cosas que más me interesa mostrar es que en la base de cualquier diálogo está la escucha profunda y que eso es algo que necesitamos desarrollar en todos

los ámbitos. Otra cosa que he hecho y que me parece muy curiosa, cuando se considera algo subversivo, es crear un seminario sobre género, etnia y clase, en donde participan intelectuales, universitarias, procedentes de los distintos pueblos que conforman nuestro mundo, y a quienes leemos es a ellas, leemos a las autoras indígenas, puede parecer algo que hacen en otros lados, porque estamos en procesos similares, por ejemplo, el seminario de feminismo decolonial u otras propuestas y nos parece algo obvio entre nosotras, pero para el contexto no lo es, tengo muy clara la experiencia de una compañera en trabajo social, el año pasado a quien no le aceptaban el protocolo de investigación sobre cultura de género en una localidad Mazahua porque no estaba citando a los referentes, a las feministas no indígenas, porque se está basando en la literatura que habíamos revisado en nuestro seminario hecha por mujeres indígenas, si eso no es racismo, estatocentrismo dentro de la Universidad, no sé cómo podríamos llamarlo. Creo que hay que decirlo, es una profunda ignorancia de lo que producen las mujeres, de lo que generan en muchos ámbitos y no hay peor deslegitimidad que la que deriva del desconocimiento.

Retomando lo que decías de la importancia de la palabra que también es materialidad, me gustaría preguntarte cuál es tu lema feminista favorito “No puedes poner en el centro de tu preocupación de investigación a las mujeres si tú no estás en el centro de tu vida, es muy difícil ver a las mujeres si no te ves a ti misma”. Por eso me gusta pensar en la transformación, y en el discurso sobre metodología pongo mucho el énfasis en esto, puedo transmitir y enseñar de la manera más tradicional, posmoderna, alternativa o critica el decálogo de cómo hacer investigación feminista, antropología feminista, cómo leer a Sandra Harding, pero eso sino pasa por la reflexión interna, íntima, propia de quien quiere hacer la investigación, es lo mismo que decidir retomar a Marx, Weber, o a Durkheim, da lo mismo. Si eso no forma parte de ti, no puedes ver otras realidades, otros sujetos, otras mujeres. En ese sentido, me gusta parafrasear a Harding aplicando a la experiencia propia, no solo la investigación, sino lo que generas si articulas tu

propia experiencia. Otra cosa que hago subversiva es siempre leer a mujeres y latinoamericanas, lo encuentro formidable hay muchas que han reflexionado sobre el género.

¿Que te gustaría que pasara mañana?

Que hubiera una explicación lógica, coherente y verídica, sobre la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa y que hubiera una acción judicial, legislativa, política, pública y ciudadana decisiva para erradicar los feminicidios. No va a pasar mañana dentro de 24 horas, pero si en mi mañana del futuro. Esta idea que tienen que resolverse la desaparición de los estudiantes y los feminicidios, forman parte de una misma denuncia. Por supuesto que la prioridad la tiene y la tendrán siempre todas las expresiones contra la violencia de género contra las mujeres y el feminicidio como su expresión contemporánea más aguda. Y digo contemporánea porque el patriarcado siempre se las ingenia para encontrar algo peor, cuando parece que estamos encontrando salidas, nos sale con una mala sorpresa. Pero el caso de Ayotzinapa es emblemático, por el cinismo del Estado, por la abierta puesta en público de su negativa a esclarecer un caso en el que es evidente la coalición de todos y, en ese sentido, prácticas como esas y feminicidas, forman parte de una misma política de exterminio por distintas razones, porque estás en los márgenes, porque protestas, porque disientes, porque eres mujer. Son las propuestas de los sujetos que ponen en cuestión a la hegemonía las que se criminalizan. En este caso son claras manifestaciones de una política de exterminio, esto, siguiendo a Rita Laura Segato, porque en el contexto actual todos estos poderes que corren en paralelo al Estado, tienen en su centro la finalidad de aniquilar al otro. Estudiantes de Ayotzinapa y mujeres, son el otro poder. Me encantaría que mañana estuviese resuelto, aunque ese mañana va a tardar en llegar.

Muchas gracias, estamos llegando al final de la entrevista, te agradecemos tu participación, esperamos que tengamos más diálogos y podamos seguir conversando.

Ilustración 19. Xochitl Leyva en Escuela de Mujeres Indígenas, Negras, Campesinas del Sur de México y Centroamérica, organizada por PVIFS, OFRANEH y CLACPI en la Comunidad de Vallecito, Colón, Honduras, 2018



Xochitl Leyva

Nota: Archivo del PVIFS.

Xochitl Leyva: entre puertos, selva y asambleas, antropóloga en rebeldía

Introducción

Esta entrevista aborda la trayectoria vital, intelectual y política de Xochitl Leyva Solano, antropóloga y trabajadora de las Ciencias Sociales, como ella misma se nombra, en una conversación que, más que una entrevista convencional, funciona como un recorrido vital e intelectual por los pliegues donde se entrecruzan biografía, formación disciplinaria, posicionamiento político y producción de conocimiento. Xochitl ha trabajado en Chiapas desde los años ochenta, acompañando diversas comunidades, organizaciones y movimientos sociales, así como las comunidades y las redes transnacionales que apoyan la lucha zapatista.

Esta entrevista busca visibilizar genealogías y prácticas que no siempre han sido reconocidas por los circuitos hegemónicos de legitimación académica; y, en ese sentido, esta conversación se sitúa deliberadamente en un terreno fronterizo: entre el testimonio y la reflexión analítica, entre la memoria y la crítica, entre los aprendizajes de la antropología y sus impugnaciones.

Xochitl y yo nos conocimos, probablemente en los Encuentros de intelectuales Chiapas-Centroamérica de los años noventa o en algún evento del Instituto Chiapaneco de Cultura, a los que yo asistía frecuentemente como niña porque mi familia estaba involucrada en dichos espacios y ella era ya una investigadora radicada en Chiapas. La siguiente ocasión en que nos encontramos fue en 2016 cuando

Xochil participó como invitada especial en mi Seminario de Investigación “Estudios Críticos Feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica”, que coordiné en el CIEG-UNAM²¹. Xochitl Leyva (2015) presentó el libro “Prácticas de conocimiento(s) otras”, que coordinó junto con Jorge Alonso, Rosalba Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler y cuarenta y cinco autores y autoras más. Posteriormente, en 2017, mantuvimos una conversación informal en el café Revolución de la Ciudad de San Cristóbal, lo cual nos hizo ponernos al día y nos permitió estrechar de nuevo lazos de amistad, ya que, además, nos dimos cuenta de que habían muchos puntos en común en nuestros intereses, investigaciones y posicionamientos.

La entrevista que presento a continuación se realizó en las instalaciones de CIESAS-Sureste en julio de 2017. Xochil narra algunos recuerdos desde su infancia marcada por el movimiento, el habitar diversos puertos del país, el contacto cotidiano con pescadores y comunidades costeras, la observación temprana de transformaciones profundas asociadas al “progreso”, hasta la emergencia de preguntas que, con el tiempo, se volvieron decisivas y claves.

Xochitl recupera la memoria de una escuela “piloto activa” en la Ciudad de México, donde la asamblea, la autonomía, la dignidad, el respeto y la creatividad fueron prácticas formativas antes que conceptos. Esa experiencia vivida “de colada”, como ella misma nos dice, en una clase social que no le correspondía, aparece como un hilo ético y político que más tarde encontrará resonancia en el zapatismo: la toma de decisiones colectivas, la micro política, la responsabilidad de sostener procesos sin soltar el compromiso social y ético-político.

A lo largo del capítulo, la conversación muestra cómo la antropología fue, en un inicio, un “cajoncito disciplinario” que ofrecía herramientas y métodos, observación participante, etnografía, genealogías, y que, al mismo tiempo, imponía límites: la pretensión de objetividad, la neutralidad, la distancia frente al “objeto” de estudio. Pero ese andamiaje se fractura con el levantamiento zapatista de

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=SbRbEVBmfOE>

1994. El quiebre no es solo histórico; es epistémico y existencial. En un contexto de guerra, dice Xochitl, no hay neutralidad posible: la vida cotidiana se trastoca y la toma de posición atraviesa todos los campos, incluido el académico. A partir de esa conmoción, se intensifica una búsqueda de otros caminos: prácticas descolonizadoras y despatriarcalizadoras que no se agotan en el discurso, y que exigen trabajo cotidiano, autocritica y cuidado frente a las jerarquías que se reproducen incluso dentro de los colectivos.

Uno de los aportes centrales de esta entrevista es la insistencia en que la descolonización no puede reducirse a una moda teórica ni a un repertorio de citas. Xochitl nombra con claridad la tensión entre discursos “políticamente correctos” y prácticas profundas: cómo, muchas veces, los procesos colectivos se potencian y, al mismo tiempo, se desgastan por “fardos coloniales”, divismos, formas sutiles de ejercer poder y dificultades reales para escuchar. Frente a eso, la conversación no idealiza: registra la belleza y el dolor de intentar construir en común, y reconoce en la persistencia zapatista una pedagogía viva del sostener colectivo.

La entrevista abre también un espacio para pensar el conocimiento desde lo sensible: el cuerpo, el lugar, la escucha. En el relato sobre su llegada a Las Cañadas de la selva Lacandona, en 1987, Xochitl muestra cómo su propio cuerpo, movido por la confianza de ser acogida, tuvo que aprender a reconocer reglas espaciales, ritmos comunitarios y formas de participación de las mujeres que no encajaban en sus interpretaciones iniciales. La escucha nocturna, el lento aprendizaje del tsetal y la observación cuidadosa de los circuitos domésticos y asamblearios le permiten desmontar prejuicios y comprender que la agencia y la palabra femenina circulan por vías complejas, no siempre visibles para quien llega desde fuera.

Finalmente, la conversación se abre hacia preocupaciones del presente: violencias, contrainsurgencias contemporáneas, parálisis colectiva, y la urgencia de articular resistencias y construir dignidad desde abajo. La música, Bolochón y sus relecturas en el rock indígena, aparece como emblema de pertenencia y de espiritualidad

situada, una forma de nombrar la conexión con territorios rebeldes que transforman, interpelan y sostienen.

Así, esta entrevista ofrece una cartografía íntima y política de lo que significa “ser antropóloga”, así como modo de habitar el mundo: una práctica atravesada por contradicciones, aprendizajes, rupturas y la convicción de que el conocimiento no se produce solo en el texto, sino también en la vida compartida, en el cuidado de los procesos, en la creatividad colectiva y en la responsabilidad ética de no hablar *sobre* los otros, sino de aprender a estar *con* los otros sin borrar, lo que ella llama “los mundos diferentes pero iguales”, parafraseando a las zapatistas.

Antropóloga rebelde

Hoy estamos en la sede del CIESAS Sureste, en San Cristóbal de las Casas. Tenemos con nosotras a la Dra. Xochitl Leyva Solano. ¡Muchísimas gracias por aceptar esta entrevista!

No, al contrario, Marisa, gracias. Eres parte de una generación que vi desde pequeña cuando llegué a Chiapas hace muchos años... no diremos edades. Pero ahora verte aquí, como profesionista entrevistándonos y, finalmente, como parte del relevo generacional... ahí están ustedes, echando para adelante un montón de iniciativas. ¡Gracias!

Muchas gracias, Xochitl. Antes que nada, quiero presentar brevemente quién es Xochitl Leyva. Ella es originaria, por casualidad del destino, del Distrito Federal; es doctora por el Departamento de Antropología de la Universidad de Manchester, donde realizó una tesis titulada “Neozapatismo, redes del poder y la guerra”. Su trabajo se relaciona con la antropología del poder, las redes regionales y las élites de poder, con una crítica muy fuerte a las élites políticas. También está profundamente vinculado a los movimientos antisistémicos.

En 1996 publicó “Lacandonia al filo del agua” (Leyva y Ascencio, 1996), un libro con el que continúa su producción de conocimiento sobre Chiapas

y Centroamérica. Tiene una gran cantidad de publicaciones sobre movimientos autónomos y rebeldes, por ejemplo, sobre el movimiento zapatista, y ha hecho también muchas críticas al sistema de producción de conocimiento que legitima unas formas de conocimiento sobre otras. Por eso nos interesaba mucho hablar contigo, Xochitl. Después de esta breve introducción —seguramente tú tendrás muchas cosas más que decir—, me gustaría preguntarte: ¿cómo te identificas tú?, ¿cómo se define Xochitl Leyva?

Más que nada, siento que soy producto de una generación rebelde. Yo no soy la generación del 68 —mis padres sí—, pero sí soy parte de una generación que surge en un contexto de crecimiento de movimientos, sobre todo indígenas, de mujeres y afros, en Abya Yala y en Afroamérica. En mi caso particular, no me tocó ser muy politizada de joven. Yo vivía en muchos puertos porque mi papá era ingeniero civil. Su trabajo tenía que ver con lo que se estaba haciendo en México en esos años gracias al *boom* petrolero. Había un momento de estabilidad económica y crecimiento, y nos tocó estar en lugares donde se abrían los primeros puertos de altura. Me tocó convivir con familias de pescadores.

Nací por accidente en el D.F., pero vengo de padres originarios de Oaxaca, que en generaciones anteriores habían perdido el contacto con su propia raíz mixteca y negra. Llegan más bien como gente del medio rural, de provincia, a vivir a la Ciudad de México en condiciones muy precarias. Pero ellos tenían en la mente —igual que sus padres— algo que era muy común entonces: que a través de la universidad podrías “ser alguien” y acceder a una vida mejor. Crecen con esa idea, aunque hoy ya no sea tan factible para muchos jóvenes.

Mi familia toda empezamos a caminar este país y a conocerlo. De ahí me nace una gran curiosidad por las sociedades campesinas así como por las culturas y las formas de vida otras. A la vez me doy cuenta, siendo muy niña, de la enorme riqueza y potencial que existía en cada lugar al que llegábamos. A nosotros nos tocaba arribar cuando la naturaleza era todavía virgen e irnos justo cuando los cambios empezaban: no alcanzábamos a ver el “después”, pero sí los

prolegómenos de un cambio drástico. Cambio que no auguraba un futuro muy promisorio: por ejemplo, se asfaltaban zonas pero también se contaminaban la Mar. Estoy hablando de los años sesenta y setenta del siglo XX, cuando todavía no teníamos la conciencia ambiental que hoy tenemos.

Niñez, “sueños” y realidades

¿Y con qué soñabas tú cuando eras niña?

La verdad no recuerdo mucho mi niñez en términos de sueños. Me acuerdo más en términos de realidades. No era muy soñadora. Vivíamos dos años en un lugar y nos íbamos; entonces vivíamos intensamente esos años y luego nos movíamos a otro lado y nos clavábamos en la dinámica local.

No tenía muchos sueños porque tenía muchas realidades concretas que enfrentar. Me acuerdo que mi primer trabajo, a los 11 años, ahora dirían que fue “trabajo infantil e ilegal”, lo tuve como obrera de una fábrica de atún localizada en Cabo San Lucas, Baja California; un pequeño poblado de pescadores. Por fortuna no necesitaba el dinero, lo que yo quería era autonomía frente a mis padres y frente a las decisiones que debía tomar en mi vida; nadie me lo impidió. En el pueblo, la mayoría de los hijos e hijas de pescadores debían trabajar pues era duro sobrevivir solo de la pesca. En mi caso, no es que mi familia tuviera mucho dinero, pero mi papá había logrado ser ingeniero con el apoyo de mi madre y eso nos daba cierta estabilidad económica; pero, en verdad, eso no nos impedía ser parte de la dinámica local. De hecho, todes, pescadores y no pescadoras, teníamos una relación muy especial con la Mar: recuerdo que mi hermano menor, Héctor, pasaba más tiempo adentro de ella que afuera.

Entonces, más que sueños, yo tenía cosas prácticas que hacer. Y cuando me cambiaba de lugar, comenzaba una nueva dinámica, con nueva gente. Ello marcó toda mi vida, así aprendí a estar con la gente haciendo las cosas en el contexto que vivía, con los ritmos y la

dinámica local. Años después descubrí que la antropología trabajaba con la gente, estando con ellos en sus comunidades buscando contribuir a lo que tenían en marcha. Entonces, todavía no tenía conciencia política del legado colonial de la antropología como proyecto ligado a la expansión de imperios y naciones coloniales. Lo que me atrajo de esa disciplina de las ciencias sociales es que me permitía poder estar con la gente localmente y empáticamente, por eso, más adelante, tomé la decisión de irme a esa carrera y no a otra.

Adolescencia, memorias y el quiebre de 1994

¿Tienes algún recuerdo significativo de tu adolescencia, algo que te haya marcado? Me interesa vincular trayectorias vitales con trayectorias académicas; las memorias y los recuerdos son importantes. ¿Qué recuerdos tienes de tu adolescencia?

Creo que, en mi caso, la convergencia de varios sucesos define no solo que me convierta en antropóloga, sino que, después de 1994, tomé una posicionalidad política dentro de lo que se da con el levantamiento armado zapatista del 1 de enero de ese año. Ahí hay una ruptura, un quiebre muy importante en Chiapas. Es un momento en el que se tienen que tomar posiciones. En un contexto de declaración de guerra, y de un Estado-nación que responde con una política contrainsurgente, no hay muchas posibilidades para evadir una decisión política.

La decisión que tomé fue ser parte de la solidaridad que se pronuncia por el reconocimiento de las demandas políticas del zapatismo: salir a la calle a apoyarlas y, por supuesto, exigirle al Estado una respuesta contundente a todas sus demandas ya hechas para entonces nuestras. Eso es lo más importante que ha pasado en mi vida. De hecho, mi correo electrónico es *xls1994@gmail.com*. Todo mundo tiene correos ligados a algo especial de su vida.

Ahora sobre la memoria, te puedo decir, que en mi familia siempre hubo una fuerte tradición oral femenina: historias de una abuela

y una bisabuela altamente poderosas. Mi bisabuela María se dice que acompañó el proceso de los secretarios de Zapata —dos de sus hijos— que estuvieron involucrados en el proceso revolucionario.

Desde chica mi mamá me contó que mi bisabuela María en el momento en que mis tíos abuelos fueron tomados y retenidos en una cárcel por las fuerzas enemigas, ella fue a llevarles armas para que se liberaran. Tiempo después, vine a hilar esas memorias con el movimiento zapatista de 1994. Concluí que yo era prozapatista porque ya mi familia misma lo había sido y había una continuidad especial entre el pasado y el presente que me estaba tocando vivir en ese 1994 y después.

Todo eso se vió fortalecido por otra “casualidad” del destino: haber atendido casi toda mi primaria a una escuela piloto activa ubicada en el entonces llamado, D.F. Se trataba de una escuela fundada por un transterrado español (Pepe) y una profesora mexicana (Chela). La escuela se llamaba Manuel Bartolomé Cossío y seguía la pedagogía de Célestin Freinet pero a la mexicana. Ahora les cuento más.

Yo nací en 1962 y entré al jardín de niños de esa escuela por ahí de 1967. “La Bartolomé Cossío”, como le decíamos, era una escuela donde te enseñaban autonomía, dignidad, respeto y a explorar tu creatividad. A mí no me correspondía ir a esa escuela porque era más para hijos de la clase media artista o intelectual. En ese momento mis padres no eran clase media, eran migrantes mestizos-mixtecos de clases populares llegados a la Ciudad de México. Vivíamos a unas cuadras de la Lagunilla, en unas vecindades localizadas en la Calle República de Chile, en el mero centro de esa ciudad capital. Sin embargo, mi tía paterna (Ofelia) trabajaba en esa escuela como maestra y tenía derecho a enviar sus hijos y que se les becaran, como ella no tenía hijos pues nos mandó a mi hermano (Héctor) y a mí.

En esa escuela, las niñas y los niños hacíamos asambleas plenarios cada viernes. Teníamos un periódico mural con secciones como: “yo critico”, “me gustaría”, “yo felicito”. Si no sabías escribir, le pedías a alguien mayor que escribiera tus ideas en ese periódico, el chiste es que todes se expresaran. Las asambleas las dirigían las y los niños

mayores pero todes desde el nivel más básico hasta el más avanzado participábamos con voz y voto en la toma de decisiones. Era increíble, discutiámos todo, tomábamos responsabilidades personales y colectivas para nuestra cooperativa, para nuestros talleres, para nuestra prensa. Teníamos una imprenta donde se discutía de todo entre todes.

Esa dinámica definió mi ética, mi perspectiva política, mis deseos de justicia y, sobre todo, me enseñó a poner al frente la creatividad personal y colectiva. En esa escuela nos enseñaron que todo hay que hacerlo con pasión, dedicación, esmero, autodisciplina y en colectividad. Eso fue maravilloso, pero debo reconocer que después a mi hermano y a mí, nos causó muchos problemas dado que vivimos en un país donde la educación y la cultura política dominante fomenta y celebra el individualismo, el clientelismo, el tráfico de influencias, el quedar bien con el poder, el claudicar a tus principios para sacar ganancias, etc, etc. Sin embargo, la base ética y moral que aprendí en la escuela y con la historia familiar en femenino, me permitió conectar inmediatamente con el discurso político y ético del movimiento zapatista. Todo se fue tejiendo. Mucha gente encontró articulaciones vitales con el movimiento zapatista que le dieron sentido a una nueva fase de su vida. Ese fué mi caso.

Un momento difícil: prácticas descolonizadoras y contradicciones

Para mí y para muchas de nosotras, la producción de conocimiento tiene que ver con una práctica crítica descolonizadora. Y descolonizar implica también conocernos a nosotras mismas. En ese sentido, me gustaría preguntarte: ¿qué momento difícil de tu vida te ha marcado?, ¿qué has hecho para salir adelante?

Creo que por eso, de alguna manera, nos encontramos contigo. Estamos viviendo una fase donde descolonización y despatriarcalización son elementos fundamentales de nuestro quehacer político, académico y de nuestra vida. Pero también se han vuelto, en muchos

espacios, un discurso políticamente correcto. Y es difícil dilucidar cuándo es solo discurso para sacar un libro, hacer una ponencia, un artículo, pasar un seminario o conseguir una beca. Eso está a la vuelta de la esquina: es lo más común.

He visto como en la academia, en los posgrados, en el activismo, la gente se instala en las nuevas modas teóricas, por ejemplo, en la ecología de saberes, en el giro modernidad/colonialidad, en el feminismo descolonial, etc, etc. Vemos libros, tesis, escritos por doquier pero pocas veces ellos generan cambios profundos en la vida de esa gente.

Eso lo ligo con tu pregunta acerca de los momentos más duros de mi vida. Sin duda que han sido hacer cambios profundos de vida, y no solo bibliográficos, de la mano de compañeros y compañeras de organizaciones campesinas e indígenas de Chiapas y centroamérica, con colectivos de abajo y a la izquierda del mundo, con colegas y compañeras parte de nuestro seminario de género, movimientos y redes del Abya Yala. Con todes ellas y ellos más hemos buscado que la guerra no nos fragmente y divida; hemos buscado ir más allá de nuestros fardos coloniales, nuestras jerarquías, nuestras formas de ejercer el poder.

Te hablo de las múltiples formas en que ejercemos poder ante el otro. Me refiero a los retos que te pone hacer carne la práctica descolonial o despatriarcalizadora. Sin duda que en ese caminar personal y colectivo de décadas hemos vivido momentos maravillosos que nos potenciaron, pero muchas otras veces terminaron aplastados por dinámicas negativas personales, colectivas o sistémicas. Por eso admiro tanto al movimiento zapatista; porque sus mujeres, hombres, niños, ancianos, jóvenes y jóvenes están en la construcción cotidiana de esa fuerza colectiva otra, sin soltar el proceso, avanzando, autocriticándose, volviendo a empezar. Elles siguen, siguen, siguen. Es increíble, son más de 500 años, no solo unas décadas.

Voy a tratar de ser más concreta. En procesos colectivos, las divas y los divos se encargan de la destrucción masiva del proceso. Si vives eso solo desde la frustración, te puedes volcar a la derecha más recalcitrante, convertirte en anti todo. Pero si lo vives como experiencia

práctica de (des)aprendizaje, puede ser doloroso, pero se abre la posibilidad de agrietar el sistema. Todo eso nos ha dejado enseñanzas de lo que no debemos repetir, aunque claro, no existe la seguridad de la no repetición en la siguiente acción colectiva.

Ahora voy a referir a una experiencia maravillosa de trabajo de co-labor para seguir abonando a eso de nuestras prácticas colectivas descolonizadoras. Dicho trabajo se dio entre 2008 y 2013. Siempre digo que fue una alineación de constelaciones que quizá nunca volvamos a ver, fue grandioso el saber y la creatividad ahí reunida en este proceso autogestivo autónomo que desatamos por deseo de las 10 personas que convergimos, pero también fue difícil porque vimos los retos de las prácticas autonómicas colectivas y, al vernos en el espejo frente a los compañeros y compañeras, íbamos descubriendo nuestros límites personales. Les cuento más.

Me refiero al proceso de lucha y vida que da como uno de los resultados el libro *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces* (Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos@s de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, 2010)²². En ese proceso creativo colectivo de co-labor trabajamos artistas mayas, comunicadores comunitarios y videoastas mayas, una violinista japonesa, un antropólogo visual alemán y yo. Éramos diez personas en total parte de espacios colectivos y redes. Mi compañero de vida y yo, dale que te dale con la diferencia étnica, lingüística y cultural que nos caracterizaba hasta que, un día, el pintor de raíz tojolabal (Chawuk) dijo: “*a ver, dejemos clara una cosa: todos somos seres humanos; si nos ponemos a ese nivel, podemos establecer mejor la relación*”. Su mirada basada en la similitud era la antítesis de lo que nos había incultado la antropología basada en la diferencia.

Eso salió después de un año y pico de trabajo colectivo, con múltiples mecanismos de expresión, lenguajes y lenguas. En ese trabajo convergíamos personas de las culturas tojolabal, tseltal, tsotsil,

²² https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2019/10/Sjalel-Kibeltik-Tsotsil-2019_ligero.pdf

alemán, japonés y mixteca. La lengua franca entre nosotros fue el castellano, pero cuando entramos al armado de audios, libros, portadas, fotografías, entendimos que no todos dominábamos todo. Esa práctica que dimos al movernos en lenguas y lenguajes ayudó a diluir jerarquías del saber-poder.

Elaboramos sí un texto, pero acompañado de pinturas, fotos, programas de radio y un sitio multimedia. Logramos desprendernos del fardo colonial del libro académico escrito en castellano solamente. No digo que los libros sean malos, ni que el castellano sea malo en sí pero cuando toda tu vida se reduce a eso, es triste, porque tu vida es mucho más que eso. La vida es de por sí diversa, pluri-versal.

Con este trabajo de co-labor aprendimos que todos y todas tenemos potencia creativa y que podemos hacer cualquier cosa que nos propongamos. El chiste está, como dicen los y las zapatista, en organizarnos bien y a fondo para trabajar en común y desde nuestras potencias. Algo que parece tan simple pero es tan complicado lograrlo.

Música para acompañar la investigación

Antes de pasar a la segunda parte de la entrevista, donde hablaremos más de tu producción de conocimiento en el espacio académico, vinculada a movimientos sociales, quisiera preguntarte: ¿hay alguna producción cultural, música o poesía— que te guste y quieras compartir?

Después de 30 años de estar en esta tierra, la pieza musical Bolochón representa para nosotras algo así como un himno. Bueno, no quiero usar la palabra “himno” porque las feministas me criticarían por la asociación entre himno y nacionalismo. Lo que quiero decir es que es una música que convoca a quienes vivimos una especie de conversión al llegar aquí. Estas tierras son rebeldes, dignas, bravas... y también un espacio de una espiritualidad otra que te embarga. Claro, hay gente que llega a esta ciudad y no pasa de ver el centro, la arquitectura colonial, comprar *suvernirs* y consumir lo exótico. Eso también se da.

Pero quienes hemos caminado con los pueblos originarios de esta tierra en resistencia, terminamos metidas en una dimensión espiritual que cuestiona nuestras creencias cristianas y occidentales modernas. A veces eso se vuelve pachamamismo o esencialismo, pero otras veces una oportunidad para conocernos mejor. Entonces, si hay que ponerle música a esto, tendría que ser la pieza musical llamada Bolochón *reloaded* parte del *bats'i* rock, del rock zinacanteco, del rock que recupera raíces tsotsiles, zinacantecas, chamulas y, en general, de pueblos mayas mesoamericanos y lo mezcla con la tradición rebelde del rock and roll occidental moderno. Me refiero al Bolochón que interpreta el grupo *Sak Tzevul* de Zinacantán, prisioneros en estas tierras de ese género musical. Ellos no recrearon solo la raíz tradicional por la tradición misma sino que le agregaron su propia rebeldía de juventud.

Con estos sonidos que nos regalas, vamos a pasar a la segunda parte de la entrevista.

“Ser antropóloga” y “feminista descalza”

En esta parte me gustaría que nos cuentes sobre tus recorridos y reflexiones acerca de cómo se produce el conocimiento. Y me gustaría preguntarte: desde tu punto de vista, ¿qué es para ti ser antropóloga?

Voy a empezar por eso: ser antropóloga. Para mí es una manera de estar en el mundo, una manera de habitar este planeta Tierra. Esa fue la conclusión de muchos años de trabajar en la disciplina. Cuando empecé a estudiar antropología en Yucatán, yo me inscribí a una disciplina: las ciencias sociales tienen “cajoncitos” y yo me metí al cajoncito de antropología porque sentía que esa disciplina, como ya dije, me permitía acercarme a la gente, estar con la gente, comulgar con la gente, ser gente.

Como en toda disciplina, aprendí cómo deben hacerse las cosas. Aprendí cómo hacer una etnografía, una monografía. En esos años había un debate grande —campesinistas vs. descampesinistas. Un

debate que era científico, transdisciplinar y también político: si los campesinos iban a desaparecer o volverse proletarios. Yo estaba en Mérida, lejos de la Ciudad de México, pero esos debates llegaban. Me formé en una antropología con un cruce fuerte con el marxismo: un marxismo antropologizado. En ese momento, para mí lo más importante era “ser una muy buena antropóloga”: saber corrientes teóricas, discutir autores, mostrarte docta, para eso te entrenan. Una disciplina funciona así.

Alguien diría: “*te metieron en cárceles disciplinarias*”, y sí pero no. Sí porque aprendes lo mejor que puedes, desarrollas habilidades. Aprendí a desarrollar el mirar disciplinado, o sea, la observación participante, la etnografía. Eso sirve para la vida: observar con cuidado alrededor y razonar, sirve, claro que sirve. Aprendí también a hacer genealogías, ellas pueden ser un instrumento de poder enorme: averiguar qué redes de relaciones de parentesco hay entre la gente y las generaciones puede ser muy útil. Los estudios de parentesco aprendidos rápidamente los articulé con lo político y el poder. Por ejemplo, estudié un caciquismo en una parte de El Bajío. Si lo veo a la distancia ese trabajo fue como hacer “espionaje” antropológico. Alguien podría pensar qué asco, qué horrible, pero no era tan sencillo, ese conocimiento develó una estructura de poder caciquil regional transgeneracional que luego se vio retada en 1988 a través del neocardenismo. De ahí salió mi primer libro, el único que he escrito sola: *Poder y Desarrollo Regional*, Zamora, El Colegio de Michoacán y CIESAS, 1993).²³

Desde la antropología y con lo que íbamos espejeándonos con el movimiento zapatista volteamos a ver mi/nuestra raíz: “*¿por qué soy morena?*”, “*¿por qué soy chaparrita?*”, “*¿por qué tengo el cuerpo de las mixtecas?*”, “*¿por qué mis parientes son mixtecas?*”, “*¿por qué yo “no soy” mixteca si estoy igualita a aquella?*”. Sin feminismo aún —yo no tenía conocimiento del feminismo en ese momento—, esas herramientas me sirvieron para hurgarme: “*¿quién soy?*”, “*¿de dónde vengo?*”, “*¿qué*

²³ <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15904511>

hago?”, “¿por qué lo hago?”. Eran tiempos de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (en 2005) que estimulaba estas preguntas, después supe que eso también era parte de lo que llamamos conocimiento situado feminista. Y eso reforzó el camino personal y colectivo que tomé y tomamos.

Yo digo que soy una “feminista descalza”, porque muchas ideas e inquietudes me vinieron no por haber sido militante política de joven. En los puertos, mi militancia era ir a trabajar a la fábrica de atún Calmex por decisión propia, en vez de quedarme en casa siendo una niña de clase media “bien portada”. Eso fue lo más revolucionario que yo podía hacer, pero eso no entraba en ningún esquema pre-hecho. Así que, con el correr del tiempo, la antropología que entró a mi vida como disciplina, terminó siendo un modo de vida rebelde y en resistencia permanente porque me di cuenta de que la disciplina tiene un gran potencial pero también una manera ingrata de limitarte. Me di cuenta no porque yo fuera “muy lista”, sino porque el levantamiento zapatista trastocó todo en la vida de muchas de nosotras.

Primero nos obligó a definir dónde te posicionas. Segundo, qué estás haciendo aquí, en la Selva Lacandona, trabajando con campesinos, sin haber sabido que estaban preparando una revuelta armada. Yo trabajaba en la zona de Las Cañadas, el corazón del movimiento zapatista, ¡y yo ni enterada de lo que se preparaba debajo de mis pies! Eso te obliga a preguntarte ¿de qué me sirve este trabajo?, ¿qué estoy haciendo aquí?, ¿cómo lo estoy haciendo? Fueron reflexiones ontoepistémicas y políticas que me ayudaron a caminar con prácticas descolonizadoras y despatriarcalizadoras. Reflexiones que me llegaron no a través de una teoría o una metodología sino con la impronta de la guerra del 94 y la política contrainsurgente que lanzó el Estado mexicano.

La no-neutralidad en tiempos de guerra de alta intensidad

Nos estabas hablando de la importancia de la producción de conocimiento articulada con una actividad política, y de tus recuerdos de 1994. No sé si quieras continuar.

Sí. Cuando tú preguntas por la producción de conocimiento, una de las premisas con las que fuimos formadas fue la objetividad y la neutralidad. Y poco a poco nos dimos cuenta —por lecturas y por impugnaciones de los movimientos y colectivos— de que esa objetividad, tal cual, no existía. Mientras no hubo guerra de baja intensidad o contrainsurgencia, podíamos seguir creyendo en la neutralidad y la objetividad: tomábamos distancia, pero también compromiso social con los movimientos que nos cobijaban en la selva Lacandona. Trabajábamos con organizaciones indígenas campesinas y escribíamos con su aval. En la región de Las Cañadas no podías entrar “así nomás”: había control territorial y capacidad autogestiva-organizativa a niveles comunitarios, regionales y macroregionales. No llegabas y decías “ya llegué”. Tenías que ser invitada por la organización y responder a necesidades concretas de las organizaciones y el movimiento para poder trabajar en las comunidades. Estoy hablando de antes de 1994.

En un contexto de guerra, de polarización y guerra de baja intensidad —que en realidad era de alta intensidad—, todo cambió. La vida cotidiana se alteró en todos los sentidos. Ahí la neutralidad no funcionaba mecánicamente: neutros no había. Estábamos en guerra; estabas a favor o en contra de los bandos enfrentados. Si te quedabas “en medio”, podrías ser afectada por la confrontación. Claro había la sociedad civil local y nacional quienes formamos los cinturones de paz en torno a la catedral de San Cristóbal de Las Casas. Pero en términos de las ciencias sociales podemos decir que la neutralidad fue lo primero que se fue al carajo. Luego la distancia: ya no había “objeto de estudio”. Todo se había vuelto patas para arriba. Y quien nos había permitido entrar, estaba en su propia lucha y movilización. Lo

que se dio fue una toma de posición política clara que afectaba todo, incluido lo académico.

En ese contexto se volvió evidente que muchas teorías de neutralidad servían para mantener el estatus quo o reproducir el poder. Quedarte anclada a la neutralidad, en guerra, suele significar servir al poder contrainsurgente. Ahí empezamos a dudar y a preguntarnos: ¿quién ha trabajado en contextos de guerra?, ¿qué teorías hablan de todo esto? Y empezamos a explorar caminos descolonizadores, a la par que comenzamos a trabajar con medios audiovisuales y organizaciones indígenas rurales y urbanas, como uno de esos caminos concretos y encarnados.

Los medios audiovisuales propios en resistencia quebraban el monopolio del saber-poder de la palabra escrita y del libro. Saber-poder al que Ángel Rama llama la Ciudad Letrada. En contexto de guerra era estratégico poder impulsarlos para denunciar, impugnar, contra-atacar al enemigo en una guerra de posiciones; que era lo que estaba sucediendo en Chiapas en ese momento. Puedo decir que la descolonización, para mí/nosotras, no empezó por leer a autores académicos, lo primero que nos llegó fueron los efectos cotidianos de la contrainsurgencia, de la guerra de baja intensidad, de la guerra en el cuerpo de las compañeras indígenas. Fue como un cohete explotándonos en la cola, despertándonos de una zona de confort sí comprometida pero que no era ya suficiente para los nuevos tiempos en los que vivíamos.

Podríamos decir que lo que teníamos antes de 1994 era un compromiso social con las comunidades que nos invitaron a trabajar con ellas, pero después del 1994 se nos hizo necesario un activismo político al que llamo ahora: anti, alter, anti, des, pluri. Entonces comenzamos a conocer teorías descolonizadoras, feminismos descoloniales y comunitarios, análisis del sistema-mundo y nos fuimos involucrando en luchas ontoepistémicas, teóricas políticas y éticas, como suelo decir. Imagínense ese despertar y ese furor, en un momento yo era parte de nueve colectivos antisistémicos al mismo tiempo. No sé cómo lo hacía.

Muchos de los (des)aprendizajes colectivos que tuvimos entonces los dimos participando activamente en nuestra alma mater, el CIDECI Las Casas / Uniterra Chiapas, un espacio alternativo, antisistémico, anticapitalista, prozapatista donde teníamos una convivencia que lo mismo implicaba leer autores y autoras para debatirlos críticamente que compartir nuestros trabajos activistas que, en lo concreto, hacíamos en nuestros colectivos parte de la Otra Campaña (2005-2012).

Cuerpo y espacios de las mujeres: aprendizaje de la escucha

Ya tenemos que ir cerrando esta entrevista. Has hablado de muchas herramientas para investigar y producir conocimiento desde espacios no legitimados. Antes de cerrar, te haré dos preguntas. La primera: ¿puedes contarnos alguna experiencia concreta en la que hayas sido más consciente de tu cuerpo, donde tu cuerpo se haya visto expuesto? Si puedes, describe sensaciones y emociones: incomodidad, placer, lo que te haga sentir cómoda.

Sí. Cuando llegué a Las Cañadas en 1987, una de las cosas que más me impactó fue la participación de las mujeres en espacios políticos. Yo, siendo de afuera, pero permitida de vivir adentro con ellos, sentía la comunidad como mi casa. Y durante años fueron una gran familia que nos recibió y acogió. Yo movía mi cuerpo por toda la comunidad: iba y venía porque me sentía bien recibida. El trabajo que hacíamos —de memoria colectiva histórica— incluía recopilar la fiesta del santo patrono y las historias de colonización comunitarias.

Mi cuerpo iba y venía, y yo no me daba cuenta de que había reglas sobre cómo las mujeres participaban en reuniones políticas hasta que reparé en que había un orden: las mujeres jóvenes se sentaban en las asambleas al frente, luego venían las mujeres maduras, y hasta atrás se sentaban las mayores. El espacio estaba preorganizado en cuanto el género y la edad. Se sabía por todes dónde iban las mujeres

y dónde iban a sentarse los hombres. Esa organización tenía que ver con edad, prestigio, sexo-género. Por ejemplo, las mayores hablaban, las jóvenes escuchaban para aprender. Cuando me di cuenta de todo ese orden comunitario, me senté en la línea de en medio y me quedé callada. Yo entendía entonces algo de tseltal, pero no podía “devolver la palabra”, como dicen. Entonces no hablaba.

Al principio pensé: “*qué jerárquico, qué estructurado... ¿por qué solo hablan las mayores?*”. Me empecé a revelar internamente contra esa dinámica. Y luego me pregunté: “*¿qué tanto estoy poniendo atención a las dinámicas propias?*”. Yo no tenía, en ese momento, lentes feministas pero sí tenía mis propias ideas (pre-juicios) sobre “la libertad del cuerpo de las mujeres”. Y lo que veía me parecía algo constreñido. Yo ya estaba alucinando interpretaciones desde mis categorías de mujer de fuera.

Cuando me di cuenta de que estaba cayendo en eso, me dije: “*a ver, no voy a pre-juzgar, mejor trato de entender desde la mirada de adentro*”. Y así fue, en las noches, yo tenía una hamaca en otra parte de la casa campesina, y escuchaba toda la noche hablar al hombre y la mujer que estaban en la misma hamaca, los padres de la familia, como los viejos. La mujer mayor le decía al hombre sus puntos de vista. Luego, en las reuniones, muchas mujeres se quedaban calladas, pero el hombre ya había construido un consenso con su mujer sobre lo que iba a decir por la familia.

Me di también cuenta de que las mujeres comían después de los hombres; al final, la mujer hablaba en tseltal con las hijas, y lo que después le decía al marido tenía que ver con lo hablado entre ellas. Entonces, escuchando con cuidado, entendí varias cosas: primero, que ubicarme en la línea de en medio era importante para no interferir con mi cuerpecito por todos lados. Segundo, que había estancias y mecanismos diversos donde los cuerpos de las mujeres se movían para tener un lugar, más allá del orden preestablecido de la asamblea. Tercero: aprendí a tener más respeto y a ser más sensible para entender las formas en que las mujeres ocupaban el espacio colectivo.

Cuarto: a tener cuidado al hablar de otras personas imponiéndoles categorías e interpretaciones mías desde el ojo panóptico de fuera.

Así fui regulando mi propia intervención para integrarme de forma más armónica a la comunidad y, sin teorías feministas todavía, comprendí la importancia de las cuerpos de las mujeres, la de ellas y la mía.

Preocupaciones actuales y deseo de futuro

Muchas gracias por compartir estas experiencias. Para cerrar: ¿cuáles son tus preocupaciones actuales?

Las ciencias sociales, los y las científicas, los y las académicas, los y las activistas, incluso quienes “no están politizados”, ya casi no pueden estar al margen y no lo están. Abismos económicos, cada vez menos ricos más ricos y más empobrecidos, desplazamientos forzados, narcotráfico ocupando territorios, feminicidios, femicidios, asesinatos, juvenicidios, ocupación de espacios de rebeldía, desempleo, falta de expectativas juveniles, gente madura al límite de los nervios, violencia, locura, guerra. Estamos como país y como humanidad en una situación muy muy crítica.

Parece que tenemos conciencia del grado de descomposición del Estado-nación, pero también hay una parálisis colectiva: no encontramos el lugar desde donde empujar transformaciones de fondo. Eso es dramático. Quienes tenemos conciencia hacemos algo, pero sigue siendo muy limitado. Hay discursos que llaman a la mesura y la cordura como si todos tuviéramos la misma responsabilidad. Sí, todas y todos tenemos responsabilidades, pero la primera y fundamental es de los Estado-nación y de los gobiernos. A esos Estado muchos ciudadanos le dieron el voto; somos ciudadanos “al amparo” de un Estado que dice tener el uso legítimo de la violencia.

Nos toca recordarle a esos Estado y a los gobiernos que la responsabilidad primera de ellos es procurar el bienestar de sus ciudadanos y ciudadanas, escuchar, dialogar, no usar fuerza represiva, no

criminalizar movimientos, lograr implementar modelos económicos justos que den dignidad y respeten la vida de los humanos, mas que humanos y planeta Tierra. Claro que nosotras, la gente, la sociedad civil, debemos también asumir nuestro deber y — como dicen los y las zapatistas — organizarnos mejor para construir los mundos otros posibles aquí y ahora.

En el mundo cada vez surgen más y más iniciativas para crear alternativas de todo tipo,²⁴ muchos analistas se preguntan si ello es suficiente; algunos hablan de la Nueva Era, otros enfatizan el Colapso, los movimientos de base territorial muestran La Tormenta y el Terricidio en el que vivimos y nos preguntan, como las, los y loas zapatistas, ¿Y tú qué?

Estamos, sin duda, en una transición civilizatoria planetaria acelerada, vertiginosa e incierta. Nuestro actuar en este momento cuenta e importa. Cabe preguntarnos ¿estamos a la altura de lo que se necesita? ¿Los gobierno lo están? ¿Qué con las corporaciones del necrocapitalismo que crece en el mundo? ¿Con el avance de las derechas del mundo? No es fácil la respuesta y menos tener respuestas encarnadas y situadas que abonen para lo que se necesita para transformar de raíz el sistema mundial actual.

¿Y qué te gustaría que pasara mañana?

Me gustaría que mañana la sociedad mexicana pudiera moverse de este conservadurismo que nos caracteriza, que el crimen organizado y la corrupción y el clientelismo no se sostuvieran sobre el pueblo de México.

Hay causas sistémicas y estructurales que llevan a que la gente se involucre en el narcotráfico, pero no podemos negar que el narcotráfico también se levanta desde el pueblo que lo sostiene, que consume, que se inserta a los mecanismos corporativos transnacionales del

²⁴ https://globaltapestryofalternatives.org/_media/publications:es:pluriverso_un_diccionario_del_postdesarrollo.pdf

crimen. Y todo eso es parte del capitalismo global neoliberal patriarcal. Me gustaría ver un pueblo mexicano con capacidad autogestiva para buscar alternativas; que se movilice en las calles y también en la construcción de micro políticas y autonomías.

Un pueblo que no vote por gobiernos populistas de derecha o de izquierda. Un pueblo que no se venda a cualquier partido por una cubeta, un pollo o una lámina. Eso no va a venir de Televisa, ni de TV Azteca, ni del gobierno, ni del Estado. ¿De quién va a venir? De arriba no vendrá. Nos toca seguirlo construyendo con prácticas colectivas y autonómicas alter, anti, des, pluri.

Por todo lo que ya les conté es obvio que yo creo mucho en la micro política, en el desde adentro, desde la gente auto-reflexiva y auto-crítica; creo que desde ahí vienen las posibilidades de transformaciones radicales. Entiendo radical como ir a la raíz de los problemas que nos están acabando. Por ello hago eco con feminismos comunitarios de base territorial, con movimientos indígenas y afrodescendientes de base territorial, con zapatismos, anarquismos; o sea, lo que llamamos la otra política. No como slogan vacío sino como acción colectiva encarnada y situada. Mucha gente en el mundo estamos trabajando ya contra los sistemas de muerte que ocupan el mundo de mil formas, pero como dicen las, los, loas zapatistas: falta lo que falta.

Cierre

Muchas gracias, Xochitl. Con este mensaje, quiero agradecerte por dedicarme tu tiempo y por tu disponibilidad. Espero seguir teniendo más diálogos, discusiones y compartir experiencias contigo.

Muchas felicidades Marisa por la decisión y la convicción de hacer estas entrevistas a pesar de los pocos recursos institucionales, porque no creo que den muchos. Gracias por seguir trabajando y creyendo en lo que haces y por cómo lo haces. Eso es muchísimo, al menos lo es para tus interlocutoras y los futuros lectores y lectoras. De alguna manera esto es como escribió el poeta Machado y cantó Serrat: hacer camino al andar...

Muchas gracias.

Ilustración 20. Aída Hernández en la Universidad de Harvard, Cambridge Massachusetts



Rosalva Aída Hernández Castillo

Nota: Archivo personal de Aída Hernández.

Rosalva Aída Hernández Castillo: descolonizar la antropología feminista

Introducción

Esta entrevista se basa en una conversación con la antropóloga mexicana Rosalva Aída Hernández Castillo, profesora e investigadora titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en la Ciudad de México. Su trayectoria resulta fundamental para comprender la renovación crítica de la antropología mexicana desde perspectivas feministas, jurídicas y decoloniales.

Durante más de treinta años, Hernández Castillo ha desarrollado investigación etnográfica en comunidades indígenas de Chiapas, Sinaloa, Guerrero y Morelos, trabajando con refugiados guatemaltecos y campesinos e indígenas organizados. Su labor combina la reflexión teórica con el compromiso político y el acompañamiento a movimientos sociales, especialmente a organizaciones de mujeres indígenas de los Altos de Chiapas, del Soconusco y de la región fronteriza con Guatemala. En los últimos 17 años ha realizado trabajo de investigación activista en espacios carcelarios, siendo una de las fundadoras de la Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, la primera editorial penitenciaria en México, en donde las mujeres en reclusión escriben, editan y publican sus propios libros (<https://hermanasenlasombra.org/>)

Su trabajo de investigación colaborativa ha reivindicado el derecho a la autorepresentación acompañando los procesos de

escritura de mujeres en distintos espacios sociales. A partir de la crisis de desapariciones ha acompañado por más de una década las búsquedas forenses familiares de personas desaparecidas, desde la antropología jurídica feminista y mediante la elaboración de peritajes antropológicos.

Aída Hernández Castillo es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford. Su obra constituye una referencia fundamental en la antropología crítica latinoamericana y abarca una amplia producción bibliográfica que ha contribuido significativamente a los debates sobre género, etnicidad y justicia social.

Su producción académica es amplia y diversa, marcada por un diálogo constante entre la investigación etnográfica y las luchas por la justicia social. Entre sus obras más destacadas se encuentran: *Exhumar la esperanza. Una etnografía feminista en el país de las fosas* (2025); *Multiple InJustices. Indigenous Women, Law and Political Struggle* (2018); *Sur Profundo* (2016); *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (2008); *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (2008, en coedición con Liliana Suárez Navas), y *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (2001), entre muchas otras publicaciones. Galardonada con el Premio Fray Bernardino de Sahagún y el Premio Oxfam-Martín Diskin a la investigación activista.

En esta entrevista, Rosalva Aída Hernández Castillo reflexiona sobre la historia de la antropología política en México, los procesos de violencia y guerra que han marcado al país, y las formas en que las mujeres, como sujetas y productoras de conocimiento, han transformado los modos de hacer etnografía. Sus palabras revelan la potencia de una antropología comprometida con la memoria, el territorio y la resistencia.

Rosalva Aída Hernández Castillo, quien tuvo una formación temprana como feminista en Chiapas como parte del Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas y como voluntaria en su Centro de Apoyo a Mujeres y Menores a principios de los noventa, se reconoce como

antropóloga feminista. En este capítulo, Rosalva Aída Hernández expone sus nociones sobre *investigación social* como una “*herramienta para el activismo y para la lucha por la justicia social en un sentido más amplio*”. La entrevista recupera los aportes de esta antropóloga, cuyo trabajo ha ido más allá del espacio académico dominante, creando diversos materiales para difundir y dar a conocer el pensamiento crítico y las luchas de los movimientos sociales.

Así también, Hernández Castillo plantea, a través de sus propias experiencias, la historia de los movimientos de mujeres en Chiapas o del Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas, quienes lucharon en contra de la violencia sexual a distintas activistas en los años ochenta por parte de la policía judicial y grupos de seguridad. También narra algunas de sus vivencias como antropóloga social al enfrentarse a sucesos horroríficos como la masacre de Acteal.

En la conversación Rosalva Aída explica cómo algunos conceptos de la antropología pueden ayudarnos a entender los conflictos y las pugnas en las comunidades de una manera crítica. Así Hernández Castillo ofrece una revisión de la antropología de la violencia y de la antropología de la guerra para analizar las estrategias de tortura utilizadas en casos como el de Acteal. La entrevista aborda sus críticas al feminismo liberal urbano, reflexiones para entender la descolonización del feminismo, críticas al aparato de justicia por reproducir violencias patriarcales, análisis sobre cómo escribir sobre la violencia y el dolor humano desde la academia sin trivializarlo.

La entrevista presentada a continuación se realizó en la ciudad de Madrid el 21 de octubre de 2013 y fue originalmente concebida como un ejercicio de difusión y reflexión pública en torno a la memoria de la antropología feminista en México a través del Programa de Radio Contratiempo que se transmitía en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. En ella, Hernández Castillo comparte su experiencia intelectual y vital, los cruces entre su práctica académica y su militancia, y algunas canciones que forman parte de su memoria afectiva y política. Su voz nos invita a pensar la antropología no solo como disciplina académica, sino como un espacio de diálogo, denuncia y esperanza.

En esta conversación con Aída Hernández Castillo, abordamos la historia oral de un pueblo dividido por la frontera, y cómo esas fronteras políticas se imponen como una herida abierta en la vida de muchas comunidades. A través de su mirada antropológica, Hernández reflexiona sobre las memorias, los desplazamientos y las fracturas que dejan las líneas impuestas sobre los territorios y los cuerpos.

Durante la entrevista, comparte también sus reflexiones en torno a la violencia estructural y a lo que denomina la “guerra contra las mujeres” en México. Explica cómo su práctica antropológica se ha construido combinando el análisis de las experiencias vividas con una lectura crítica de las relaciones de poder. Su trabajo constituye, así, una profunda reflexión ética sobre la relevancia de las emociones en los estudios sobre la violencia y la guerra, reconociendo en ellas no solo una dimensión afectiva, sino también epistemológica y política.

Hernández Castillo desarrolla además su propuesta de descolonizar el feminismo, entendida como la búsqueda de otras formas de emancipación más allá de los universalismos occidentales, y de modos alternativos de concebir la justicia y los derechos desde contextos culturales diversos. Finalmente, conversamos sobre su obra *Bajo la sombra del guamúchil* (2010), un trabajo de historia oral que recupera las voces de mujeres indígenas y mestizas, tejidas en narrativas que revelan resistencias, afectos y memorias encarnadas.

Trayectorias, fronteras y primeros cruces entre periodismo y antropología

Aída, quisiera comenzar esta conversación reconstruyendo el pasado reciente de la antropología mexicana a partir de tu propia trayectoria de vida. En su libro “Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio”, el antropólogo chiapaneco Andrés Fábregas Puig (2015) menciona cómo, en los años ochenta, te incorporaste al Programa de la Frontera Sur y participaste en uno de los primeros

análisis antropológicos sobre la situación religiosa en el sur y sureste de México. ¿Es en ese contexto que iniciaste tus investigaciones con comunidades de los pueblos originarios en la frontera con Guatemala y publicaste “La otra frontera” (Hernández, 2001)? ¿Qué significó para ti la escritura de ese libro?

Quisiera remontarme a mis inicios. Me formé como periodista en una agencia alternativa de prensa denominada *Info Prensa*, Agencia Centroamericana de Prensa. A los 17 años, llegué de la ciudad de Ensenada, en el norte de México, en la frontera con Estados Unidos, a estudiar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Eran los años ochenta. Yo soy de generación 82-86. Me encontré con una antropología marcada por el exilio centroamericano y latinoamericano. A los 17 años entré a la Escuela de Antropología donde descubrí la violencia tan fuerte que se estaba viviendo en Centroamérica con la guerra que ahora llamamos genocidio. Ahí decidí hacer una primera investigación sobre el impacto de la violencia en la población maya en Guatemala.

Para eso llegué a la agencia de prensa a hacer una investigación de archivo. Ahí terminé quedándome a trabajar durante cuatro años. A través de esta agenciam llegué por primera vez a Chiapas a hacer un reportaje sobre los campamentos de refugiados guatemaltecos. Entonces desde mis inicios mi inquietud académica fue hacer un puente entre la academia y un público amplio, para que nuestro trabajo de investigación no se quede únicamente en las bibliotecas, ni sirva para alimentar debates teóricos entre cinco gentes, sino que alimente el pensamiento crítico y las luchas de los movimientos sociales. Siempre he intentado que cada trabajo académico publicado tenga un equivalente de difusión amplia, ya sea un documental o una página web. He estado escribiendo para el periódico *La Jornada* durante mucho tiempo.

La otra frontera: historia oral, gráfica y crítica editorial

Cuando llegué a la frontera Sur, a ese proyecto con Andrés Fábregas que mencionaste, yo ya tenía tres o cuatro años trabajando en *Enfoprensa*, haciendo periodismo de investigación. “La otra frontera” (2001) es producto de una etapa posterior, de mi primer trabajo que tiene que ver con los refugiados guatemaltecos. Fue un librito (digo librito porque pertenecía a una serie de cuadernos de investigación) que se llamaba “Religión y Sociedad”. Eran avances de investigación y este libro es muy interesante porque hicimos una historia oral de un pueblo chuj que fue dividido por la frontera. Un amigo mío, que era arqueólogo y pintor guatemalteco, Mario Tejada Bouscayrol hizo los dibujos de este librito. Es un librito gráfico y en la parte de atrás está el libro académico. Me río un poco porque creo que es un caso único, dado que parece un cómic, lo que ahora llamaríamos una “novela gráfica”. Así estaba el análisis del impacto religioso, y después la historia oral de la comunidad ilustrada por Mario, con unos dibujos preciosos que solo en la época de Andrés Fábregas se han podido publicar. Ahora en CIESAS, me mandarían con mi librito de dibujitos a otro lado, como he tenido que hacer algunas veces. Generalmente mis trabajos de divulgación los publico por otros medios porque ha habido una cerrazón en la industria editorial, que solo quiere publicar cosas académicas.

Fronteras vividas, parentescos y violencia estructural

En esa primera etapa es que me encontré con que, a diferencia de lo que uno imaginaba con campamentos de refugiados como comunidades aisladas, estas eran comunidades pobres de mexicanos, campesinos mexicanos, que recibían dentro de sus tierras a los refugiados guatemaltecos. Al empezar a trabajar con ellos, me di cuenta de que en muchos casos habían vínculos familiares. En uno de los

casos, el hijo de uno de los ancianos que entrevisté era comisariado ejidal, y su propio hijo fungía como representante de los refugiados. Esto se debía a que el señor mayor había tenido un hijo con una mujer guatemalteca al otro lado de la frontera que estaba cruzando una calle, y otro, con una mujer mexicana. A partir de ello, me interesé en realizar mi tesis doctoral sobre un pueblo maya dividido por la frontera: el pueblo Mam, y en analizar la violencia que implican las fronteras, esas líneas políticas que se imponen como una herida abierta en la vida de muchas comunidades.

Violencia, guerra y ética de la investigación antropológica

En uno de tus tantos artículos titulado “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? las mujeres frente a la violencia política en Chiapas” (Hernández, 2002) te preguntas justamente cómo analizar la violencia. Cuéntanos, ¿qué tan difícil resultó para ti escribir este artículo en donde hablas sobre la antropología de la violencia y de la guerra?

Lamentablemente el tema de la violencia en el contexto de frontera y, ahora, en el contexto mexicano es un tema que yo no elegí por una curiosidad teórica. La realidad mexicana me ha llevado a él. Trato de salir de ahí porque emocionalmente es muy difícil de trabajar, pero la realidad me regresa a él. Ese artículo lo escribí a principios de los noventa, a partir del impacto de la guerra de baja intensidad en contra del zapatismo y, de manera más específica, de la masacre de Acteal, que fue un evento que me tocó personalmente de una manera muy fuerte porque yo trabajaba como voluntaria en un Centro de Apoyo a Mujeres y Menores. Esta preocupación por hacer de la investigación una herramienta para el activismo y para la lucha por la justicia social en un sentido más amplio, me hizo vincularme en 1988 a un movimiento de mujeres en Chiapas que empezó a partir de una serie de violaciones sexuales que se fueron dando por la presencia de la policía judicial en las zonas de frontera y una militarización, que tenía mucho que ver también con la presencia de los refugiados.

Había la idea de la teoría del dominó de que se podrían contaminar las ideas subversivas. Estamos hablando de los ochenta todavía, mucho antes del movimiento zapatista. Con la presencia de policía judicial y de otras fuerzas de seguridad en estas regiones se empezaron a dar casos de violación sexual contra activistas. Ese movimiento de mujeres surgió contra la violencia en sentido amplio, denunciando la violencia del Estado. Terminamos creando un centro de derechos de las mujeres que, en aquel entonces, se llamaba el “CAMI” (Centro de Apoyo a Mujeres y Menores), vinculado al Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas. Ahí teníamos un área de salud, donde trabajábamos con parteras y algunas de las mujeres de Acteal de San Pedro Chenalhó, eran amigas nuestras que habían estado trabajando en el área de parteras. Una de ellas, asesinada en la masacre de Acteal, tenía un vínculo directo con nuestro centro. Fue un evento muy fuerte. Entre otras cosas, a nivel personal, yo estaba embarazada del único hijo que tengo y en la masacre de Acteal hubo mutilaciones corporales contra mujeres embarazadas. Esta masacre tuvo que ver con un proceso de paramilitarización que se ha dado en Chiapas y que continúa, en el que se han armado grupos civiles, han tenido entrenamiento del ejército y se han tratado de presentar los conflictos como pugnas intracomunitarias. Es muy parecido a lo que ha pasado en la región triqui en Oaxaca. Cuando pasó la masacre de Acteal, la prensa oficialista vinculada al gobierno mexicano trató de presentarla como una pugna intracomunitaria, pero fue una masacre, donde se utilizó mucha violencia hacia los cuerpos de las mujeres. En ese entonces, ya me definía como feminista y había empezado a reflexionar sobre el uso de los cuerpos de las mujeres dentro del proyecto colonial y en la construcción de los proyectos nacionales.

Las mutilaciones corporales nos movieron mucho. Llegó gente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos (oficina creada para observar los derechos humanos, pero con presupuesto gubernamental), a pedirme que yo hiciera una especie de peritaje cultural para explicar las mutilaciones corporales dentro de las prácticas rituales de los tsotsiles de Chenalhó. La pregunta tenía implícita la respuesta

que ellos querían, era representar esto una vez más, como los pueblos indígenas como primitivos que se matan entre ellos y tienen rituales de muerte. Por supuesto, le dije que no me interesaba hacer ese peritaje sobre todo con esa pregunta como fundamento. En este artículo lo que planteo es que sí hay alguna explicación cultural para el uso de esa violencia tiene que ver con una cultura de guerra globalizada a través de la industria armamentista.

Lo que pasó en Acteal tenía más semejanza con los cuadros escritos por Ricardo Falla (1992) en su libro “Masacres de la selva” que con ninguna práctica religiosa, ni cultural de los tsotsiles. Previo a esa etapa de guerra de baja intensidad, sí había violencia hacia las mujeres, pero nunca con ese nivel, ni con la utilización de armas de alto poder, como se dio en Acteal con uniformes y botas militares. Más bien, me pongo a dialogar con la antropología de la guerra, de Carolyn Nordstrom (1994), quien habla de la manera tan rápida que circulan las prácticas de tortura en la industria de muerte global. Por ejemplo, cuando una nueva práctica de tortura se desarrolla en África, la vas a encontrar en Asia o en América a las pocas semanas, una circulación terrible de una cultura de violencia.

La otra reflexión que hago en dicho artículo es a nivel ético y político: cómo escribir sobre la violencia y el dolor humano desde la academia sin trivializarlo, cómo tratar de encontrar las explicaciones estructurales y geopolíticas, sin negar la dimensión del dolor que estas prácticas tienen para las mujeres. Es un artículo en el que intercalo una parte de historia oral muy amplia y de testimonios de los sobrevivientes de Acteal con una reflexión ética sobre la importancia de las emociones en la descripción de los estudios de violencia. No podemos desde una visión positivista quedarnos en la geopolítica, pero tampoco podemos quedarnos en un nivel experiencial del mero testimonio. La necesidad es combinar el análisis del poder con un análisis de las emociones. El reto que esto implica para la antropología y para las ciencias sociales a un nivel más amplio.

Descolonizar el feminismo desde la práctica

Otro de tus trabajos publicado con la antropóloga Liliana Suárez Navaz es “Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes” (Hernández y Suárez-Návaz, 2008). ¿Cómo entiende Aída Hernández la descolonización del feminismo?

Desde las últimas dos décadas, esto ha sido una de mis grandes inquietudes teóricas y políticas. Yo me formé como feminista por la puerta de atrás, no a través de la teoría, sino a través de una realidad que me cayó encima: una serie de violaciones sexuales de los ochenta. Yo vengo de una tradición antropológica muy marcada por la antropología crítica mexicana, el marxismo y por las guerras de liberación nacional en Centroamérica. Entre los diecinueve, veinte y veintiún años, cuando estaba estudiando antropología y trabajando en *Enfoprensa*, había todo un discurso de izquierda que consideraba que el feminismo dividía al pueblo (muy parecido a ese examen de grado que veíamos de cómo se está dando el debate en Bolivia). Para mí las feministas eran señoras de clase media que estaban únicamente preocupadas por la legalización del aborto porque me había construido un estereotipo de lo que eran las feministas y no quería vincularme con eso.

Cuando estaba viviendo en Chiapas y trabajando en los campamentos de refugiados, una de mis compañeras de casa, que era educadora popular, fue secuestrada y violada por policías judiciales. Ella decidió poner la denuncia y yo la acompañé. Vivíamos juntas, es una amiga muy cercana; y al llegar a poner la denuncia nos encontramos con una de las caras más oscuras de la violencia patriarcal que es el aparato de justicia. Lo primero que dijeron fue: “¿eras virgen o no eras virgen?”. Y si no eras virgen decían: “entonces para qué tanto escándalo”; y luego un médico legista terrible que la tenía que revisar; hacer la revisión ginecológica.

En ese momento nos enteramos que no era un caso aislado, que se habían producido varias violaciones. Yo fui a poner un *spot* en la

radio (a propósito de la fuerza de la radio), que decía: *“si has sufrido alguna experiencia de violencia, no has encontrado justicia y te preocupa buscar alternativas colectivas, te citamos en un café”*. Llegaron setenta mujeres al café. Tuvimos que buscar a dónde irnos; mujeres indígenas que habían sido violadas por los caciques de su pueblo en expulsiones de comunidades, mujeres de ONG que habían sido violadas por fuerzas de seguridad, mujeres tradicionales como las llaman en Chiapas: coletas, mujeres ladinas, no indígenas, que habían sufrido violaciones al interior de la familia, entre otras. Decíamos que habíamos destapado la cloaca de la violencia hacia las mujeres.

Entonces éste fue el inicio de un movimiento de mujeres muy amplio que en un momento fue interclasista e intercultural. Ahí fundamos el Centro de Derechos Humanos de las Mujeres, el Centro de Apoyo a Mujeres y Menores, el “CAMI”. Lo que pasaba era que no éramos feministas, éramos mujeres preocupadas por la violencia y cuando empezamos a buscar estrategias, las que habían desarrollado más estrategias de trabajo contra la violencia eran feministas del Distrito Federal y del estado de Colima en México, formas de trabajo muy pensadas en México, muy pensadas desde contextos urbanos, no indígenas. El centro comenzó a trabajar con toda esta metodología de fortalecimiento del autoestima, una visión muy individualista de los derechos de las mujeres.

Yo como antropóloga no formada en una tradición feminista, por la pura intuición me daba cuenta de que teníamos que considerar el contexto cultural del que venían las usuarias, muchas eran mujeres indígenas. De ahí surgieron algunas de mis primeras críticas a este feminismo urbano que abreva de una tradición liberal en la que el individuo y los derechos de las mujeres están centrados en los derechos individuales. Mi búsqueda de otras formas de feminismo, y mi cuestionamiento al feminismo liberal viene de una práctica muy concreta.

Dos experiencias me llevaron a buscar otras alternativas. En una de ellas, observé que al centro de apoyo acudían principalmente mujeres indígenas provenientes de una zona maya marcada por un

cinturón de miseria, habitada por poblaciones migrantes tsotsiles y tseltales, dos de los pueblos mayas más importantes de la región. La psicóloga del centro, una joven con mucha disposición y buena voluntad, no hablaba ni tsotsil ni tseltal. Su intervención partía, como suele plantearse desde ciertos enfoques feministas, de la idea de que la lucha contra la violencia debía comenzar por elevar el autoestima de las mujeres y por fortalecerlas individualmente para romper el círculo de la violencia. Pero ni siquiera se cuestionaba cuál es la concepción de autoestima de una mujer indígena, ni se podía explorar porque no se hablaba el idioma de estas mujeres, ni se sabía cuál era la importancia de sus redes comunitarias.

El segundo ejemplo es que llevábamos el caso ante el Ministerio Público y luchábamos por aumentar la penalización de la violencia doméstica. Ese era nuestro objetivo como ONG. Pero sucedía que muchas de las mujeres que acudían al Centro lo hacían pasando por encima de sus propias autoridades comunitarias. Cuando llegábamos a ganar un caso ante el Ministerio Público, al regresar a sus comunidades ellas eran con frecuencia estigmatizadas por haber desafiado la justicia comunitaria. Entonces, mi interrogante ante el equipo legal de mi organización era: ¿por qué no exploramos quiénes son nuestros aliados en la comunidad? ¿Por qué no vemos cómo funciona la justicia comunitaria para ver de qué sirve una mayor penalización, si al final ellas se enfrentan ante una justicia comunitaria que no está regida por las leyes del Estado? A lo mejor lo que teníamos que hacer era pensar cómo incidir en la justicia comunitaria.

Las abogadas feministas me decían que estaba loca, que si apenas podían con el ministerio público, no se iban a ir a pelear con el viejito de la comunidad. Entonces surgió el primer proyecto de investigación colaborativo. Cuando todo esto sucedía, yo seguía trabajando el tema de la frontera y en mis horas libres, que eran muy pocas, me involucraba con el trabajo del centro de apoyo como voluntaria, acompañando casos de denuncias, así como los talleres de educación popular. Yo observaba en el centro de apoyo una perspectiva totalmente urbana, liberal y etnocentrista. Me sentía muy

incómoda. Había todavía una visión de que nosotras las feministas urbanas íbamos a salvar a las mujeres indígenas de la violencia patriarcal de sus culturas.

Llegó un momento en el que dije que eso no era lo que yo quería hacer, no es la manera en que yo quería comprometerme en esta lucha. Cuento siempre que yo era “la abogada del diablo” porque en ese momento la antropología mexicana estaba muy impactada por el trabajo de un antropólogo que se llama Guillermo Bonfil Batalla (1987) y su obra clásica *México Profundo*, en la que critica el racismo no reconocido de la sociedad mexicana, y reivindica las culturas indígenas como otras alternativas ante un proyecto de modernidad eurocentrista. Pero en esa visión de reivindicar lo indígena, no era políticamente correcto hablar de violencia en las comunidades y de los conflictos internos. Parecía que había que presentar una cultura ecológica, armónica y consensual.

Entonces, cuando en el ámbito antropológico oía estos discursos, y después llegaba al centro con las mujeres golpeadas, violadas por el cacique indígena, mutiladas de un machetazo por el suegro o por el marido, no tenía nada que ver con ese *México Profundo* que reivindicaban los antropólogos. Cuando llegaba al CIESAS les decía: “*pero ¿qué pasa con las relaciones de poder al interior de la comunidades? Ellos me decían: “es que eres una feminista aculturada que no entiende a las culturas indígenas”*”. Pero también me pasaba al revés: cuando en el centro de apoyo de las mujeres les decía “*muchachas no podemos partir de un discurso universalista de derechos sin entender el contexto cultural de estas mujeres*”. Me decían: “*es que eres una antropóloga relativista*”; entonces no quedaba bien ni con dios ni con el diablo.

Por el clima cultural de la academia, en ese momento era muy difícil hablar de poder con la gente que reivindicaba las culturas indígenas como alternativas frente a la modernidad, y hablar de cultura con un feminismo marcado por una herencia liberal. Fue así, con prácticas concretas, no con una inquietud epistemológica, que empecé a buscar otros feminismos, otras maneras de entender la emancipación de las mujeres. Para esto propuse en el centro de derechos,

en el CAMI, que pudiéramos hacer una investigación coparticipativa, que me permitiera usar mi tiempo de investigación para que ellos ganaran una persona de tiempo completo pagada por el centro de investigación a nivel práctico. Hacer un diálogo entre las abogadas de nuestro centro, que era un equipo legal que habían estado jugando el papel de intermediadoras, y un grupo de mujeres indígenas que habían llegado al centro. Las ubiqué en tres tipos: unas eran las maestras bilingües de las comunidades a las que las mujeres se acercaban cuando tenían problemas; las parteras, ya que la violencia se incrementa durante el embarazo, y estas al ver a las mujeres embarazadas golpeadas, las traían al centro a buscar ayuda médica, pero también apoyo legal, y las terceras eran mujeres de cooperativas artesanales que ya tenían un proceso organizativo.

Entonces le propuse al centro que con este grupo de mujeres que de por sí ya jugaban un papel de defensoras populares pudiéramos hacer un intercambio de conocimientos, que ellas le explicaran al equipo legal cómo funcionaba la justicia comunitaria y las abogadas les explicaran a ellas cómo poner una denuncia ante el ministerio público si querían hacerlo. También porque estábamos sobrepasadas corriendo al ministerio público y se estaba convirtiendo en un proyecto asistencialista en vez de un proyecto de transformación social. Ese fue un proyecto de tres años con muchos retos.

En resumen, yo era externa a ambos mundos, al de las abogadas y al de la justicia comunitaria, pero también la idea de que las parteras, las artesanas y las maestras sabían cómo funcionaba la justicia comunitaria era una presuposición mía. Es como presuponer que si tú te tienes que enfrentar a la justicia del Estado, sabes cómo funciona el Ministerio Público, pero en realidad la mayoría no lo sabemos. Entonces implicó que ellas investigaran las soluciones comunitarias ante la conflictividad social y en específico ante la violencia de género. Aprendimos muchas cosas. Este trabajo lo publiqué en un capítulo titulado “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia” (Hernández, 2004), en el libro “Violencia contra las mujeres en el ámbito

rural y urbano en México” (Torres Falcón, 2004), editado por el Colegio de México, en donde hablo de los retos de esta investigación y también de lo que aprendimos.

Entre otras cosas, uno de los aprendizajes es que muchas veces la lucha por aumentar la penalización de la violencia doméstica no era una lucha con la que se identificaran las mujeres indígenas, porque ellas te decían en esos talleres, por ejemplo, *“si tú metes a mi marido más tiempo a la cárcel por golpeador, la milpa se queda abandonada, y nosotras no podemos solas con la milpa. A mí me funciona más que como castigo, él le trabaje a mi mamá que es viuda”*. Había una crítica implícita a la justicia punitiva, proponían otras soluciones de carácter más restaurativo, por ejemplo, una alternativa era que el marido golpeador se comprometiera públicamente a no usar la violencia y trabajara en atender la milpa de la suegra. Proponían otras alternativas que no residían en el derecho del estado, por lo que muchas de ellas no se identificaban con nuestras luchas por la legalización del aborto porque ni siquiera tenían hospitales, ellas estaban luchando por un acceso a la salud en un sentido amplio.

Esto me hizo ver que el feminismo, si planteaba una visión universalista de derecho y una sola manera de entender la emancipación, se convertía en otra forma de colonialismo, de imponer visiones de justicia que no siempre respondían a las realidades de contextos de diversidad cultural. Entonces comencé otras búsquedas feministas como fueron las mujeres afronorteamericanas y las mujeres chicanas en Estados Unidos. Este entrecruce que ahora llamamos interseccionalidad (no era un concepto que se utilizaba) es una manera en que los sistemas de violencia patriarcales están marcados por el racismo y por las desigualdades de clase. Para desestructurar estos sistemas necesitamos considerar todos esos niveles.

Esta experiencia de búsquedas prácticas del trabajo en contextos de diversidad cultural me hizo pensar que nuestras visiones del feminismo estaban ejerciendo una forma de colonialismo, no solo del colonialismo discursivo del que hablan algunas feministas de la India como Chandra Mohanty (2008a; 2008b), sino un colonialismo en

la práctica concreta, al imponer nuestras terapias psicológicas, nuestras luchas de acceso a la justicia como nosotras la entendíamos. En ese sentido, cuando hablo de descolonizar al feminismo haciendo eco, no es un concepto mío, es todo un movimiento en el feminismo, ¿cómo desestabilizar nuestra certeza sobre los derechos liberales, sobre la concepción del individuo como el centro del derecho, y la visión de una vida y de la emancipación que hemos heredado de la Ilustración? ¿Cómo abrimos?

Y no estoy hablando de un orientalismo de decir “todos tenemos que pensar en colectivo”, sino estar abiertos a otra manera de entender la vida digna, de entender la justicia social y los derechos. Para muchas mujeres indígenas el reconocimiento de sus derechos como mujeres, no se puede lograr si no hay un reconocimiento de sus derechos colectivos, de su derecho a la tierra, a la soberanía, al territorio. Entonces hay un reto a estas visiones eurocentradas de los feminismos.

Otra cosa que creo que es fundamental dentro de esta tarea de descolonización es a nivel epistemológico, tratar de desestabilizar nuestra visiones heredadas, en mi caso de una tradición de izquierda, de cierto tipo de utopía emancipatoria que está estrechamente vinculada al desarrollo y a la modernidad, que ha hecho crisis en los países soviéticos y en los países capitalistas. Este camino, esta visión de modernidad que se centra en ciertas perspectivas desarrollistas, la idea de una mejor vida, nos está mostrando que estamos destruyendo la naturaleza, que estamos haciendo crisis, que necesitamos buscar otras maneras de relacionarnos con el entorno y con el mundo, que estas otras epistemologías están buscando. Entonces esta descolonización del feminismo es más una descolonización epistemológica, pero también política, ¿cómo buscar otras maneras de construir alianzas? Y en esto el concepto de alianza es muy importante, porque no estoy hablando de lo que los norteamericanos dicen “*being native*”, “indianizarte” y decir entonces “*vámonos todos a buscar esta estrategia*”. No, sino construir diálogos y alianzas en que podamos llevar cada uno nuestras perspectivas de

una vida justa y una vida digna, y aprender de otras, abrimos a que existen otras visiones del sujeto y de la vida digna.

Mujeres encarceladas, escritura colectiva y autorrepresentación

Otro de tus trabajos trata sobre historias y memorias de mujeres indígenas y campesinas encarceladas (Hernández, 2015), y a mi interesa mucho este proyecto sobre todo porque habla de mujeres que están tomando la palabra, de mujeres que escriben sus propias historias y se representan a sí mismas, ¿qué significa para ti esta cuestión de la representación por una misma?

Este proyecto, en muchos sentidos, ha implicado para mí una transformación personal y política. A lo largo de mi trayectoria, y en coherencia con mi apuesta por la investigación activista, he buscado trabajar con mujeres organizadas, de modo que mis proyectos de investigación estuvieran vinculados a procesos colectivos y contribuyeran a las luchas emancipatorias que estas sostienen. En ese marco, trabajaba con mujeres involucradas en experiencias de justicia comunitaria cuando comenzamos a observar un viraje en el contexto político durante la administración de Felipe Calderón (2006-2012), un presidente de derecha, viraje que se profundizó posteriormente bajo el gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), de orientación centroderechista. Ambos regímenes impulsaron políticas que tendieron a criminalizar la pobreza y la disidencia social.

Mientras trabajaba sobre la justicia comunitaria, estaban encarcelando a los activistas, a las mujeres pobres, que se convirtieron en presas políticas de una guerra contra el narcotráfico que necesita dar números y poner gente en la cárcel. Entonces decidí hacer una investigación sobre mujeres presas, pero la gran pregunta era: ¿cómo hacer una investigación activista donde no hay procesos organizativos? Porque en las cárceles donde empecé no había ese tipo de procesos, y me interesaba escribir las historias de vida de mujeres indígenas

presas y ver cómo el racismo, la violencia patriarcal y el clasismo habían influido en su falta de acceso a la justicia, pero era muy difícil conseguir el permiso para entrar a las cárceles.

Entonces me vinculé con una poeta feminista que tenía un taller de escritura feminista. Fui como invitada a un taller, pero no por mi investigación. Al platicar con las escritoras que facilitaban el taller, particularmente con Suzuki Lee, quien ahora es una escritora y poeta ya conocida porque tiene muchas publicaciones. Ella estaba entonces presa en una prisión que se llama Centro de Readaptación Social Femenil de Atlacholoaya en el Estado de Morelos. Suzuki me dijo: *“a ti no te dejan entrar y a nosotras no nos dejan salir. A nosotras nos gusta escribir, y convivimos con las mujeres indígenas que no saben escribir. Yo te propongo que nos enseñes a escribir historias de vida y que nosotras escribamos las historias de vida de las mujeres indígenas presas que no saben escribir”*. Me pareció una propuesta maravillosa.

La poeta Elena de Hoyos me dijo: *“yo ya llevo dos años con el taller de poesía, ¿porque no te quedas tú con el taller? No tienes que dar muchas explicaciones es un taller literario que ya está autorizado y trabajas en este proyecto”*. Éste fue el inicio de un proceso que se ha ido fructificando de una manera increíble, porque formamos doce parejas: doce mujeres no indígenas que sabían escribir, con doce mujeres indígenas y campesinas que no sabían escribir; a lo largo de dos años trabajamos juntas y en ese proceso las mujeres que no sabían escribir, ocho de ellas aprendieron a escribir. Una vez al mes leían en voz alta lo que habían escrito sobre sus vidas y esta lectura en voz alta servía para discutir temas como el racismo, la violencia de Estado, la falta de acceso a la justicia, el racismo al interior de la cárcel entre mujeres. Fue un proceso súper interesante y de ahí salió un libro que se llama *Bajo la sombra del Guamúchil. Historias de Vida de Mujeres Indígenas y Campesinas en Reclusión* (2010), que se puede bajar en internet (www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/08/bajo-la-sombra-del-guamuchil.pdf), escrito por ellas. Algunas reflexiones de las mujeres que aprendieron a escribir se incluyeron en las historias de vida.

Pero hubo varias, sobre todo, las mayores, que no aprendieron a escribir y entonces dijeron: “¿y nosotros cómo vamos a leer el libro sino leemos?”. Entonces hicimos un pequeño documental que también se puede bajar de internet junto con el libro. Este libro lo publicamos con el apoyo de cooperación internacional. Yo me anduve moviendo y conseguí apoyo de una organización pequeña que se llama Grupo Internacional de Trabajo con Pueblos Indígenas (IWGIA por sus siglas en inglés) que está en Dinamarca.

A partir de eso se acercó a mí una muchacha joven, Marina Ruiz, que está dentro de este movimiento de *Copy Left* de libros artesanales. Ella pertenecía a un movimiento que se llama *La Cartonera*, que hacen libros con material reciclado, y me propuso que ampliáramos el taller, y que ellas aprendieran todo el proceso de elaboración de libros. Ahora ellas se han constituido como una Colectiva Editorial Hermanaas en la Sombra, un proyecto en el que no solo escriben, sino que hacen sus propios libros. Con el dinero de la venta del Guamúchil, compramos dos computadoras e impresoras y logramos el permiso para meterlas. Aprendieron programas de edición de libros. Hicieron un libro con material reciclado en la cárcel que se llama *Marías Cautivas*, que se hizo con cartón reciclado y es una obra de arte que se pintó a mano con una técnica especial. Marina Ruiz es una artista. Se hicieron trecientos ejemplares cada uno pintado a mano, y la colectiva ganó una beca del Instituto Nacional de Bellas Artes. Las escritoras tienen una beca de escritura y salieron a imprenta tres nuevos volúmenes con tres mil ejemplares, que fueron distribuidos en otras cárceles: uno de poesía, otro de narrativa y el tercero con nuestra experiencia metodológica, tanto de la poeta feminista, como de mi experiencia con historias de vida, así como la experiencia con la editorial alternativa de apropiación de la publicación de libros. Creamos también una página web y se puede entrar a ella como Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra²⁵.

²⁵ <https://hermanasenlasombra.org>

Ya que hemos hablado de representarse a una misma, ¿cómo se identifica Aída Hernández?

Tengo que decir que durante muchos años por mi formación marxista me costaba definirme como feminista. Fue un proceso de aprendizaje y de apropiación, es lo que hablo con mis amigas feministas indígenas, que si no nos gusta lo que ha hecho con el feminismo lo resignifiquemos y le demos el sentido que nosotras queremos. Me considero como feminista, como activista, altermundista, y, sobre todo, como mujer latinoamericana que está preocupada por la construcción de puentes entre los diversos y las diversas.

Cierre desde la memoria y los afectos

Muchísimas gracias, para terminar queremos que nos digas alguna canción que te guste para que la escuchemos y compartamos contigo .

En empatía con tu proyecto, tuvimos durante diez años en nuestra organización, un programa de radio que se llamaba “Voces de mujer” en San Cristóbal de las Casas, y nuestra canción de entrada era una canción de la cantante sinaloense Amparo Ochoa que se llama “Mujer”, si la pueden encontrar, sería bonito porque me vincula con mi propia historia política. Muchas gracias. *Nuevamente muchas por tu aporte reflexivo y crítico de la antropología mexicana.*

PARTE V.

Cartógrafas de la desigualdad y de la raza

Ilustración 21. Arlene Davila



Arlene Davila

Nota: Fotografía de: Luis Carle, fotógrafo puertorriqueño.

Arlene Davila: una conversación sobre diásporas, barrios y saberes

Introducción

Conocí a Arlene Davila en la Universidad de Nueva York (NYU), en un momento decisivo de mi formación doctoral. Más que una profesora, fue una presencia intelectual constante, una interlocutora crítica y generosa que acompañó con rigor y afecto muchos de los procesos que atravesaba entonces. Su mirada, siempre aguda frente a las estructuras de poder, la racialización, las jerarquías del conocimiento y la mercantilización de la cultura, fue fundamental para afinar mi tesis doctoral. Recuerdo conversaciones largas, observaciones incisivas y preguntas necesarias que me ayudaron a complejizar mis propios posicionamientos. Nuestras reuniones eran en su oficina, en cafés cercanos a NYU, pero también siempre fue generosa en abrirme las puertas de su casa en distintos momentos. Desde entonces, he contado con su apoyo para impulsar varios de los proyectos en los que creo profundamente²⁶.

Arlene Dávila nació en Vega Baja, Puerto Rico, y su trayectoria encarna, de múltiples maneras, los cruces entre isla y diáspora que han marcado su obra. Fue una de las primeras académicas y antropólogas

²⁶ Haber tenido la fortuna de contar con su mentoría durante una de mis estancias de investigación doctoral marcó mi recorrido académico y político. Su forma de habitar la universidad, crítica, situada, profundamente comprometida con las comunidades latinas y con la transformación de los márgenes disciplinarios, abrió horizontes que hasta entonces me parecían lejanos.

puertorriqueñas contratadas en la Universidad de Nueva York, en un contexto académico donde la presencia latina en posiciones de liderazgo intelectual eran todavía limitadas.

Su formación académica refleja esa misma articulación entre mundos: obtuvo su licenciatura en Antropología en la Universidad de Tufts (1987), una maestría en Antropología y Estudios de Museos en la Universidad de Nueva York (1990) y el doctorado en Antropología Cultural en la Universidad de la Ciudad de Nueva York (1996). Actualmente es profesora de Antropología, Estudios Americanos y Análisis Social y Cultural en la Universidad de Nueva York, donde, además, es directora fundadora de *The Latinx Project*, una iniciativa pionera dedicada a visibilizar y analizar las experiencias latinas en Estados Unidos desde perspectivas críticas e interdisciplinarias.

Como autora y profesora, ha contribuido de manera decisiva al campo de los Estudios Latinos. Ha escrito ocho libros y numerosos artículos sobre la representación pública de los latinos, el *marketing* dirigido a comunidades latinas, la política cultural en Puerto Rico, la latinización de Estados Unidos y las transformaciones neoliberales de los espacios urbanos y culturales. Su investigación se centra en la raza y la etnicidad, los estudios de medios y las identidades nacionales puertorriqueñas en contextos diaspóricos.

Entre sus libros más influyentes se encuentran *Latinos, Inc.* (2001), donde analiza la mercantilización de la identidad latina en la industria mediática; *Barrio Dreams* (2004), una etnografía crítica sobre el activismo cultural y las transformaciones urbanas en El Barrio de Nueva York; y *El Mall: The Spacial and Class Politics of Shopping Malls in Latin America* (2016), donde examina la cultura del consumo y la estandarización urbana en Puerto Rico bajo el neoliberalismo. También se debe mencionar *Latinx Art: Artists, Markets and Politics* (2020), que ha sido bastante importante en el campo del arte. Su trabajo académico dialoga también con intervenciones públicas, como su artículo en *The New York Times* titulado “A Fix for Ignorance and Exclusion” (2011), en el que defendió la creación de

un Museo Nacional del Latino para visibilizar la historia latina en Estados Unidos.

Cabe destacar que nuestra relación no terminó en el aula. Con el tiempo se transformó en colaboración. Hace algunos años, la Universidad Autónoma de Chiapas la invitó a impartir una conferencia en el extinto Instituto de Estudios Indígenas. Su visita fue significativa no solo por la calidad de su intervención, sino por su disposición a dialogar con estudiantes, recorrer los pueblos de los Altos de Chiapas y escuchar otras realidades atravesadas por colonialismos, desplazamientos e identidades en tensión. Esa capacidad de tender puentes entre Puerto Rico, Nueva York y Chiapas forma parte de su práctica intelectual.

El 18 de octubre de 2018 Arlene Dávila participó en el *Seminario de Antropologías en Movimiento*²⁷, impartiendo la *charla Geografías de desigualdad y raza*. En ese espacio conversamos sobre la identidad latina en Estados Unidos, los movimientos migratorios y las protestas contra la universalización y homogeneización cultural promovidas por los medios comerciales hegemónicos. Temas que atraviesan buena parte de su obra y que dialogan profundamente con nuestras propias preocupaciones en Chiapas. La entrevista que sigue fue realizada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, unos días después de su participación en una sala del Hotel Rincón del Arco²⁸.

Conversar con Arlene en este territorio fue, para mí, un gesto de continuidad y transformación: reencontrarnos en otro paisaje, escucharla desde otras coordenadas geopolíticas y reconocer cómo las diásporas, los barrios, los centros comerciales y los movimientos culturales que ella estudia se entrelazan con nuestras luchas locales por el reconocimiento, la memoria y la autonomía cultural. Esta entrevista es testimonio de ese diálogo situado, tejido entre mentoría,

²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=RPLjoo4LYxM>

²⁸ Cabe destacar que dicha entrevista se transmitió en el “Programa de Radio: Contratiempo, historia y memoria” de Radio Círculo del Círculo de Bellas Artes de Madrid, un programa en el que yo participaba, dedicado a hablar sobre el pasado.

colaboración y afectos intelectuales que, como las identidades que ella analiza, permanecen siempre en movimiento.

Identidades en movimiento: del campo puertorriqueño a la diáspora

Arlene, en primer lugar me gustaría preguntarte, ¿cómo te identificas tú? ¿Cómo me identifico? ¿Te refieres a decir quién soy y cómo soy? Pues bueno, esa es una pregunta muy contextual, porque para empezar estamos aquí en San Cristóbal de Las Casas, como sabes, yo soy Puerto Riqueña, pero en Estados Unidos por ejemplo me identifico como latina como nuyorriqueña, también como diasporriqueña y estas son posiciones que tienen que ver con la importancia de enfatizar y dar valor a las identidades diaspóricas, en un contexto donde hay una gran diferencia entre lo puertorriqueño y lo nuyorriqueño entre lo latino y lo latinex, lo norteamericano y lo latino de Estados Unidos, las migraciones. Es como reivindicar estos espacios e identidades que se crean en las migraciones y ahí va mi posicionalidad como nuyorriqueña o diasporriqueña.

Estos recuentos con un poco de tu vida personal que para mí no está desvinculada de tus propias trayectorias políticas y académicas, y como este programa también está muy interesado en trabajar también sobre las memorias, sobre como reconstruimos la memoria, me gustaría que nos contaras, ¿con qué soñabas tú cuando eras niña?

¿Soñar?, pero soñar de soñar despierto o soñar dormido. Más que soñar yo era muy planificadora de chica, entonces yo tenía muchos planes más que nada y sí que yo siempre quise ser antropóloga, ciertamente siempre me interesó la antropología desde los ocho u nueve años. A través de la enciclopedia me enteré que había algo llamado antropología, arqueología y a través de la cultura material me interesó este campo y sí, pensaba en salir de Puerto Rico y

estudiar. Era algo diferente porque yo crecí en un campo, era un poco raro, pero más que un sueño era como un plan. No sé si eso contesta tu pregunta.

Y vivir en el campo, ¿cómo fue, cuéntanos un poco más?

Pues yo crecí Vega Baja, barrio Almirante Sur. Es un barrio que cuando yo crecí, Puerto Rico como sabes es colonia de Estados Unidos, yo sé que para los latinoamericanos cuando van a Puerto Rico está todo muy urbanizado, pero el contexto de Puerto Rico en los años sesenta y setenta, la isla era bastante diferente y había una diferencia grande entre el campo y San Juan, el área metropolitana y el área donde yo vivía era una diferencia marcada; entonces en el barrio donde yo viví era más “campo a dentro”, como le diríamos nosotros en Puerto Rico, más alejado de lo urbano. Tal vez de ahí venía mi sueño de salir porque era como una finca y para ir a la escuela nos tomaba como media hora o cuarenta minutos. Mi padre estaba muy interesado en que nos educáramos porque él había hecho cuarto grado nada más. Entonces él manejaba cuarenta minutos a la escuela y habían vacas, todo tipo de animales.

Yo viviendo en New York, todo el mundo que me conoce, no se imaginan que nací en un campo y que me crecí ahí hasta los 18 años sin ninguna experiencia urbana porque era lo que era. La gente de la ciudad me veía así, como de lejos como “jíbaro”, una palabra de campesino, pero con matices políticos también. Sí, era un campo bastante alejado y yo ahora soy muy urbana y he tenido esa tensión del campo y pueblo y desde entonces Puerto Rico ha cambiado muchísimo, ahora ya no hay tantos sitios tan alejados porque las carreteras han acortado las distancias y las autopistas que han transformado las geografías de la isla, pero mis recuerdos creciendo eran un poco diferentes.

Descubrir la antropología: entre museos, inseguridades y expansión disciplinaria

Estudiar antropología como puertorriqueña y latina

Cuéntanos, ¿cómo empezaste a interesarte por estudiar antropología, cómo fueron esos inicios?

Fue desde la enciclopedia, que se escucha algo totalmente absurdo, pero yo creo que también el hecho de haber crecido en un campo donde hay tanta cultura material, como te digo, andar por los campos era como mi introducción a la cultura material, tal vez como antes de pensar más en ideas y cultura contemporánea, también me interesó mucho el tema de los museos y te había comentado alguna vez, que a mí no me interesó ser antropóloga como una profesora y el hecho de estar aquí como antropóloga se hace un poco raro porque yo verdaderamente lo que a mí me interesaba era la administración del campo, de las artes, por ejemplo.

Tampoco me imaginaba que podía ser yo académica porque está el aspecto que yo siendo puertorriqueña o latina y en el contexto de Estados Unidos no te imaginas que vas a escribir libros, y uno como que tiene prejuicios que resultan inseguridades de quién puede escribir libros y quienes son los autores. Yo no tenía esos modelos creciendo pero sí, me interesaba el campo de la administración del arte y mis primeros trabajos en New York fueron en el Museo del Barrio, que sí duró unos cuatro o cinco años. Un museo muy importante. Mi idea era terminar un programa de antropología, pero no escribir una tesis porque si tú haces ABD, casi todo menos la disertación, podías tener un mejor empleo, más oportunidades, pero luego me interesó todo lo de la academia y conseguí unas becas de investigación.

Ahí se abrió ese campo, pero no porque yo lo busqué y planee, así como “*ay, es que yo quiero ser antropóloga y quiero escribir libros y quiero ser profesora*”, sino que fue como algo que sucedió, que se abrió pero también me lo estaba creando yo, según el contexto y las propuestas que se me dieron. Tengo como una relación de odio y amor con la antropología porque es un campo que, por un lado, me

interesaba muchísimo, pero era más bien de saber cómo aplicarlo, no necesariamente cómo hacerlo. La diferencia entre cómo entender cosas de antropología para aplicar a los contextos de museos, por ejemplo, y no necesariamente de yo crear antropología normal, así como la conocemos. A mí lo que me intereso más de la antropología es cambiarla y expandirla porque yo me identifico mucho como una antropóloga latina y todos mis saberes y conocimientos salieron de *ethic studies* que es un campo que la antropología que no se había podido abarcar. Yo considero que mi rol como antropóloga es insertar esos saberes en la antropología y eso es lo que más me ha dado gusto. Es lo que verdaderamente disfruto de esa oportunidad que tuve al ver la antropología. Por otro lado, pero siempre partiendo de los estudios latinos y puertorriqueños.

Ahora me gustaría que pudieras compartimos alguna canción para que las personas que están siguiendo el programa de contratiempo puedan escucharla, si quieres preséntala.

Muchísimas no, tal vez te voy a recomendar algo de la música puertorriqueña, algo muy popular y que sea salsa, te recomendaría algo de salsa romántica, pero, por otro lado, el tema de “Mi libertad” de Jerry Rivera.

Bueno, vamos con la pausa música y volvemos para seguir platicando, discutiendo y conversando con Arlene Davila.

[Pausa Musical]

La canción puertorriqueña y norterrriqueña, tiene que ser salsa y esto hay que saberlo, esta canción en particular me gusta por la forma en la que está diseñada por Jerry Rivera, no es la versión original de Frankie Ruiz, que también es importante y me encanta, pero siempre me apela la lucha del puertorriqueño, de lo latino, es una lucha de la esperanza, porque después de todo siempre hay esperanza y la importancia de la libertad.

Franckie era una persona que también luchaba por problemas de drogas, tenía todo tipo de demonios y es una canción que también apela a ese descubrimiento, de libertad y como lo hace Jerry Rivera también me encanta. Tiene la tradición de la cultura popular, la historia oral, él está ahí, hablando de Jerry, del papá de la salsa, está ahí como hablándole a las generaciones que todavía no lo conocen porque murió muy joven. Aquí está Jerry como recordado y pasando información en esa canción y también.

Otra cosa diasporryqueña que me encanta es cómo cambian los ritmos, no solamente la salsa, sino con el rap ahora, y eso importante porque es parte de la tradición norterrriqueña, estas combinaciones de ritmo que a lo mejor algunas personas digan que no, no va junto; el latino y lo norteamericano, los ritmos del caribe, pero los puertorriqueños somos expertos en mezclarlos y eso me encanta. Por último, que de la manera que Jerry lo expone en ese contexto, está apelando tanto a hombres que son encarcelados. Eso es un problema del racismo muy grande en los Estados Unidos, una gran cantidad de población latinx encarcelada, afroamericanos. Eso tiene que ver con el racismo, el hecho de que muchos son encarcelados por penas menores por no poder pagar una fianza y terminan en la prisión. Es parte de ese contexto de la apelación a la libertad ante tantos que no la tienen.

Esta canción me hizo recordar un libro que me recomendaste hace tiempo, *Listening to the salsa* de Frances Aparicio (1998) que era sobre salsa y que decía que no hay que perder el placer de disfrutar y que también hay que mezclar nuestra deconstrucción crítica con el baile. Es por eso que también me gusta preguntarles a las antropólogas estas cuestiones. Saber precisamente las canciones que las acompañaron en el trabajo de campo o también en sus vidas y cómo aprendieron a disfrutar.

Nos gustaría también que nos comentaras un poco sobre algunos de tus libros, sé que será imposible hablar de todos pero, por ejemplo, entender un poco de cómo fuiste tú construyendo un libro como *Barrio Dreams*, todo eso que no pudiste escribir, que se quedó

afuera, que te motivo a escribir, tus emociones, tus miedos, tus inseguridades, todo lo que te atravesaron al momento de escribir Barrio Dreams, cuéntanos un poco.

Lo primero que se me ocurre es contarte como ese trabajo tiene que ver con mi relación con la antropología porque en, ese entonces, yo como puertorriqueña que vivo en Nueva York por mucho tiempo, conocí en el norte de Manhattan que hay mucho puertorriqueño. Éramos más latinos, pero siempre en ese contexto, era una región que había sido muy marginalizada. En ese contexto, había sido el trabajo de Philipe Bourgois, un antropólogo que había escrito un libro que, por cierto, lo usan en toda América Latina como ejemplo de urbanismos y eso para mí es una cosa muy terrible porque sí hay partes importantes en ese trabajo, pero si te pones a ver es una cosa martirizante. Tengo muchos problemas con ese trabajo, para empezar como se representa lo puertorriqueño y la relación de la gente que fue entrevistada. No voy a hablar de ese trabajo pero sí, cuando tu lees ese trabajo no te das cuenta del activismo y del barrio que es algo muy importante, simplemente te das cuentas y conocen la casas de drogas nada más, no ve nada más, el contexto amplio la poesía puertorriqueña, la salsa, para conocer más sobre la cultura, pero en particular en ese libro, y en muchos libros más, no se ve, y yo quería representar y documentar ese vecindario, ese barrio, y en ese libro te vas a dar cuenta de que son entrevistadas o identificadas porque mucho de ellos son activistas, para que la gente supiera que hay activistas haciendo cosas, figuras históricas, muy diferente a como la antropología clásica había escrito sobre ese barrio, donde todo mundo es anónimo, donde simplemente son figuras, visto desde la pobreza y no como agencia ni política, ni como una visión que compartir. Nada de ahí sale ese trabajo que, por un lado, pues sí, habla con el urbanismo, pero también es un trabajo de documentación porque hay tan pocos trabajos de la historia de los puertorriqueños en Nueva York y yo no soy historiadora, soy antropóloga pero quería que mi

trabajo pudiera ser un documento histórico y espero que alguien más escriba sobre ese barrio.

¿Cuáles con tus referentes?

Reivindicar a la comunidad latina, el amor tan grande con todo lo que tenga que ver con lo puertorriqueño, con lo latinex, con quiénes somos, creo que eso es lo más importante y conocer y valorizar dentro de lo que yo haga todo lo que ha sido marginalizado. En Puerto Rico no nacemos con un amor propio y entonces uno tiene que aprender a amar a Puerto Rico, nos lo hacen tan difícil por la colonización tan grande y tan poderosa. Entonces se tiene que generar y crear ese amor propios y que no sea xenofóbico, sino que sea expansivo y que sea empoderador y que sea algo que nos lleve a abrirnos a otros grupos y a crear más diversidad y a empoderarnos y ese es mi referente más grande.

Justamente los referentes no vienen de espacios académicos sino de otros espacios, por ejemplo el de la música, la poesía y en ese sentido quisiera pedirte si puedes compartir algún poema que te haya también inspirado. Mis referentes no vienen tampoco de la poesía, pero si te voy a compartir uno más de la política local. Yo estoy muy enfocada a las comunidades y que está pasando y de eso se trata, por ejemplo, el tema de gentrificación es un tema que tiene que verse y por eso escribí el libro del 2004, o el tema de los centros comerciales y de ver como se está estandarizando las ciudades porque los comercios grandes están haciendo a un lado todos los comercios pequeños, y también el tema del arte, que ahora precisamente estoy escribiendo un libro sobre arte latinex, arte latino, tiene que ver con el hecho de conocer artistas por tanto tiempo y ver que en muchos casos no se reconoce, se habla de lo latinex en término de gente votante, consumidores, creadores y artistas, tal vez músicos, sí pero no artistas visuales. Quiero entender por qué es eso, pero eso viene de mi vivencia y de mi comunidad. El poema es de Miguel Pinero y es parte de la producción puertorriqueña.

A Lower Eastside Poem

de Miguel Pinero

*Just once before I die
I want to climb up on a
tenement sky
to dream my lungs out till
I cry
then scatter my ashes thru
the Lower East Side.
So let me sing my song tonight
let me feel out of sight
and let all eyes be dry
when they scatter my ashes thru
the Lower East Side.*

*From Houston to 14th Street
from Second Avenue to the mighty D
here the hustlers & suckers meet
the faggots & freaks will all get
high
on the ashes that have been scattered
thru the Lower East Side.*

There's no other place for me to be
there's no other place that I can see
there's no other town around that
brings you up or keeps you down
no food little heat sweeps by
fancy cars & pimps' bars & juke saloons
& greasy spoons make my spirits fly
with my ashes scattered thru the
Lower East Side . . .

A thief, a junkie I've been
committed every known sin
Jews and Gentiles . . . Bums & Men
of style . . . run away child
police shooting wild . . .
mother's futile wails . . . pushers
making sales . . . dope wheelers
& cocaine dealers . . . smoking pot
streets are hot & feed off those who bleed to death . . .

all that's true
all that's true
all that is true
but this ain't no lie
when I ask that my ashes be scattered thru
the Lower East Side.

So here I am, look at me
I stand proud as you can see
pleased to be from the Lower East
a street fighting man
a problem of this land
I am the Philosopher of the Criminal Mind
a dweller of prison time
a cancer of Rockefeller's ghettocide
this concrete tomb is my home
to belong to survive you gotta be strong
you can't be shy less without request
someone will scatter your ashes thru
the Lower East Side.

I don't wanna be buried in Puerto Rico
I don't wanna rest in Long Island Cemetery
I wanna be near the stabbing shooting

gambling fighting & unnatural dying
& new birth crying
so please when I die . . .
don't take me far away
keep me near by
take my ashes and scatter them thru out
the Lower East Side . . .

¿Por qué elegiste ese poema?

A mí me gusta trabajar el tema latino y aquí me voy a referir a un profesor Juan Flores que fue muy importante para estudios latinos y murió hace un par de años. La discusión se relaciona con sus ensayos, que creo se llaman la genealogía del pensamiento latino, y cómo este poema evoca lo que es *latinex*, el hecho de ver al principio cuando uno llega y la nostalgia por volver, se ve todo lindo, aunque haya pobreza y tienes esa nostalgia que te mata y quieres volver. Es el momento de la nostalgia de la cultura *latinex*, la cultura de España también, es cómo de esas comunidades diaspóricas latinas que se crean nuevas identidades, nuevas referencias.

En el caso de la poesía es un período de reivindicación de que los nuevos barrios en este caso, el *Lower Eastside*, en español *Loisaida*, que escribe un poema sobre un barrio en donde pasan todo tipo de cosas y sea lo que sea, pero es mi barrio, y si voy a morir no quiere que me lleven a otro sitio y siempre me acuerdo de ello porque para mí es importante como parte de mi identidad *puertorriqueña* y *nyorkrrriqueña*. No sé, yo creo que es ese momento en dónde la gente pierde el privilegio nacional y ya no hay manera de regresar porque si tú regresas no vas a hacer aceptado de todas maneras porque no te van a ver como puertorriqueño, te van a ver como un *newrrriqueño* o como otra cosa, entonces es como una aceptación de que soy una nueva identidad.

Latinxs Project en la Universidad de Nueva York

¿Nos podrías contar más sobre Latinxs Project? ¿En qué consiste? ¿Cómo lo fundaste, quiénes participan?

Para el *Latinex project*, primero quiero explicar lo que significa *latinex*, porque mucha gente ya lo está utilizando internacionalmente y es una palabra que se acaba de incluir en la Real Academia, pero es el término que se utiliza para enmarcar neutralidad entre lo latino, y también yo lo utilizo para enfatizar una apertura más a lo racial, a la diferencia, en cuanto a lo latino, lo latina a veces se ha sanitizado un poco, entonces lo *latinex* pues sale de un movimiento social y la gente comienza a discutirlo como si fuera a enfatizar unos espacios de apertura y de diferencia y más expansivo no, por eso utilizamos la palabra *latinex*. Y es un proyecto que se da en la Universidad de New York alrededor de dicha identidad.

¿Alguna otra canción?

Estábamos hablando de Colombia, tenemos que hablar de Bomba Estéreo y “Esa soy”, así se titula la canción es muy poderosa, para darte el gusto feminista a ti Marisa. Bueno, pues hemos estado hablando mucho, ayer, por ejemplo, sobre feminismo, sobre poder, epistemología y es inspiradora esta chiquilla. No me critiques que no importa la discusión que estuvimos hablando ayer, no importa lo que piensa la gente de ti, y cómo nos liberamos o podemos ser más libres sino nos preocupáramos de lo que la gente diga, y no entramos en los estereotipos de lo que la gente cree que somos, entonces básicamente eso es lo que dice la canción y como estábamos hablando de Colombia, pues es también un país muy rico, en donde pasan tantas cosas y tiene unos increíbles músicos *latinex*, y pues Bomba Estéreo es maravilloso, entonces pues por ahí viene la canción.

Muchas gracias Arlene y antes que nada me gustaría saber si tienes por ahí algún otro poema que compartimos y tengo una pregunta sorpresa para ti.

Sería bueno que la gente conozca a Julia de Burgos y no sé si la gente ya la ha escuchado o la conoce, ella es una poeta puertorriqueña que radicó en New York y era una mujer muy libre, muy poderosa. Escribió en un contexto en donde las mujeres no tuvieron esa posición feminista, tan abierta y rompió muchos esquemas y no pertenecía a la ciudad hasta cierto punto. Murió muy joven lamentablemente, pero su memoria era muy inspiradora para muchísimas personas en Puerto Rico como en todo el mundo, una visión del poder feminista, del poder de la escritura, del poder del humanismo, y de la resistencia y del nacionalismo porque ella era una mujer que creía mucho en un Puerto Rico libre.

¿Y cuál poema nos vas a leer de ella?

“Yo misma fui mi ruta” de Julia de Burgos, nos aplica a todas las mujeres que estamos en este estudio.

“Yo misma fui mi ruta”
de Julia de Burgos

Yo quise ser como los hombres quisieron que yo fuese:
un intento de vida;
un juego al escondite con mi ser.
Pero yo estaba hecha de presentes,
y mis pies planos sobre la tierra promisoría
no resistían caminar hacia atrás,
y seguían adelante, adelante,
burlando las cenizas para alcanzar el beso
de los senderos nuevos.

A cada paso adelantado en mi ruta hacia el frente
rasgaba mis espaldas el aleteo desesperado
de los troncos viejos.

Pero la rama estaba desprendida para siempre,
y a cada nuevo azote la mirada mía
se separaba más y más y más de los lejanos
horizontes aprendidos:
y mi rostro iba tomando la expresión que le venía de adentro,
la expresión definida que asomaba un sentimiento
de liberación íntima;
un sentimiento que surgía
del equilibrio sostenido entre mi vida
y la verdad del beso de los senderos nuevos.

Ya definido mi rumbo en el presente,
me sentí brote de todos los suelos de la tierra,
de los suelos sin historia,
de los suelos sin porvenir,
del suelo siempre suelo sin orillas
de todos los hombres y de todas las épocas.

Y fui toda en mí como fue en mí la vida...

Yo quise ser como los hombres quisieron que yo fuese:
un intento de vida;
un juego al escondite con mi ser.
Pero yo estaba hecha de presentes;
cuando ya los heraldos me anunciaban
en el regio desfile de los troncos viejos,
se me torció el deseo de seguir a los hombres,
y el homenaje se quedó esperándome.

Arlene, nos ibas a hacer una recomendación que se escucha mucho por New York como una forma de reivindicación muy grande y nos ibas a presentar a alguien de allá.

Hay tantos artistas fabulosos, pero a mí me encanta Peggy Robles Alvarado que es una joven muy poderosa y tienen que verla porque cuando la vez no solamente se aprecia lo que se escribe sino como lo dramatiza, y me encanta también, que en la poesía por lo regular es muy dominado por hombres y entonces surge esta chica y se los come a todos vivos, entonces es super cómico e inspirador para ese don de las palabras que tienen las chicas y también era una estudiante mía que de momento recuerdo haberla tenido y verla de momento de poeta es algo especial para mí también. El talento increíble y yo sin reconocerla, pero luego ves el talento y es un momento muy tierno al reconocerlos y tener estos espacios y más si son generaciones nuevas. Eso es inspirante también de ver.

¡Seguiremos conversando! Muchas gracias.

Ilustración 22. Pamela Calla en París, 2026.



Pamela Calla

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo

Pamela Calla: constelaciones feministas, descolonización y política de la memoria minera

Introducción

Pamela Calla es una antropóloga feminista boliviana cuyo trabajo se ha centrado en el análisis de las relaciones entre género, raza, clase y formación estatal en América Latina. Actualmente es profesora clínica en el *Center for Latin American and Caribbean Studies* (CLACS) de la Universidad de Nueva York (NYU), institución donde recibió el Dr. Martin Luther King Faculty Award en el periodo 2016-2017. Fue también investigadora visitante del *NYU Global Research Institute in Madrid* en la primavera de 2025.

Ha trabajado la problemática de género en sus tesis doctoral en el caso de Nicaragua. Ha sido docente en varias universidades de Bolivia. Ha co-creado y coordinado la plataforma *Feminist Constellations* (2013-presente) y el Grupo de Trabajo sobre Racismos en Perspectiva Comparada en CLACS-NYU (2010-presente). Uno de sus grandes aportes más significativo fue la fundación del Observatorio del Racismo en Bolivia (2007-2017) y la Red de Acción e Investigación Anti-Racista en las Américas, RAIAR (2010-2020).

Pamela ha estado muy comprometida en las luchas de las mujeres de los pueblos originarios en América Latina y en otras partes del mundo. Conocí a Pamela en 2014, en un momento que marcó profundamente mi propia trayectoria académica y vital. Ese año

realicé una estancia de investigación en la Universidad de Nueva York, posible gracias a apoyos extraordinarios de mi beca doctoral. Llegué a esa gran ciudad con la incertidumbre propia de los desplazamientos académicos: con preguntas abiertas, con proyectos en construcción y con esa búsqueda, tan frecuente entre quienes investigamos desde el Sur, de interlocuciones, y Pamela Calla se convirtió en una de mis constelaciones.

Esta entrevista se inscribe, precisamente, en esa trama de encuentros, afectos y colaboraciones. Conversar con Pamela Calla es entrar en un territorio donde memoria, política y experiencia se entrelazan de manera inseparable. Su voz nos conduce desde los campamentos mineros de Bolivia hasta los debates contemporáneos sobre feminismos, racismo, Estado y colonialidad, mostrando cómo las trayectorias personales forman parte de procesos históricos más amplios.

La conversación que presento a continuación se despliega para comprender las transformaciones políticas contemporáneas en América Latina. A lo largo de la entrevista, Pamela Calla nos invita a pensar desde un lugar situado: el de una antropóloga feminista cuya vida ha estado profundamente marcada por los mundos mineros de Bolivia, por las luchas indígenas y por los procesos de construcción estatal en contextos atravesados por el racismo, el patriarcado y la colonialidad.

Uno de los ejes centrales de la conversación es la relación entre experiencia vital y producción de conocimiento. Pamela reflexiona sobre cómo su identidad se ha configurado en el cruce entre la historia obrera, las memorias de la Revolución del 52 y las dinámicas de los movimientos sociales bolivianos. Desde allí, plantea que el feminismo no puede reducirse a un conjunto de teorías abstractas, sino que debe entenderse como una práctica política y afectiva que articula memoria, cuerpo, lenguaje y comunidad. En ese sentido, la entrevista recupera un elemento clave de su pensamiento: la importancia de reconstruir las voces fragmentadas por las violencias históricas y de generar espacios colectivos que permitan transformar esos fragmentos en prácticas emancipadoras.

Otro tema central que atraviesa la conversación es el análisis crítico del Estado plurinacional boliviano y de los procesos políticos que acompañaron la llegada de Evo Morales al poder. Pamela ofrece una lectura compleja y matizada, alejándose tanto de las narrativas celebratorias como de las visiones simplificadoras. Desde su perspectiva, el proceso plurinacional implicó una profunda transgresión histórica, al abrir espacios para la participación indígena en la esfera estatal; sin embargo, también generó tensiones y contradicciones, entre ellas el “congelamiento” de categorías como comunidad, nación e identidad indígena dentro del marco constitucional.

La entrevista aborda también uno de los acontecimientos más dolorosos y reveladores de la historia reciente boliviana: los hechos del 24 de mayo de 2008 en Sucre, cuando campesinos indígenas fueron violentamente humillados en un acto de linchamiento político. A partir de este episodio, Pamela desarrolla una reflexión profunda sobre la persistencia de lo que denomina “culturas de servidumbre”, sistemas históricos de dominación donde el castigo funciona como un mecanismo central para reproducir jerarquías raciales, de clase y de género. Este análisis permite comprender cómo la violencia simbólica y física continúa operando en las sociedades latinoamericanas, incluso en contextos de transformación política.

La dimensión feminista del análisis se expresa, asimismo, en su lectura sobre las lógicas patriarcales que atraviesan tanto a los movimientos sociales como a las estructuras estatales. Pamela examina cómo estas lógicas limitan la posibilidad de democratizar los procesos políticos y cómo se manifiestan en fenómenos como la etnicización del poder, la homofobia en discursos políticos y la dificultad para sostener liderazgos femeninos e indígenas dentro del aparato estatal. En este punto, la entrevista dialoga con el pensamiento de figuras clave como Domitila Chungara, cuya experiencia en el movimiento minero permitió visibilizar la relación entre acumulación de capital y trabajo de las mujeres.

Otro aspecto relevante de la conversación es la reflexión sobre el lenguaje, la escritura y las políticas lingüísticas. Pamela comparte

experiencias de trabajo con mujeres indígenas que evidencian cómo el dominio del español, lengua del Estado, se convierte en un campo de disputa política, mientras que las lenguas originarias conservan una potencia afectiva y movilizadora fundamental. Esta discusión conecta con su propuesta de democratizar el conocimiento mediante el reconocimiento de la pluralidad lingüística y cultural.

Finalmente, la entrevista se adentra en su experiencia etnográfica dentro del propio Estado boliviano, particularmente en el Ministerio de Educación, donde pudo observar de cerca las tensiones entre activismo, burocracia y transformación institucional. Este relato permite comprender la complejidad de los procesos de cambio social, así como las contradicciones que emergen cuando actores provenientes de movimientos sociales ingresan al aparato estatal.

En conjunto, esta entrevista constituye un testimonio profundamente reflexivo y emotivo que articula análisis político, memoria personal y pensamiento feminista. A través de la voz de Pamela Calla, se despliega una mirada crítica sobre los desafíos de construir sociedades más justas en contextos atravesados por múltiples formas de desigualdad. Al mismo tiempo, su relato nos recuerda que la transformación social no es únicamente un proyecto institucional, sino también un proceso íntimo, colectivo y profundamente humano.

Presentar esta conversación implica, por tanto, situarla no solo como un diálogo académico, sino como parte de una constelación de relaciones feministas que se han ido tejiendo a lo largo del tiempo. En ese sentido, esta entrevista es también un testimonio de la potencia de los encuentros: de esas coincidencias que conectan historias, crean comunidades y abren caminos para pensar y sentir los feminismos de manera profundamente democrática.

El encuentro con Pamela ocurrió de manera inesperada y, al mismo tiempo, fue profundamente significativo. Llegué a ella a través de su cuñada, una activista feminista que, por pura coincidencia, se encontraba de paso en Madrid poco antes de mi viaje a Nueva York. Ese hilo fortuito tejió una red de afinidades que se materializó en nuestro primer encuentro en la Universidad de Nueva York: un restaurante

etíope cercano a la universidad, un espacio pequeño y cálido donde pasamos varias horas conversando largamente sobre nuestros respectivos proyectos de investigación, nuestras inquietudes políticas y nuestras historias personales.

Desde el primer momento, nuestra conexión fue muy fuerte. No solo compartimos cuestionamientos teóricos relacionados con nuestras investigaciones, sino también aspectos de nuestras vidas personales, experiencias íntimas y preocupaciones cotidianas. Ese diálogo me permitió conocer otra forma de hacer academia: una academia feminista, en la que las redes de cuidado, la amistad, la escucha y el acompañamiento son parte fundamental del quehacer intelectual. La ternura radical de Pamela y su manera de enseñar, siempre generosa, siempre abierta a la duda y al diálogo, se convirtieron desde entonces en una guía constante en mi trabajo.

Poco después volvimos a encontrarnos en Washington Square, ese espacio emblemático donde confluyen estudiantes, activistas y artistas de múltiples procedencias. También hicimos paseos a lo largo del Hudson River. En el *Center for Latin American and Caribbean Studies* (CLACS) de la Universidad de Nueva York me incorporé a su seminario sobre constelaciones feministas, un espacio que desbordaba las formas convencionales del aula y que funcionaba más bien como un laboratorio colectivo de pensamiento, afectos y memorias. Desde entonces, nuestras colaboraciones se han multiplicado y han trascendido ampliamente el ámbito académico.

La profundidad de ese vínculo se expresó también en momentos clave de mi propia trayectoria. Años más tarde, Pamela aceptó ser la presidenta del jurado de sinodales de mi tesis doctoral, para lo cual se desplazó desde Nueva York hasta Madrid. Ese gesto, que implicó no solo un compromiso académico, sino también afectivo y político, reafirmó el carácter de nuestras relaciones: vínculos que se sostienen en la reciprocidad, la confianza y el acompañamiento feminista.

Nuestro camino volvió a cruzarse después en Chiapas, cuando la Universidad Autónoma de Chiapas la invitó a impartir conferencias en el seminario de investigación *Antropología en movimiento*, que yo

coordinaba en el marco de la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales. Aquella visita ocurrió en un momento particularmente convulso: coincidió con la crisis política en Bolivia tras la salida de Evo Morales del poder, un acontecimiento que generó gran incertidumbre y preocupación. La presencia de Pamela en Chiapas en ese contexto dotó sus reflexiones de una intensidad y una actualidad excepcionales, pues su análisis se nutría tanto de la experiencia vivida como de su compromiso político con los procesos sociales de su país.

Pamela Calla también participó en procesos de investigación-acción colaborativa y contribuyó al libro *Black and Indigenous Resistance in the Americas. From Multiculturalism to Racist Backlash* (Lexington Books, 2020), con el capítulo “The Difficulties of Connecting Anti-Extractivist and Anti-Racist Struggles in Contemporary Bolivia. The Weight of Patriarchy”. Coordinó también la traducción al español de esa obra, publicada como *Resistencias Negras e Indígenas en las Américas. Del multiculturalismo a la revancha racista* (La Paz: Plural Editores, 2026). Es coeditora de *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (2007) y fue investigadora asociada del proyecto “El Estado del Estado en Bolivia” del Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD (2007), además de editora y autora de “Observando el racismo: Racismo y regionalismo en el proceso constituyente boliviano” (Agenda Defensorial núm. 11 y 13, 2008). La entrevista presentada a continuación se realizó en su oficina de CLACS de NYU el 25 noviembre de 2014.

Identidad, memoria minera y constelaciones feministas

Pamela, ¿cómo te identificas?

Esa es una buena pregunta que siempre me la hacían mis queridos estudiantes del PROEIB Andes que es el un Programa de Educación Intercultural Bilingüe Para Países Andinos en Cochabamba. Me decían: “¿Qué es usted?, ¿aymara, quechua?” Al final yo siempre les decía

que había nacido en un campamento minero donde la mayoría de la gente hablaba quechua, pero yo nunca lo aprendí. Entonces, en ese sentido, yo me identifico más como parte de un ámbito más minero, más obrerista, más de un movimiento social que marcó la vida de mi país. Soy producto de la revolución de 1952, en el sentido amplio de la palabra. La nacionalización de la minas, la Reforma Agraria de ese entonces, aunque fue cooptada por un partido, por un movimiento nacionalista revolucionario. Han sido hitos que han marcado, en términos históricos, la vida de mucha gente como yo; y bueno, las escuelas mineras, las escuelas en las minas eran excelentes escuelas porque el movimiento minero era quien las controlaba un poco, entonces de ahí salgo. Y así les contestaba a mis estudiantes.

Hay algo en lo que estás trabajando actualmente, que tiene que ver con las constelaciones feministas. ¿Qué ha significado esto en tu vida?

Yo creo que mi experiencia dentro de los debates feministas, de cómo darle forma democrática a los debates feministas, me ha llevado junto con colegas de la Universidad de Nueva York, a plantear una visión más amplia de los feminismos. Creo que las feministas estamos en este afán de democratizarnos, de hacer que ese “¿cómo hacemos nuestros feminismos?” planteen democracias participativas más horizontales, más de cariños y estrategias; líneas de acción como tácticas, perdiendo de vista la estrategia, y por lo tanto, perdiendo de vista lo que se quiere lograr, que son sociedades más justas para mujeres, para hombres, para niños y para niñas, para viejitos y viejitas.

Para mí la memoria es clave, y ese es afán, de articular un poco lo conceptual de nuestras preocupaciones con estos sentires de nuestras vidas a nivel de almas, y con estos sentires conceptualizados podremos dejar de pelearnos, y podremos forjar agendas que nos lleven a formular estrategias mucho más pertinentes respecto a las peleas antirracistas, respecto a las peleas por la descolonización, por la despatriarcalización.

Fragmentos, silencios y lenguas: la construcción de la voz

Una de las frases que el feminismo contemporáneo usa es la idea de lo personal es político, y, en ese sentido, cuando te pregunto sobre tus trayectorias vitales, esas trayectorias vitales tienen que ver también con la manera en cómo has ido construyendo tu pensamiento, tu trabajo académico. ¿Cómo has ido hilando esa trayectoria académica y política?, ¿cómo se va articulando?

Con muchos tropiezos porque finalmente el patriarcado es un proceso insistente y persistente de volverte muda; entonces recuperar la voz, ya nos es un proceso intelectual solamente. Ponerte en contacto con tus propios fragmentos implica darte cuenta de los lados destructivos que tienen también, porque eso es el patriarcado: la persistencia del silenciamiento, de un silenciamiento destructivo. Porque los silencios son fructíferos también, cuando los silencios son destructivos, entonces es muy difícil lograr recuperar las hilachas y recuperar los fragmentos que han forjado la vida de una.

Ha sido un proceso muy entreverado, incluso sigue siendo a diferentes niveles. Problemático siempre el hecho de no poder fluir en la escritura, por ejemplo; ahí es muy interesante lo que a mí me pasa con las mujeres, colegas indígenas, que estaban organizando sus redes activistas en Bolivia. Esa era una de las afinidades sobre la cual nos veíamos, nos podíamos ver unas a las otras y lo que podíamos decir en el sentido de: “¡Nos da miedo escribir!”, “¡no sabemos escribir bien el español!” Me toca ser la que toma las notas en la reunión en el *tantachawi*, o en lo que sea. Yo le paso el papel al técnico, que es hombre y él escribe, cualquier cosa escribe, igual seguramente con sus propias inseguridades, pero tiene que hacerlo.

Las mujeres podríamos hacer eso igual. Eso fue una cosa bien interesante, que al contarnos, ya sabíamos que lo que había que hacer era simple y llanamente, y muy en tono práctico, saber para qué era el español, saber para qué servía el español bien escrito y por tanto aprenderlo. Los idiomas se aprenden. Ver cómo el *quechuañol* o el

aymarañol tenían su lugar movilizador en relación a las otras compañeras; y en procesos de investigación como en el que estábamos, tenía su rol en el sentido de entrevistar a las otras personas ya sea en Aymara puro o en *aymarañol* o en *quechuañol*, dependiendo.

En ese sentido, había que ubicar ese miedo y esa vergüenza de hablar el *quechuañol* y de no poder escribir bien el español, cada ámbito lingüístico, cada lengua tiene su propósito. En este mundo donde el español es hegemónico y es parte del lenguaje del Estado oficial, entonces tenemos que aprender a hacer dos propuestas, pero escritas en español. Tenemos que aprender de las reglas de ese idioma, y lo otro es de movilización para nuestras pancartas, para esto, para lo otro y el monolingüismo es para lograr comunicaciones más íntimas.

Por ejemplo, yo no hubiera podido entrevistar a las mujeres en su propio idioma y salir con la información con las dos mujeres con las que trabajé. Enriqueta Wantú y Angélica Salsuli salieron, que era hacer salir el sentido de una, y, ese diálogo en Aymara es donde salía. No hubiera podido salir conmigo porque yo no hablo Aymara, yo no hablo en Quechua. El sentido cambia, siento yo. Si tu lengua materna es el Quechua o el Aymara, el español te restringe, entonces es ahí donde los tropiezos están insertos en todos tus procesos tan históricos, donde las políticas lingüísticas han favorecido esto, lo otro, el español aquí y donde nosotras estamos tratando de hablar y nos tropezamos, pero a la vez nos encontramos, ubicamos, identificamos.

En esos procesos de identificar para qué es una cosa, para qué es el otro idioma y para qué nos puede servir, entonces nos enriquecemos y democratizamos nuestros entendimientos de los procesos organizativos, de maneras más profundas en el sentido este de que nos damos cuenta de que todo esto de organizarse tiene que ver con darte voz a ti misma, pero también tiene que ver con darnos voz entre todas para justamente para juntar nuestros fragmentos, nuestras hilachas, para construir una política de la memoria que nos ayude a lograr prácticas, quehaceres cotidianos emancipadores.

En este momento, ¿te gustaría compartir alguna canción?

Una de las canciones que últimamente me ha llegado pero así al alma y, tal vez en lo que acabo de decir ha habido mucha alma, mucho sentimiento, es esta canción que se llama: “La tonada de la luna llena”.

¿Nos quieres cantar un pedacito?

Yo vi de una garza mora dándole combate al río. Así es como se enamora tu corazón con el mío, así es como se enamora tu corazón con el mío luna, luna, luna llena menguante.

Racismo, Estado plurinacional y culturas del castigo

Muchas gracias, porque no todo el mundo se atreve a sacar la voz y de eso de amplificar nuestra voz con los micrófonos. Queríamos seguir conversando contigo de lo que veníamos hablando, de las trayectorias vitales y como eso a veces nos ayuda a construir y a producir pensamiento y conocimiento. ¿Cómo ha sido para ti?

Yo creo que lo digo ahí en el artículo sobre los racismos generizados y el evento este en Sucre.

¿Qué pasó ese 24 de mayo de 2008 en Sucre?

El 24 de mayo de 2008, a dos años del posicionamiento de Evo Morales en el Estado, de que su partido fuera un partido de Gobierno.... Al concluir de alguna manera la constituyente de manera general, había todavía un proceso de consenso y de negociación que vino después, donde la Constitución se cambió.

Pero en ese momento, 24 de mayo de 2008, lo que ocurrió es que campesinos, indígenas de la zona alrededor de Sucre, que es capital simbólica boliviana, al calor de los enfrentamientos alrededor de la constituyente, se produjo un hecho bastante importante, en el sentido de que marcó un proceso dentro del país, que fue forjar una Ley Antiracismo muy entreverada y, a la vez, es un efecto de ese evento.

Nosotros que, habíamos estado dando seguimiento a la constituyente y al racismo que se estaba manifestando en la constituyente, ligado a la violencia política, habíamos dado seguimiento incluso a todos esos hombres y mujeres que estuvieron alrededor de Sucre durante ese evento. Lo que pasó es que la gente organizada o más o menos organizada por la alcaldía, que en ese entonces estaba en contra del gobierno, agarró a una masa enorme de gente; campesinos indígenas, mujeres y hombres, que habían llegado a recibir a Evo Morales. Era época de fiesta, el 25 de mayo era el aniversario de Sucre como tal, del Departamento de Chuquisaca. Llegaron y lo que ocurrió fue un enfrentamiento, más o menos organizado, en donde empujaron violentamente a este grupo de gente, hacia la plaza, pegándoles, insultándolos.

Llegando a la plaza se les desnudó, en el sentido concreto de la palabra, y se les obligó a hincarse y a gritar: “¡Viva, Sucre y abajo Evo Morales!” Obligaron a que revirtieran sus lealtades políticas, con la amenaza de lo que yo he llamado en un artículo, “linchamiento político”. Entonces ese linchamiento político ocurrió y tu pregunta me hace pensar “¿por qué impacta tanto a la sociedad boliviana?”.

Yo en el artículo traté de ver eso y lo que salió siempre es: somos, nos hemos constituido como una cultura de servidumbre, donde el castigo es central. Una vez que tú transgredes ese orden colonial-patriarcal establecido por esos poderes señoriales, hacendados, impuestos históricamente durante la República, que obviamente cambian después de la Revolución del 52. Pero, hay una continuidad de esa cultura de la servidumbre y hay una continuidad de castigo como integral a esa cultura de servicio y creo que en ese sentido cada vez lo voy comprobando más y más.

Mi experiencia vital es esa reacción visceral ante o en contra de esa cultura de servidumbre que conlleva el castigo como un mecanismo central de ponerte en tu lugar; porque tú eres indio o india, o te pareces al indio más que yo, e inferiorizarte en el abonamiento, como diría Roxana Barragán. Es eso lo que alimenta e informa vitalmente mi trabajo más conceptual e intelectual. ¿Cómo pelear en

contra de esas culturas históricamente construidas de servidumbre? En otros ámbitos serán esas culturas más esclavistas.

Hablando ya de América Latina de forma más hemisférica, en estas culturas de servidumbre y esclavistas está el castigo como central; no para matarte, no para aniquilarte como cuerpo, sino para darte la lección donde sea que estés transgrediendo, no te lo vamos a permitir. Por lo tanto la violencia física se articula a la violencia simbólica, y el mensaje de dominación y la colonialidad del género se reinscribe en ese acto de decirte: *“¡vuelve a tu lugar, este lugar no es tuyo!”*.

En el caso del 24 de mayo la plaza era de los libertadores, de los sucrenses urbanos y no de la “indiada” que había llegado. Más allá de las contradicciones de todo este proceso político que Bolivia vive, muchas críticas a los procesos actuales contemporáneos bolivianos, de los cuales podemos mencionar, está todavía implantada esta cultura de servidumbre, donde el castigo es central. Para mí, más allá del campamento minero, dentro de los procesos de investigación, dentro de los procesos organizativos políticos, en las experiencias de procesos organizativos políticos; en la propia academia, ese mecanismo de hacerte el señor y el superior y poner en su lugar al otro, es un mecanismo de violencia tan fuerte en la sociedad boliviana, que nos va a tomar unos siglos más deshacernos.

Estamos hablando sobre los procesos políticos de la conformación del Estado Plurinacional en Bolivia, sobre contradicciones, sobre ambivalencias. ¿Qué ha significado la llegada de Evo Morales al poder? Ya ha sido analizado, pero cuéntanos desde tu mirada como antropóloga feminista, ¿cómo lo ves tú?

Hay una transgresión, y hay una reacción visceral a esa transgresión; por otro lado, hay una especie de etnicización de un proceso que era y no era solamente étnico. Hay un proceso de etnicización donde la política étnica del Gobierno de Evo Morales se complejiza porque el planteamiento no solo del grupo étnico, sino no solo de los pueblo indígenas, sino el planteamiento de que hay naciones indígenas que

estarían siendo integradas a lo que es la constitucionalidad y los principios de un país.

Es la parte más difícil, lo digo en el artículo del “Género del Estado en la era de Evo Morales”, lo digo en el sentido de que se han congelado las nociones de lo indígena; entran a la Constitución como nociones congeladas. Se han congelado las nociones de comunidad y se han congelado las nociones de nación; y se han confundido las nociones congeladas de comunidad con las nociones congeladas de nación. Pareciera que cuando hablamos del Estado Plurinacional Comunitario y Autonómico, estamos hablando de naciones diversas, pero fijas, congeladas en el tiempo: en este sentido, en este proceso de plurinacionalizar el poder, ha tenido un efecto muy difícil de enfrentar que es ese congelamiento.

Creo que allí está el análisis de género: ¿cómo examinar esa apertura a lo plurinacional? ¿Cómo poder hablar de ese congelamiento? La única manera en que yo lo he ido viendo y platicando es vía una perspectiva muy amplia de género. ¿Cómo vemos más allá del horizonte patriarcal estas plurinaciones congeladas? ¿Cómo tomamos en cuenta un poco la tarea de gente como Domitila Chungara, que subvierte de alguna manera en su quehacer a diferentes niveles la categoría mujer, y dice: somos de diferentes clases sociales las mujeres, por lo tanto hay una visión de que la mujer no es una sola?

¿Para la audiencia que no conoce a Domitila Chungara, nos puedes contar brevemente quién es, qué hizo y la importancia que tiene para el movimiento minero en Bolivia?

Domitila Chungara es una mujer de las minas, que forja con muchas otras mujeres mineras, esposas de mineros el Comité de Amas de Casa del siglo XX. Es esta base organizativa la que permite manifestar, en su testimonio y en su accionar, tanto en foros internacionales, en la Conferencia Mundial de Mujeres en México en el 75, como en el quehacer cotidiano en su escuela educativa en Obele, en el área de Cochabamba, ya mucho después de su exilio en Suiza. Le

permite hablar del género, de la acumulación del capital desde la experiencia vivida.

Creo que es su contribución al proceso boliviano; es ese saber del comité de las mujeres amas de casa, saber que esta acumulación de capital tiene género y el rol de ellas dentro de ese proceso. Darse cuenta que ellas en realidad son las que subsidian a la empresa estatal de minas.

Por lo tanto, todo el andamiaje económico y político que en ese entonces primaba era el capitalismo de Estado. Capitalismo muy desordenado de Estado, ese estado nunca fue el Estado fuerte. Era fuerte simbólicamente porque los militares estaban en el poder y el contexto era de la seguridad nacional. E.E.UU y su ideología de la seguridad nacional implanta todo un poderío estatal vía los militares, pero que no tiene fondo, por lo tanto empresas estatales, mineras como la COMIBOL, estaban subsidiadas por el trabajo de todas estas mujeres. Esa es la contribución de Domitila Chungara que desestabiliza la categoría mujer e inserta en el debate dentro de sectores de mujeres populares esta noción, de que estamos subsidiando, porque la acumulación de capital tiene género. No mucha gente reconoce estas contribuciones, la de desestabilizar la categoría mujer, sí; pero esta de la acumulación de capital, no; todavía hay que relevarla un poco.

Además es esa acumulación de capital por despojo. También hay otras pensadoras, intelectuales, mujeres Aymaras, Quechuas que están produciendo conocimiento. Cuéntanos para conocer a esas mujeres que están produciendo conocimiento desde otros lugares, sobre qué están hablando, cómo entienden las nociones de justicia, por ejemplo.

Hay mucho trabajo alrededor de las mujeres que han logrado ser tomadas en cuenta en este proceso de cambio. Este proceso de cambio ha sufrido muchos embates y muchos retrocesos. Uno de esos retrocesos tiene que ver con no haber podido hacer que ese Estado heredado logre recuperar la experiencia vivida de mujeres como la ex Ministra de Justicia, Casimira Rodríguez.

Casimira Rodríguez es una mujer que ahora ha organizado a las trabajadoras del hogar de todo el continente. Ella tiene dos niñas, las tuvo después de haber sido Ministra de Justicia. Mujeres como ella, con esta experiencia vivida de haber sido trabajadora del hogar, de haber organizado a las trabajadoras del hogar y haber empujado procesos legislativos como la Ley de las Trabajadoras del Hogar, aprobada durante la etapa neoliberal de Gonzalo Sánchez de Losada. Sin embargo, no está siendo efectivamente implementada. Pero tal vez, lo más preocupante y contradictorio del gobierno actual es justamente no haber podido abrir mucho más esos resquicios para ella desde su lucha, desde su organización a nivel más personal, y más colectivo como Ministra de Justicia.

El gobierno no provee, no crea las condiciones para que esa experiencia, que es muy completa de haber sido trabajadora del hogar, hasta haber logrado una ley por las trabajadoras del hogar, no aprovecha esa experiencia, ni dice: *“¿qué proveemos con todo lo que ha experimentado y con todo lo que sabe, para lograr esa ley?* Tendrían que haber empujado más en términos de implementación, simplemente de manera pertinente. ¿Cómo se puede hacer eso? ¿Cómo crear los debates alrededor de eso, de esa experiencia, de esa mujer? ¿Dónde le vieron el potencial, pero llegado el momento de apoyarla, dentro de esa jerarquía estatal, la soltaron de las manos?

En ese sentido, al final esa clase de mujeres indígenas que llegan al Estado, después de un tiempo de experimentación inicial, que caracteriza a todos los procesos revolucionarios del continente –lo vivimos también con lo de Nicaragua–, al inicio hay una efervescencia; una experiencia de revolución que implica que todo se puede, o sea, la gente siente que todo lo puede. La gente siente que sí, Casimira es la que tiene que estar como Ministra de Justicia.

Si se puede hacer que ella lleve el proceso de justicia adelante, experimentar en ese sentido de darle apertura; pero en este proceso de cambio las aperturas se van cerrando por lo explicado anteriormente en los artículos. Porque hay una inhabilidad nuestra todavía de ir más allá de esas culturas de la servidumbre, de las culturas del

castigo y de este proceso tan fuerte de reinscribir la colonialidad del género y decir: ¡no!, no es capaz la Casimira, la Casimira no es capaz de llevar a cabo esto; y, por lo tanto, dejarla sola. El movimiento de mujeres también la dejó sola, las mujeres indígenas que no estaban en el Estado, tampoco pudieron articular una defensa de esta Ministra, porque la sacaron a mansalva un poco, muy feamente. En ese sentido, la lógica patriarcal se impone, coarta procesos de mujeres indígenas que están tratando de hacer un estado de diferente, pero no se puede dejar. Las lógicas patriarcales siguen funcionando.

Seguimos discutiendo cómo se ha ido conformando y construyendo esa lógica de la colonialidad del género y del poder dentro de Estado Plurinacional Boliviano y cómo esto afecta principalmente a las mujeres indígenas y a las mujeres indígenas lesbianas; y quiero volver al pensamiento de Julieta Paredes y sobre todas estas críticas que hace también ella al pensamiento heterocentrado, que se reproduce desde la cultura estatal y hace algunos años en una Cumbre de los Pueblos en Tiquipaya; Evo Morales hizo una declaración donde decía que los homosexuales eran homosexuales porque comían pollo, porque a los pollos se les ponían hormonas y bueno fue una declaración que causó muchísima polémica. ¿Cómo has analizado tú esta narrativa?

Tal vez aclarar que han habido intentos de instalar una cultural estatal indígena, pero yo creo que han sido más que nada procesos de ritualización simbólica de ciertos momentos de hacer Estado, pero creo que no han calado a las prácticas, no sé si eso es posible. De todas maneras lo que importa respecto a lo que estás preguntando, es como, cómo explicamos estas irrupciones homofóbicas como la de Evo Morales en una cumbre donde lo más progresista del movimiento anti cambio climático estaba esperando, estaban esperando propuestas incluso más progresistas, por la retórica de los Derechos de la Madre Tierra, por la retórica del agua como derecho humano, hay todo un proceso de cuestionamiento que viene desde abajo y es empujado por el proceso mismo hacia las Naciones Unidas inclusive. Entonces es sorprendente dentro de eso que Evo Morales explicita

homofobia. Todos quedan sorprendidos, y lo que yo digo en el artículo es un poco, rememoro que Evo Morales es producto de alguna manera de una cultura política que fue urdiendo un proceso de cambio, donde se tiene que repensar lo público, porque estaban privatizando el agua. Ocurre la guerra del agua.

Se tiene que repensar la nación y quién es el dueño del gas, en este sentido, el Estado, no la transnacional. Existe todo un proceso donde el cuestionamiento de los procesos de privatización y transnacionalización de las economías nuestras, de nuestros países es cuestionado de manera contundente. En ese cuestionamiento no podemos salir de ciertos candados que nosotras mismas nos ponemos, ese caldo de cultivo y esos candados tienen que ver con lógicas de género muy patriarcales. Donde más allá de subvertir y de lanzar y de botar a la transnacional de agua que estaba tratando de establecer su negocio allí en Cochabamba; más de lograr eso, nos quedamos todavía enmarcados en solo los héroes y las super madres; el accionar de nociones de héroes y super madres van a lograr, llevar un proceso, a completar un proceso de cambio y lograr que el agua sea otra vez de todos.

Eso de congelar al héroe y a la super madre y tratar de subvertir esa noción, es lo que no permite ir más allá de reclamar y lanzar a la transnacional afuera. Se lanza la transnacional afuera y quedamos con estas lógicas que no nos permiten ese repensar lo público del agua de maneras más efectivas y por lo tanto en Cochabamba todavía queda gente que no tiene agua, porque no se ha podido articular una visión política en este caso, ni económica que permita este pensamiento o de este accionar.

Nos quedamos restringidos por estas nociones de liderazgo que imbrican la familia política que tienen un héroe padre proveedor, una súper madre que pensará por todos, la súper madre cuidará ese héroe se convertirá en ese padre Estado, en ese Estado padre y Evo Morales un poco encarna eso. El nuevo padre dentro de una familia etnicizada, donde el dispositivo para el control de la sexualidad se convierte, en parte de este proceso de reinscripción de la colonialidad

del género y no nos permite ir más allá, inclusive retóricamente, en el caso de la irrupción homofóbica de Evo Morales, porque no nos abre el resquicio, se cierra el resquicio y se congelan los significados; y no podemos salirnos de esta lógica de nuestra propia cultura política, esta lógica de género patriarcal, de nuestra propia cultura política de los movimientos sociales, donde tenemos que poder pensar más allá de los héroes y las súper madres; más allá de esas nociones que trancan procesos de manera que no nos permiten seguir experimentando, seguir abriendo más esos resquicios, democratizándolos, conceptualizándolos de manera diferente, subvirtiéndolos, desestabilizándolos, como diría Judith Butler.

Estas nociones de lo étnico, estas nociones de comunidad, estas nociones de nación que ahora están congeladas y fijas en una Constitución que no se puede enraizar, implementar y lograr que las autonomías comunales indígenas planteadas se vuelvan una realidad. Esto es lo que no permite; yo lo que estoy arguyendo es que la lógica de género patriarcal es un elemento clave que no lo permite. Dentro de lo que somos, desde de abajo, en nuestros movimientos sociales como desde el Estado. Estamos atrapados.

Etnografía, memoria y feminismo

Una de las maneras en cómo la antropología se acerca a producir conocimiento, se acerca a la forma en cómo piensan las personas, en cómo miran el mundo es la etnografía. Tú has hecho mucho trabajo etnográfico a largo de los años de tu trayectoria académica. Como nos interesa mucho la memoria y el recuerdo, nos gustaría que nos compartieras algún recuerdo que te haya marcado mucho durante la realización de tus trabajos etnográficos.

Una de las experiencias más fuertes fue entrar al Estado y hacer una etnografía del Estado. Lo hicimos en el contexto de las Naciones Unidas, del PNUD. En 2007 sale publicado el volumen sobre el Estado del Estado y me meto al Ministerio de Educación. Mi colega Roxana

Barragán, se mete al Estado, pero históricamente. Hace una etnografía histórica de los presupuestos que dieron forma a este país, Bolivia en el siglo XIX y luego otra colega que hace una sociología etnográfica del Estado. Se mete en los ámbitos donde los grupos barriales, los barrios, las federaciones, las juntas vecinalesque logran sacar sus planes de acción que son aprobados por los gobiernos más locales. También se mete a los lugares donde se dan carnets de identidad. Entonces es un proyecto amplio, hay otra gente que hace el estudio amplio sobre imaginarios, sobre el Estado.

Yo me meto en el Ministerio de Educación, yo había trabajado, como había dicho antes en el PROEIB Andes, que es un Programa de Educación Intercultural Bilingüe Para Países Andinos; yo enseñaba la maestría en Cochabamba y todas esas personas que habían ido a esa maestría, que eran bolivianos, habían de otros países también. Los bolivianos, muchos de ellos, están en el Ministerio cuando hago la etnografía. Entonces fueron diálogos muy interesantes alrededor de la trayectoria y la suerte de la educación intercultural bilingüe y cómo se ha ido construyendo en el Estado boliviano.

En ese sentido, fue muy impactante y difícil también, ver a mis estudiantes hacer política pública deducativa; porque al final te das cuenta de que hemos aprendido juntos en la maestría y qué era lo que ellos estaban recuperando de ese aprendizaje y cómo lo dialogábamos en ese momento. Entonces era una etnografía muy íntima, porque al final los estaba viendo desde antes y les estaba dando seguimiento a sus trabajos. Los diálogos obviamente estaban llenos de contradicciones, tanto de parte de ellos como parte de nosotros y lo más difícil y a la vez lo más interesante (esta etnografía la hice antes de la llegada de Evo Morales al gobierno) era ver cómo entre todos habíamos podido, dentro de nuestros temas, abrir esos resquicios. Abrir esos resquicios dentro del andamiaje del Estado, insertarlos en esas historias administrativas, en esas historias legislativas en las que habíamos leído; insertarlos en la práctica y decir hasta dónde se puede ir, y en ese momento era como: *“¿y ahora, qué va a pasar?”* Eran unos sitios muy contestados,

de inserciones muy interesantes de parte de mis estudiantes que eran parte de los movimientos sociales en donde personas auto-identificadas como indígenas se meten al Estado. Entonces, verlos cambiar de ser estudiantes, de ser parte del movimiento social a ser funcionarios del Estado, era como un proceso muy entreverado, muy interesante que a mí me ha marcado porque los he visto cambiar para bien y para mal.

Otra cosa que te queríamos pedir, es que nos recomiendes algún poema que te guste, de alguien que también te haya marcado, que hayas escuchado en tu trabajo de campo o que quieras compartir.

Si, este poema es de una poetisa, nativa americana, de aquí de Estados Unidos. Ella se llama Joy Harjo y yo escuché este poema hace unos treinta años, cuando estaba en una situación personal difícil, y ese poema me llenó de fuerza, me hizo ver adelante, me hizo persistir en mis luchas feministas. En ese momento no estaba tan feminista, pero yo creo que ya desde entonces y escuchando a esta mujer ahondé en mi deseo de construir feminismos coherentes.

Fear Poem, or I Give You Back

Por: Joy Harjo

*I release you, my beautiful and terrible
fear. I release you. You were my beloved
and hated twin, but now, I don't know you
as myself. I release you with all the
pain I would know at the death of
my children.*

You are not my blood anymore.

*I give you back to the soldiers
who burned down my home, beheaded my children,
raped and sodomized my brothers and sisters.*

I give you back to those who stole the

food from our plates when we were starving.

*I release you, fear, because you hold
these scenes in front of me and I was born
with eyes that can never close.*

I release you

I release you

I release you

I release you

I am not afraid to be angry.

I am not afraid to rejoice.

I am not afraid to be black.

I am not afraid to be white.

I am not afraid to be hungry.

I am not afraid to be full.

I am not afraid to be hated.

I am not afraid to be loved.

to be loved, to be loved, fear.

Oh, you have choked me, but I gave you the leash.

You have gutted me but I gave you the knife.

You have devoured me, but I laid myself across the fire.

I take myself back, fear.

You are not my shadow any longer.

I won't hold you in my hands.

You can't live in my eyes, my ears, my voice

my belly, or in my heart my heart

my heart my heart

But come here, fear

I am alive and you are so afraid

of dying.

*Muchas gracias querida Pamela. Para terminar esta entrevista, la cual te
agradecemos muchísimo, quisiéramos que nos dijeras, ¿qué es para ti el
feminismo?*

Yo creo que es lograr este pensar y sentir los mundos y las experiencias de manera democrática.

Muchas gracias, Pamela Calla, por haber amplificado tu voz con nuestros micrófonos. Estamos muy contentas de haberte tenido en nuestro programa y esperamos que pronto podamos seguir conversando contigo y desde aquí, de la ciudad de Nueva York, nos despedimos.

Gracias a ti Marisa, por tan lindo trabajo y tan buenas preguntas.

PARTE VI.

**Tejer la palabra, pensar desde el sur y
actuar en los territorios**

Ilustración 23. Irma Alicia Velázquez Nimatuj, antropóloga maya-k'ich'e



Irma Alicia Velázquez Nimatuj

Nota: Archivo personal de Irma Alicia Velázquez Nimatuj.

Irma Alicia Velásquez Nimatuj: investigadora crítica y antropóloga maya-k'ich'e

Introducción

Este trabajo surge de una conversación sostenida entre el 18 y el 21 de abril de 2019 con Irma Alicia Velásquez Nimatuj, antropóloga maya k'iche', en el *Center for Latin American and Caribbean Studies* (CLACS) de la Universidad de Nueva York (NYU). Aunque había conocido su trabajo años atrás a través de Marta Casaús Arzú, fue gracias a la invitación de Pamela Calla a participar en el simposio *Daughters of Mother Earth: A Symposium on Extractivism, Feminization of Repression and Resistance*, organizado en CLACS de la NYU, que pude finalmente realizar esta entrevista en ese espacio. Este encuentro reunió a mujeres de distintos pueblos originarios de Abya Yala para compartir sus luchas políticas frente al extractivismo, el racismo y la violencia de género, y abrió la posibilidad de nuevos diálogos y colaboraciones que han germinado con el tiempo²⁹.

A través de su trayectoria, de Quetzaltenango a la ciudad de Guatemala, del periodismo a la antropología, de la discriminación cotidiana a la denuncia legal, la entrevista muestra el potencial de la antropología como herramienta crítica. Aunque históricamente vinculada a proyectos coloniales, la disciplina ha sido reapropiada por pueblos originarios

²⁹ Materializados por tan solo poner, un ejemplo, en el libro *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe* (2020).

como un instrumento para documentar, denunciar y transformar las condiciones de vida. En este sentido, el trabajo de Velásquez Nimatuj evidencia las posibilidades emancipatorias de la antropología cuando se articula con luchas por la memoria, la verdad y la justicia.

Nacida en Guatemala durante el conflicto armado interno, su infancia y juventud estuvieron marcadas por la violencia, la persecución y el racismo. La entrevista recupera estas experiencias no como anécdotas individuales, sino como claves para comprender cómo se configuran las trayectorias intelectuales en contextos de guerra. En su relato, la guerra no aparece como un telón de fondo abstracto, sino como una presencia concreta que modela la vida cotidiana: desapariciones, vigilancia, desplazamientos y silencios impuestos. Estas experiencias constituyen un aprendizaje de supervivencia que posteriormente se traduce en una forma de hacer antropología situada, crítica y profundamente vinculada con la historia política.

La entrevista también aborda las barreras de género que marcaron su formación. En un contexto donde la educación de las mujeres era cuestionada, Velásquez Nimatuj insistió en continuar sus estudios, combinando trabajo familiar y formación académica. Su elección inicial por el periodismo respondió a una inquietud política: recorrer el país, documentar la violencia y visibilizar las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Sin embargo, esta experiencia evidenció los límites del relato periodístico para comprender procesos estructurales, lo que la llevó a buscar en la antropología herramientas para analizar la historia, la economía política y las dinámicas de poder.

Su formación doctoral en Estados Unidos implicó enfrentar nuevas dificultades como mujer migrante, madre y estudiante. Lejos de las narrativas idealizadas sobre la formación en el norte global, su experiencia estuvo atravesada por la precariedad material. Este proceso, sin embargo, le permitió articular teoría racial, feminismo y metodología antropológica con su propia experiencia, generando una perspectiva crítica que desafía los límites de la antropología clásica.

Un momento clave en su trayectoria fue la experiencia de discriminación racial en 2002, cuando se le negó el acceso a un espacio

público por vestir traje indígena. Este hecho evidenció la ausencia de marcos legales para sancionar la discriminación en Guatemala y marcó el inicio de un proceso de denuncia colectiva que derivó en la aprobación de una ley contra la discriminación. Este episodio ilustra cómo el conocimiento antropológico puede convertirse en herramienta política, articulando experiencia personal, teoría y acción colectiva para transformar estructuras legales y sociales.

A lo largo de la entrevista, Velásquez Nimatuj plantea una concepción de la antropología comprometida con la producción de memoria histórica, especialmente en relación con sobrevivientes del genocidio. En su perspectiva, la documentación de estas memorias no solo tiene un valor académico, sino que constituye una forma de justicia presente y futura. Esta postura interpela directamente a la disciplina: la antropología no puede limitarse a la reflexión teórica sobre el sufrimiento, sino que debe implicar un compromiso ético y político con las vidas que investiga.

Asimismo, su crítica se extiende a las formas contemporáneas de producción de conocimiento. Advierte que, incluso desde discursos críticos o decoloniales, pueden reproducirse jerarquías si no se transforman las relaciones de poder, las metodologías y las prácticas institucionales. Esta reflexión invita a cuestionar no solo qué se investiga, sino cómo, para quién y con qué implicaciones.

Recuperar la trayectoria de Velásquez Nimatuj permite reconstruir genealogías de mujeres indígenas en la antropología que han sido sistemáticamente invisibilizadas: trayectorias atravesadas por el trabajo de campo, los cuidados, la precariedad, el exilio y la escritura como forma de resistencia. En este sentido, la entrevista no solo documenta una vida, sino que propone una forma de hacer investigación basada en la escucha, el diálogo y la reflexión situada.

Apertura de una vida en el mundo k'iche' de Quetzaltenango

Para mí ha sido importante conocer las trayectorias de las antropólogas y, en ese sentido, me gustaría comenzar preguntándote: ¿Dónde y cuándo naciste? ¿Podrías presentarte?

Vengo de un mundo k'iche' de largas raíces de resistencias y luchas por memoria. La memoria que me mueve es la que escuchaba de niña. Nací en Quetzaltenango, un lugar que en aquella época era un pueblo, no una ciudad como ahora. En esa época un sector de la población k'iche' vivía, si bien, en una libertad económica que habían construido, también vivían la opresión racial. Crecí en una ciudad donde había dos mundos: el mundo ladino o mestizo, y el mundo nuestro, mi mundo para mi especial; donde había diversos tipos de celebraciones, donde todos nos conocíamos, desde las personas mayores hasta los niños; donde había un espacio para sentirnos queridos, amados, para intercambiar dolores y alegrías. Cuando fallecía alguien o cuando se necesitaba algo se vivía la solidaridad. Celebraban las uniones y estaban cuando había alguna fatalidad. Crecí en un mundo relativamente urbano, acorde a un país pobre como Guatemala. Era relativamente urbano porque no proveía servicios básicos para todas las familias indígenas, por ejemplo, la casa de mis abuelos no tenía servicio sanitario, drenaje, ni agua potable, teníamos un pozo. Y fuera de nuestro mundo había una enorme necesidad de manejar el español. Recuerdo que el español de mi abuelo era elemental y enfrentaba duras frustraciones cotidianas cuando se encontraba ante abogados o ante un trámite; cuando necesitaba de un médico o requería atención y no lo atendían o cuando iba a las instituciones estatales y tampoco encontraba apoyo.

Soy la quinta hija de mi madre de su primer matrimonio. Mi hermana mayor y yo sobrevivimos, mis tres hermanas, que nacieron en medio de las dos, murieron. Por eso, entre mi hermana y yo hay casi 10 años de diferencia. Me convertí en alguien a quien mi madre amó profundamente, porque había perdido tres niñas y porque su hija mayor le fue quitada por su exesposo. Me convertí en la hija que ella había esperado

y deseado tanto, y que sobrevivió, porque mis posibilidades de que falleciera eran más altas a las que tenía de vivir. Y su amor, fue profundamente correspondido, porque la amé y la respeté.

Descubrir el racismo: escuela, lengua y “dos mundos”

Mientras crecí fui entendiendo poco a poco cómo funcionaba el otro mundo. Cuando fui por primera vez a estudiar, los niños se burlaban de mi por usar mi traje, aunque no lo comprendía bien. Luego me di cuenta de que mi piel, mi cabello largo y negro, y mi apellido Nimatuj, eran producto de risas y chistes de los otros estudiantes. Eso me enfrentó a espacios que no sabía manejar porque dentro del mundo k'iche' éramos personas normales, nadie se burlaba de cómo nos veíamos o como nos llamábamos.

Empecé a vivir las diferencias de esos dos mundos cuando mis padres me inscribieron en un colegio para que aprendiera “bien” el español. Las matemáticas eran otro compromiso, porque eran comerciantes y querían que apoyáramos el trabajo familiar. Estudié en un colegio protestante y fue una vida triste porque no hablaba, me mantenía en silencio. Sabía que cualquier cosa que dijera podría usarse en mi contra. Allí soporté hasta el racismo de los profesores. Éramos solo 4 niños indígenas en el colegio, dos niñas y dos niños, y nosotros no éramos importantes para los profesores. Las hijas de los médicos y abogados ladinos tenían un privilegio significativo, así que me propuse sobrevivir estudiando. Quería avanzar y empecé a estudiar fuerte, y llegué a ser una de las mejores estudiantes, eso me llenó de satisfacciones. Solo, entonces, los profesores me ponían atención y eso me enseñó que tenía que saber e ir entendiendo ese mundo para poder vivir porque era triste escuchar, siendo niña, que “los indígenas eran haraganes”, “sucios”, “piojentos”, “alcohólicos”, “promiscuos”, o que “las mujeres eran tontas”. Era duro escucharlo y yo tenía que aguantar, mientras en mi casa era distinto, yo veía a mis padres levantados desde las 5 de la mañana y trabajaban hasta las 10 de la noche, los veía

plenos en sus negocios. Teníamos una vida activa y a mi madre le gustaba la limpieza. Era lo contrario de lo que la escuela me enseñaba.

Fuera de mi familia nuclear, mi familia extensa era exitosa en el comercio. Poseía amplios lazos conectados con memorias largas, se hablaba de los abuelos, y de los padres de los abuelos. Era una memoria que nos ubicaba como valiosas. Nos insistían en que nosotras, las mujeres indígenas, éramos importantes, hermosas y que nuestra belleza no era lo externo, sino que estaba integrada por otros factores y valores, como el trabajo, la familia, la colaboración. La palabra solidaridad no se utilizaba, pero se servía, se respetaba a los mayores, a las y los abuelos. El sentir que era parte de una extensa familia era lo más importante para mí. Sobre una sola persona, no podía girar el mundo y para ser alguien había que ganarse el lugar, y ese lugar tenía su momento y tiempo. Me nutrí de esa parte sublime que me sostuvo, porque sin saberlo había nacido en medio del conflicto armado de mi país

La guerra en la vida cotidiana: miedo, control y estrategias de sobrevivencia

¿Y cómo fue esa época para ti? ¿Cómo la viviste?

La guerra fue algo que caló mi piel. La casa de mis padres estaba al lado de la sede de la Guardia de Hacienda, crecimos a la par de una de las policías más sanguinarias que tuvo Guatemala. Desde que era niña escuché los gritos de las personas detenidas a diferentes horas. Mi padre trataba de decirnos que nuestra vida estaba garantizada si nosotros no nos metíamos en nada y seguíamos como una familia que trabajaba. Vi como familias indígenas rurales eran llevadas a esa policía, la mayoría no hablaban español, solo k'iche' o mam. Mi mamá, algunas veces, se comunicó con quienes hablaban k'iche'.

Vivíamos a 2,300 metros sobre el nivel del mar y en los meses de octubre a febrero, eran épocas frías y ahí iban las señoras detenidas cargando a sus bebés bajo ese frío a las 4 o 5 de la mañana. Mi mamá, algunas veces, les ofrecía café y hablaba con ellas, y le decían que no

entendían por qué los habían ido a sacar de sus casas. Si alguien entraba a la sede de la policía era difícil que saliera, aunque la corrupción en la policía era monera de cambio. En los inicios de los ochenta, por vivir a la par de la Policía de Hacienda, podíamos salir a las 6 de la mañana y regresar a nuestra casa a las 6 de la tarde. Y cuando fallecía alguien o teníamos alguna actividad, mis padres pedían permiso a la policía para que nos dejara salir o entrar. A lo largo de esa cuadra, no circulaban vehículos de noche, había toneles y sacos de arena para defenderse de un ataque de la guerrilla. Esa cotidianidad marcó mi niñez.

Otro elemento que recuerdo fue el asesinato de líderes estudiantiles indígenas que eran parte de familias que conocíamos. Eran estudiantes universitarios en sus veintes. Representantes de sus facultades o miembros de asociaciones de estudiantes universitarios que fueron secuestrados, torturados y asesinados, y fueron enterrados por sus familias en Quetzaltenango. Era uno tras otro. Vivimos la represión selectiva. Aprendimos que la mejor forma de existir era ver y callar, la guerra nos golpeó y marcó. Nuestras familias vivieron el impacto de la represión, porque perdieron a sus hijos jóvenes y con ellos su esperanza para continuar. Dejaron de ser actores de su comunidad para empezar a cargar con la depresión.

La represión que vivimos nos llevó a crear estrategias de sobrevivencia que se construyeron a través de usar máscaras que mostraban lo que no éramos. Un ejemplo fue la práctica del catolicismo. Nosotros no éramos católicos fervientes, pero teníamos que simularlo, de lo contrario nos acusarían de practicar la brujería. Mi abuelo don Víctor Nimatuj, era *Ajq'ij* y él practicaba a escondidas su espiritualidad. Salíamos a las 10 de la noche de nuestra casa en Quetzaltenango y caminábamos a su terreno fuera de la ciudad para realizar sus ceremonias. Empezaba a las 10 o 11 de la noche hasta el amanecer, cuando las cenizas de la ceremonia quedaban ocultas y bajaba con leña o hojas de milpa para tamales. Públicamente íbamos al terreno a sembrar y cosechar y también íbamos a misa los domingos, fuimos bautizadas, hicimos la primera comunión, confirmación entre otros sacramentos. Era parte de sobrevivir. Había que aguantar, pero pasan los años y una

empieza a cuestionarse y a entender el proceso de colonización y como ha marcado a nuestras poblaciones. También vivíamos contradicciones, por ejemplo, mi familia me envía a estudiar la primaria, pero no querían que estudiara más, especialmente mi madre, quien decía que la educación en las mujeres era pérdida de tiempo y dinero porque se casaban y se iban, y la inversión se perdía, lo importante, entonces, era leer y usar las matemáticas, para abrir nuestro propio negocio.

Estudiar siendo mujer indígena: negociar con la familia y abrir camino

Terminé mi primaria un año antes y quise seguir estudiando, pero mi madre se opuso, me respaldó mi padre. Así que estudié los tres años de básico de noche, de día trabajaba con mi familia, de esa forma avancé. Cuando mi madre vio mi habilidad para estudiar, decidió que retomara mis estudios de magisterio de día. Y cuando me gradué les dije que deseaba ir a la universidad, mis padres se opusieron, estábamos en guerra. Eran los años ochenta.

Finalmente, mi padre volvió a apoyarme y dijo que estudiara para abogada o médica, porque los abogados nos robaban y los médicos sentían asco al atendernos, y necesitábamos de esos profesionales. Él me explicó: “Si usted se hace médico podrá atender a su propia gente” pero decidí ser periodista. El dijo que no invertirían en esa formación, finalmente, aceptaron y me fui a la capital, para hacerlo dejé de usar mi traje regional por seguridad, recorría 200 kilómetros de una carretera, entonces peligrosa, que conecta el occidente con la capital, acechada por el ejército, pero al regresar a mi casa retomaba mi traje. Ingresé a la universidad en 1984, era un suicidio frente a los asesinatos y desapariciones, se conocía de algunas masacres, pero no con los detalles de hoy. Sabíamos que nuestro entorno estaba lleno de sangre, por eso, se oponían mis padres.

Viajar en guerra: ocultar la identidad para sobrevivir

O sea, que ibas y volvías todos los días...

No era posible, eran 200 kilómetros, al principio iba cada quince días, después cada mes. Al dejar mi traje pasé a ser otra persona, otra joven que iba a la universidad. Además, no usé mi segundo apellido. Mi padre me preparó sabiamente, me dijo que el reto era pasar los retenes del ejército, donde paraban los buses y separaban a mujeres y hombres. Recuerdo que hermanos y hermanas indígenas que no hablaban español eran detenidos, fui testiga de cientos de personas que se quedaron con sus bebés y sus esposos.

Mi padre me enseñó tres cosas. Primero: *“no debe decir que es indígena”*. Segundo: *“tiene que hablar el mejor español, especialmente cuando presente su cédula”*. Y tercero: *“no va a decir que es estudiante universitaria; usted va a decir que cuida niños. Esa será la forma en la que salvará su vida”*. Mi familia estaba consciente del peligro, por eso, me pagaba el autobús de primera clase porque en los otros buses, el riesgo era mayor. Transcurrieron los años y aprendí a cuidarme. Aprendí a observar a los soldados, a reconocer quién mandaba: a los tenientes o subtenientes, identificarlos se volvió cotidiano.

Ser indígena o estudiante en Guatemala era un delito, aunque hoy suene ilógico. El Estado tiene una deuda con la población indígena por las atrocidades cometidas. Por eso, el juicio contra el general Efraín Ríos Montt representó una forma mínima de justicia para quienes sufrieron durante la guerra. El juicio fue por genocidio Ixil, pero también por los crímenes ejecutados, en esa época en que el ejército decidía quién vivía y quién moría. Soy privilegiada de haber sobrevivido, de haber llegado a la capital y haber estudiado en la universidad pública. Fue significativo aprender de los últimos extraordinarios profesores, que la guerra no había tocado, pero que en 1986 y 87, fueron desaparecidos y otros se exiliaron.

¿Y quienes fueron tus profesores?

Por ejemplo, Clara Luz Jiménez, una brillante economista, de un día para otro tuvo que irse para salvar su vida y a su familia o Hugo Leonel Gramajo mi profesor que fue secuestrado cuando iba rumbo a la universidad, él aun sigue desaparecido y su fotografía está en los empapelados de las paredes del centro histórico de la capital de Guatemala.

Era una persecución permanente. Algunos de mis compañeros empezaron a desaparecer: algunos se integraron a la guerrilla, otros dejaron la universidad y se vinieron para acá, para el norte, otros se fueron a México. Fue una desestructuración de la familia, los espacios públicos, la universidad, el país. Sin embargo, haber tenido la oportunidad de convivir con generaciones que tenían conciencia social fue un espléndido regalo, porque me formé con ellas y ellos. A pesar de la guerra, estudiábamos, leíamos. No teníamos acceso a libros porque estaban prohibidos. Leí el testimonio de Rigoberta Menchú en la universidad y lo pasábamos de uno a otro compañero. Era un único ejemplar. Lo compraron en México y lo llevaron a la universidad. Estaba forrado con papel periódico. Lo leí en medio del terror, porque si la policía nos detenía con ese libro, nos acusaba de guerrilleros. Intentábamos ser cuidadosos porque los libros eran subversivos. Fue un momento de vida que me marcó.

Periodismo, maternidad temprana y la búsqueda de profundidad

Entré a trabajar a Prensa Libre, con 19 años, era el periódico más grande de Guatemala y el más conservador, aun estudiaba mi carrera técnica, sin embargo, no hablaba de mi identidad con nadie. Ingresé como practicante y me quedé trabajando. Era eficiente, era buena en lo que hacía y quería mejorar mi escritura, entonces, era la única manera de hacerlo. Empecé desde abajo haciendo notas de refrito, luego sociales como bodas, quince años, luego pase a relaciones públicas cubriendo inauguraciones de instituciones, cócteles de beneficencia, ero lo que no les gusta hacer a los periodistas. Estaba contenta de empezar desde abajo, así había sido en mi familia: uno empieza abajo

para llegar lejos. Fui avanzando en redacción y fotografía. Obtuve varios premios, primero en fotografía y luego en redacción.

Llegó un momento en que mi jefe, quien también había sido mi maestro en la universidad, me dijo que tenía que decidir si me quedaba con la fotografía o con el periodismo escrito porque no iba a poder crecer en ambas ramas simultáneamente. Fue una buena decisión, me quedé con la escritura. Finalmente, llegué al área política. Era mi sueño porque sentía era importante para mi país y era lo que más me atraía. Traté de aprender lo que pude de mis colegas y logré hacer lo que me gustaba: entrevistas, reportajes, análisis. Luego empecé a viajar. A través del periodismo comencé a conocer la diversidad cultural de mi país y las diferencias en costumbres, cultura, ideología, empecé a constatar la extrema pobreza. Reconocí que no venía de una familia pobre, porque siempre tuve un vaso de leche, zapatos, comida. Como periodista noté que los pueblos indígenas vivían en extrema pobreza.

Poco a poco fui decidiendo que no podía seguir en el periodismo. Sentí que no me permitía entender la realidad de mi país. Como periodista se cubre el hecho, se escribe rápido, se toman un par de fotos y se regresa. Pero al escribir sentía vacíos: “¿por qué razones históricas ocurrió esto?”, “¿de dónde era originalmente esa tierra?”, “¿cómo se generó ese conflicto entre comunidades?”. No tenía las respuestas. Decidí que, tenía que seguir una especialización. Pensé que historia, antropología o sociología podían formarme para la investigación. Empecé una maestría en un programa a distancia con la Universidad de París VIII y la Universidad del Valle de Guatemala. Apliqué y fui aceptada, cursé el programa, funcionaba de manera intensiva, cada tres meses teníamos una semana de estudio y luego quedaban las lecturas para los siguientes tres meses. Hice lo mejor que pude, pero no es lo mismo estudiar a tiempo completo que hacerlo a distancia. No era funcional, me estaba engañando. Busque otras posibilidades. No había becas como ahora, era difícil. La única que encontré fue una beca para concluir mi licenciatura aquí en los Estados Unidos. Terminando mi carrera técnica de periodismo me casé, fue una relación de humillaciones, infidelidades, violencia física, emocional y económica, me empobrecí con ese matrimonio, fue un fracaso. A los 21 años era

mamá. Apliqué cuando mi hija tenía seis meses. Gané la beca, pero no me la otorgaron porque no podía venir con una bebé, el sistema educativo era exigente y no iba a funcionar. Fue bueno, porque me permitió seguir avanzando y conociendo mi país.

Nueve años después apliqué a la beca Fullbright. Éramos 400 postulantes y cuatro becas. El proceso duró un año. Al final quedamos 10 y cuando nos conocimos escuché decirles: *“yo puedo aportar está cantidad a la beca, mi papá es abogado, mi tío es ministro, mi hermano es miembro del Congreso”*. Yo no tenía ninguna palanca, venía del mundo indígena. Sin embargo, mi propuesta de investigación era sólida, nutrida por el periodismo, por los viajes que había realizado y tenía claro qué quería hacer. Mi propuesta me permitió avanzar en la selección y gané una de las cuatro becas. Así vine a los Estados Unidos.

¿Sobre qué era tu propuesta?

En Quetzaltenango perdimos el poder local en 1894. Ese año se anuló la alcaldía indígena. Antes habían existido dos alcaldías: la indígena y ladina. Ambas ejercían poder político. La alcaldía indígena controlaba territorios colectivos, bosque, recursos y agua. En 1894, el presidente de la República la eliminó y cedió el poder a la alcaldía ladina. Nuestros abuelos trabajaron por un instrumento político y lo lograron en 1970, con el Comité Cívico Xel-Jú. En 1972 lanzaron la primera candidatura indígena a la alcaldía y ganaron, pero hubo fraude. El país controlado por militares no le permitió a Augusto Sac Recancoj, tomar posesión.

En 1978 se lanzó al segundo candidato, el abogado Victoriano Álvarez Juárez. Avanzó, pero no logró ganar. Entre 1978 y 1989 no se participó por la guerra. En 1990 se lanzó al tercer candidato, Ricardo Cajas Mejía, quien perdió por 77 votos. Finalmente, en 1995, se ganó la alcaldía con Rigoberto Quemé Chay. O sea, después de cien años volvimos a tener un alcalde indígena. Este hecho fue significativo por la lucha que implicó, la organización y la acción colectiva. Al ganar la alcaldía se generaron expectativas. Jóvenes, ancianos, mujeres, todos vimos la posibilidad de que la organización pudiera trascender. Mi propuesta de investigación surgió de esa historia, analizar ¿la posibilidad de que

la propuesta política emergida en Quetzaltenango, a través del Comité Cívico Xel-Jú trascendiera a nivel nacional, sin quedarse atrapada en los límites locales? y ¿hasta dónde era posible construir relaciones estratégicas entre los pueblos indígenas? La propuesta atrajo porque el triunfo de Rigoberto Quemé resonó a nivel nacional e internacional. Consideraron que era oportuno analizar la organización indígena y su lucha por el poder político. Ingresé a la universidad en Bloomington, Indiana para el inglés, presentar exámenes y elaborar las aplicaciones de ingreso a las universidades. Apliqué a programas de antropología y cuando fui aceptada en la Universidad de Texas en Austin me traje a mi hija. Apliqué allí porque quería un trabajo vinculado al acompañamiento político. Conocía mi país y sabía de las condiciones en que había quedado. La paz se firmó en 1996, salí en 1997. Quería que la formación se conectara con la realidad y el acompañamiento a los pueblos. Comencé mis cursos en 1998. Me formé con profesores de varias partes del mundo y empecé a aprender de metodologías, teoría racial, opresión de género. Entendía el racismo porque lo vivíamos, pero no conocía teorías que me guiaran. En otra línea, Kamala Visweswaran contribuyó a mi conciencia sobre la opresión que enfrentamos las mujeres de distintos pueblos, colores y condiciones de clase.

Llegué a la universidad con mi hija y empecé a enfrentar la escasez de lo básico, algo que no viví en mi país. Todo era caro y difícil. La beca no daba, debía mantener a mi hija, sentí el golpe de no tener ni lo mínimo para vivir. Fueron años de pobreza en donde mi conciencia de clase se agudizó como un eje central de mi análisis. Concluí la maestría, pero no aguantaba la presión de la universidad, ni las condiciones de vida. Comíamos mal y mi hija sufría porque no podía pagar quién la cuidara. Se quedaba fuera del salón o sola en una biblioteca de la universidad. Le suplicaba que no se moviera, porque si se perdía no nos volveríamos a ver. La biblioteca fue, literalmente, quien la cuidó. No entiendo cómo el sistema no me sancionó por dejar a una niña pequeña en la biblioteca. Esa niña empezó a leer los libros que encontraba. Se sabía de memoria la colección de *Winnie the Pooh*, fue una etapa dura y ella sacó lo mejor, desarrolló una habilidad para la lectura y hoy es historiadora.

Antropología: entre crítica a lo colonial y uso estratégico para la lucha

Ayer estábamos hablando sobre las barreras y los obstáculos que tuviste que enfrentar para poder ingresar a la universidad, sobre todo lo que viviste en ese proceso, pero también sobre quiénes fueron tus profesores y las personas que te ayudaron a mirar todo lo que había a tu alrededor. Me contabas, además, el proceso difícil que viviste cuando llegaste a los Estados Unidos: la experiencia de ser estudiante doctoral, tener una hija y, al mismo tiempo, estar desarrollando un proyecto importante como el que comentabas ayer.

Después de todas esas barreras y obstáculos, también nos hablaste de las estrategias que fuiste construyendo, como dejar a tu hija en la biblioteca para poder estudiar, siempre buscando la manera de hacerlo a través de una sola beca. Una de las cosas que a mí me interesa particularmente es justamente ese tipo de estrategias, a partir de lo que nos dijiste ayer. Me interesa pensar en las formas no ordinarias de hacer justicia, y me parece relevante todo lo que tiene que ver con construir otros modos de justicia, por ejemplo, facilitando las condiciones y los medios para que otras mujeres de pueblos originarios, de distintos pueblos y comunidades, puedan ingresar a la escuela y a la universidad.

Esta es una de las cuestiones que también he ido observando en el trabajo que he venido realizando. Ayer mismo lo comentaba con don Rigoberto Quemé: pareciera que para 2019 este tema ya estaría resuelto en las universidades y en las escuelas de nuestros países, pero la realidad es que siguen existiendo barreras y obstáculos para que las mujeres de pueblos originarios puedan acceder a la educación superior. En mi experiencia en Chiapas, por ejemplo, en políticas públicas resulta complejo abordar las políticas de acción afirmativa para que no sean una “exportación” de modelos que se han desarrollado en los Estados Unidos, pero que resuelvan de alguna manera la ausencia que existe de estudiantes, como de profesoras e investigadoras de pueblos originarios en las universidades.

Quería comentarte porque me parece una aportación importante y porque quedó como un tema pendiente en nuestra conversación de ayer, a partir de lo que dijiste sobre la justicia constructiva para las comunidades indígenas. Algo que también quedó pendiente de preguntarte tiene que ver con esta experiencia que has tenido en la antropología. Tú decías que has trabajado una antropología más orientada a la acción y a la incidencia en lo público. A partir de eso, me gustaría preguntarte: ¿cuál sería tu definición de antropología?

No tengo una definición final, para mí la antropología la vamos construyendo a partir de nuestro trabajo, experiencia y de la forma en que la utilizamos. La antropología colonialista ha hecho daño a los pueblos indígenas, ha servido para documentar y poner al servicio de las empresas los hallazgos, permitiéndoles mantener y expandir sus brazos extractivistas sobre los territorios. Esa antropología hay que ir enterrándola. Creo que se ha ido haciendo lentamente, aunque no es una lucha ganada.

Personalmente, a la antropología la busqué conscientemente; no llegó a mi vida por casualidad. Sabía que podía usarse de otra manera. Algo parecido al español que se convirtió en una herramienta estratégica para levantar la voz y acceder a espacios a los que no se llegaba y realizar trabajo de resistencia. La antropología está conformada por la experiencia vivida y en algunos momentos ha servido para dismantelar el racismo y la discriminación racial en Guatemala. Te lo explico a través de un caso. Concluí mi maestría en el 2000 y ese año comencé mis cursos doctorales, a finales de 2001 los terminé y en el 2002, regresé a Guatemala para el trabajo de campo de mi disertación. Buscaba acompañar las luchas indígenas por tierra. Me uní a una coordinadora de San Marcos. Trabajé con liderazgos indígenas, en su mayoría hombres, que no manejaban un discurso de equidad de género y no les interesaban, porque su prioridad era obtener tierras para sobrevivir. Sin embargo, las mujeres tenían un rol dentro de la organización. Su discurso era marginalmente indígena y su posicionamiento giraba en torno al acceso a la tierra usando los Acuerdos de Paz.

Trabajé con esta coordinadora y aprendí que las comunidades indígenas campesinas tenían clara su condición de clase, aunque no la condición étnica ni la situación de la opresión de las mujeres. Fue una experiencia enriquecedora, todo se hacía en condiciones de pobreza y limitaciones. En ese contexto, comenzamos a vivir la crisis del café de principios de este siglo, cuyo precio empezó a bajar en Latinoamérica. Las fincas dejaron de ser competitivas frente a la producción de Vietnam y muchas cerraron. Las familias de colonos fueron expulsadas y los hombres intentaron migrar a México y luego llegar a los Estados Unidos, en ese largo proceso las mujeres quedaron solas y a cargo de sus familias. Algunas terminaron en la prostitución como única forma de alimentar a sus hijos, mujeres de 60 y niñas de 14 o 15 años. Los compañeros decían que no debía juzgarse a las mujeres, porque las estaba matando el hambre. Por eso, expresaban, el deseo de acceder a la tierra como una forma de garantizar sus alimentos. En medio de esa crisis, que golpeó alrededor de 1 millón de personas, elaboramos propuestas que llevamos a la capital para la comunidad internacional sobre la necesidad de priorizar a los campesinos y colonos. Al final del día decidimos tomar una cerveza. Era la única mujer indígena del grupo y fuimos a *El Tarro Dorado*, cuyos dueños son una de las familias de la elite guatemalteca y no me permitieron ingresar porque iba con mi traje. Dijeron que no permitían el ingreso a mujeres indígenas y que debía esperar afuera. Yo había retomado mi traje después de haber regresado de los Estados Unidos. *[interrupción]*

Volver al traje, nombrar la discriminación y convertir el caso en lucha colectiva

Cerramos la idea, entonces comentabas que no te dejaron entrar....

El fenómeno de cerrar las puertas a los indígenas no era nuevo; era una práctica cotidiana. Lo significativo fue que regresé a Guatemala en 2002 y no me quito mi traje. Después de haber sobrevivido la guerra; de haber guardado mi traje para poder estudiar; de haber trabajado en

un periódico donde no podía expresar mi identidad; de haber escuchado durante años a periodistas que hacían chistes sobre los indígenas y burlándose de la forma de hablar, vengo a los Estados Unidos y aprendo sobre opresión racial, y digo: no voy a quitarme mi traje, ahora tengo elementos, primero, para entenderme; segundo, para comprender las contradicciones de mi país y de sus élites; y finalmente, para defenderme. Me llevó toda mi infancia hasta graduarme para sentir que era libre, que era yo, sentirme indígena y k'iche'.

Cuando me cierran las puertas de la taberna, tenía cinco meses de haber regresado a Guatemala. Fue el 5 de julio de 2002, y dije: esto se lo hicieron a mis abuelas, a mi madre y hermanas. A pesar de lo doloroso, la diferencia era que tenía herramientas para nombrar esa violencia y defenderme. Colectivamente iniciamos una lucha para visibilizar el delito de la discriminación racial. Presentamos denuncias en instancias del Estado y del sistema de justicia e iniciamos un trabajo para que se aprobara una ley contra el racismo, solo logramos que se aprobara una ley general el 14 de septiembre de ese mismo año. No es perfecta, pero dejó un precedente y ha permitido que pequeñas cosas cambien. Nos siguen odiando, sí; nos discriminan, sí; nos ven como si no valiéramos nada, también. Pero ahora son un poco más cuidadosos a la hora de tratarnos. *[aquí la entrevista se pausó y continuamos al día siguiente]*

Seguimos hablando

...hasta el año 2002 la discriminación racial era legal en Guatemala, no existía delito que castigar. Por lo tanto, se expulsaba a personas, mujeres y hombres, de cualquier espacio público o privado, aunque se presentaran denuncias, no pasaba nada, porque no estaba tipificado, en consecuencia, no había castigo. Eso pasaba todos los días a otras mujeres, con violencia y odio racial. De hecho, la denuncia que puse fue cerrada, aunque contaba con argumentación jurídica y evidencias del delito cometido en mi contra, el proceso no avanzó porque el Ministerio Público determinó que los dueños no habían cometido delito, porque no existía en la legislación guatemalteca.

El trabajo para impulsar la ley no giró en torno a mi persona. Si bien el delito fue individualizado, se presentó como una violencia de alcance nacional. Y aunque se trataba de una mujer indígena que tenía privilegios relativos como ser estudiante de una universidad extranjera, eso se usó para generar alianzas y abrir espacios. No quiero decir con esto que la ley solucionó todo. La discriminación racial continúa y es parte de la construcción histórica de la nación guatemalteca, pero se ha tornado sofisticada y los agresores saben que, al existir la ley, pueden ser evidenciados. En los años siguientes la ley fue utilizada por Rigoberta Menchú cuando fue agredida por simpatizantes del general Ríos Montt, quien buscaba ser candidato presidencial. Ella fue insultada y agredida físicamente, y recurrió a la ley, logrando condenar a un nieto de Ríos Montt y a otras personas por el delito de discriminación racial.

Esta experiencia sumó a mi comprensión del racismo con el conocimiento teórico sobre la racialidad. Durante el conflicto armado las mujeres fueron detenidas, violadas y asesinadas por ser indígenas. La vida de las mujeres mayas está atravesada por múltiples violencias. Profundicé mi conciencia sobre el racismo desde mi posicionamiento como k'iche', desde mi lugar en la historia, mis privilegios relativos y el país en el que vivía, comprendiendo que los efectos del colonialismo seguían entrelazados con la modernidad.

Antropología feminista, etiquetas y compromiso

Retomando algo que me interesa conversar contigo, hace un rato hablábamos sobre la manera en que tú defines la antropología. En particular, forma parte de un grupo de antropólogas feministas en México y reflexionamos sobre cómo la antropología feminista, como subdisciplina o subcampo, se ha ido transformando con el tiempo. En ese sentido, quería preguntarte qué piensas tú sobre la antropología feminista y si te identificas con ella.

Hablar de feminismo en seco no es algo con lo que comulguen las mujeres indígenas por la carga de clase, raza, ubicación, privilegios que implica. Pero no creo en disciplinas o metodologías estáticas, cerradas o fijas, sino en metodologías que se transforman, se adaptan y se usan de acuerdo con condiciones concretas de trabajo y lucha. Para mí, las disciplinas, antropologías o feminismos, no son camisas de fuerza. Son espacios vivos, reales de lucha; espacios teóricos y materiales que podemos modificar, aunque no siempre como quisiéramos, pero podemos identificar márgenes de maniobra para visibilizar y enfrentar desigualdades. No concibo una antropología o un feminismo sin impacto, sin resultados que nos muestren que podemos transformar la realidad material de las mujeres indígenas.

Una antropología o un feminismo diseñados solo para ser discutidos, analizados o pensados, que se limite a describir las pobreza humanas que enfrentamos y que otros han producido, no debe ser su única función. Tienen que generar un resultado. En el caso de Guatemala, las ciencias sociales han mostrado que, después de un genocidio, se pueden usar. Son espacios de poder, pequeño o grande, dependiendo del momento histórico y de la fuerza de quien las usa. Por ejemplo, el trabajo que se ha realizado desde varias disciplinas con las hermanas sobrevivientes de genocidio y violencia sexual hoy puede parecer pequeño, pero en cien años tendrá impacto. No solo para estudiantes, sino para los pueblos, para entender qué pasó, para proveer otras lecturas y evitar repeticiones en los tiempos que les toque vivir.

La antropología es mi cancha de juego; es la piscina donde puedo nadar, moverme y, articularla con otras herramientas, como el feminismo comunitario. Aunque no comparto el feminismo hegemónico, sí creo que más mujeres indígenas, al mismo tiempo que lo cuestionan por sus límites raciales, de clase y otros, lo están nutriendo con sus luchas. Hay mujeres aportando a ese marco. De igual manera creo que la antropología y la economía no pueden separarse, por ejemplo, el genocidio que descabezó comunidades, que arrasó con niñas, mujeres y ancianas, no puede entenderse si no se analizan las redes económicas que ha controlado el Estado para someter a las poblaciones y a las

mujeres. Son múltiples elementos los que se articulan en la lucha de las mujeres que viven en espacios rurales, urbanos o intermedios, la vida cotidiana, la economía de sus comunidades, la opresión racial, por mencionar algunos, y la manera en que estos se traslapan.

Ir transformando las disciplinas pasa por hacer del trabajo con las mujeres o comunidades un compromiso de vida, que se demuestra con actos, lucha y trabajo cotidiano. He conocido antropólogos y antropólogas activos en su etapa estudiantil y trabajo de campo, pero una vez graduadas y en espacios laborales de las universidades de sus países, se olvidan de las comunidades. Esto es oportunismo y es una expresión de la antropología y el feminismo clásicos, aunque en discurso digan lo contrario y se repite constantemente y ahí se está fallando. He ido aprendiendo que la antropología puede servir para nuestras demandas y aunque una disciplina no cambia el mundo, se debe usar. Por ejemplo, yo no podría haber sido perita en juicios por justicia transicional, si no tuviera un doctorado. Desde ahí puedo actuar y aportar documentando y presentando en tribunales los quiebres en la vida social e histórica de los sobrevivientes del genocidio, es una forma de poner un granito de maíz, usando la antropología para buscar justicia en un momento histórico y político específico.

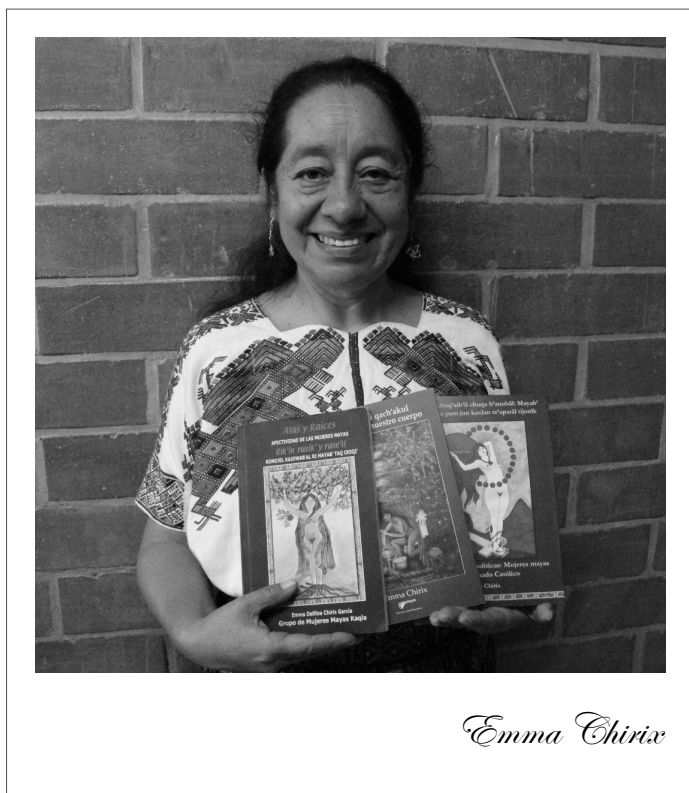
Antropología en los Estados Unidos y Guatemala: tensiones, traslados y límites

Algo que también me gustaría abordar tiene que ver justamente con las diferencias entre la antropología que se ha hecho en Centroamérica, particularmente en Guatemala, y el tipo de antropología —incluida la antropología feminista— que se ha desarrollado en Estados Unidos. Los contextos que estoy tratando de poner en relación no son para compararlos directamente, sino para observar cómo las trayectorias personales y los contextos políticos han sido muy distintos tanto en el espacio anglosajón como en Chiapas y Centroamérica.

Me interesa pensar en las equivocaciones o errores en las formas de hacer antropología: en cómo se ha planteado, cómo se han construido los objetos de estudio y cómo se han seleccionado las temáticas. Una de las cosas que he ido observando —más allá de que los contextos han sido profundamente distintos— es que ya desde los años setenta, como mencionabas ayer, la antropología feminista en Estados Unidos contaba con plazas académicas y con figuras como profesoras de la Universidad de Nueva York que podían incluso tomarse un año sabático. Ese tipo de condiciones laborales y académicas, para las mujeres en lugares como Chiapas o Guatemala, ni siquiera se pensaban, porque se estaba atravesando por un conflicto armado. Otra cuestión que he observado es que, en esos contextos, muchas de las pioneras que realizaban etnografía en Chiapas y Centroamérica eran mujeres estadounidenses, europeas o argentinas, que llegaban a hacer trabajo de campo desde fuera. Poco a poco, las mujeres chiapanecas y centroamericanas comenzaron a incorporarse a ese trabajo, y muchos de los trabajos de campo empezaron a realizarse desde los propios espacios nacionales. En ese sentido, me gustaría preguntarte qué piensas sobre la manera en que se ha hecho antropología en los Estados Unidos y cómo se ha hecho antropología en Guatemala. Desde tu propia experiencia, ¿cómo lo ves históricamente?

Creo que esto que planteas aquí se ha respondido en la respuesta anterior, solo agregaría que, aquí han venido hombres y mujeres ladinos de Guatemala a estudiar, y se han nutrido de corrientes críticas desde distintos enfoques de trabajo. Sin embargo, muchas de las críticas que discuten aquí no las trabajan allá, ni las aplican en sus propios contextos. Lo que sí replican son relaciones de poder desiguales, en donde controlan ciertos espacios de poder y desde esa posición vuelven a reproducir una antropología clásica, en donde al final salen a estudiar para no cambiar nada en su país. Bueno, creo que tenemos que cerrar aquí.

Ilustración 24. Emma Chirix en AVANCSO en 2017



Emma Chirix

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Emma Chirix: cuerpo, sexualidad y escritura, una antropóloga maya kaqchikel

Introducción

La trayectoria vital, política, y académica de Emma Chirix, pensadora, escritora e investigadora maya kaqchikel, ha sido central para la construcción de un pensamiento crítico en Guatemala y en Centroamérica. Esta entrevista realizada en su casa en su casa en la Ciudad de Guatemala en marzo de 2017 se suma al esfuerzo por visibilizar genealogías críticas producidas fuera de los circuitos hegemónicos de las ciencias sociales y por reconocer otras formas de hacer teoría desde el cuerpo, la memoria, la experiencia y la lucha política.

Conocí a Emma Chirix gracias a la generosidad de Marta Casaús, quien además de pasarme su contacto me recomendó leerla durante mi formación de maestría y doctorado. La entrevista articula una reflexión situada sobre cuerpo, sexualidad, escritura, memoria, justicia e investigación, anclada en las narrativas compartidas por Emma Chirix como mujer maya kaqchikel con una experiencia de vida atravesada por el racismo, el patriarcado, la colonialidad y las violencias estructurales del Estado guatemalteco. Emma nació en San Juan Comalapa, y es Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología por el CIESAS Occidente, en México. También es maestra de educación primaria del Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro en Antigua, Guatemala, y enfermera profesional de la Escuela Nacional de Enfermería de Occidente en Quetzaltenango. Tiene una licenciatura en Sociología por la Universidad de San

Carlos de Guatemala, así como una maestría en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, también de la sede de Guatemala.

Su testimonio, a través de una entrevista semi-estructurada, se despliega como una epistemología encarnada que cuestiona los modos tradicionales de producción de conocimiento y denuncia las múltiples formas de violencia epistémica que históricamente han objetualizado a las mujeres indígenas. La entrevista realizado en su casa en Ciudad de Guatemala, recupera momentos clave de su formación, desde la familia extensa y la transmisión intergeneracional de saberes, pasando por la experiencia disciplinaria del internado católico, hasta su tránsito por la educación superior y los espacios académicos nacionales e internacionales. En ese recorrido, el cuerpo emerge no solo como territorio de control y opresión, sino también como espacio de resistencia, afectividad y producción de conocimiento. Prácticas como el baño de temazcal o *tuj*, la música de marimba, la escritura autobiográfica y el vínculo con la madre tierra aparecen como herramientas para hacer investigación desde otros registros sensibles, alejados de la lógica extractiva que ha caracterizado a buena parte de la antropología clásica.

Asimismo, se abordan de manera crítica las nociones de memoria y justicia. Chirix plantea la memoria como un campo político que permite recuperar la historia silenciada de las mujeres mayas, reconocer el poder político de las ancestras y nombrar los genocidios, el de la invasión colonial y el del conflicto armado reciente, como procesos continuados de despojo, violencia sexual y exterminio. Desde esta perspectiva, la justicia no se limita al ámbito jurídico occidental, sino que se concibe como una demanda colectiva por dignidad, reconocimiento y reparación histórica, vinculada a la lucha por un Estado plurinacional, pluricultural y multiepistémico.

En esta entrevista como en otros del libro, se parte de una convicción central: en Centroamérica y en Chiapas se ha producido una enorme cantidad de investigaciones y reflexiones críticas que no se generan únicamente en los espacios universitarios, sino también

en el seno de organizaciones políticas y colectivos sociales profundamente vinculados a los contextos históricos, políticos y económicos de la región. Sin embargo, gran parte de estos saberes continúa siendo invisibilizados dentro del sistema global de producción de conocimiento.

En ese sentido, la obra de Emma Chirix adquiere una relevancia fundamental. Sus libros no solo aportan conceptos y definiciones, sino que proponen metodologías de investigación situadas, construidas desde otros lugares epistemológicos que no han sido contemplados por los enfoques tradicionales de las ciencias sociales ni de la antropología clásica. Se trata de metodologías que parten de la experiencia, del cuerpo, de la memoria y de la vida colectiva, y que cuestionan las lógicas extractivas que históricamente han marcado la producción académica sobre los pueblos indígenas.

Finalmente, la entrevista sitúa las reflexiones de Emma Chirix en el contexto actual de Guatemala, marcado por la persistencia del racismo estructural, la exclusión de mujeres indígenas en las instituciones académicas y la reproducción de lógicas coloniales incluso dentro de los feminismos hegemónicos. Frente a ello, su voz insiste en la necesidad de construir alianzas críticas, de pluralizar las nociones de justicia, educación y conocimiento, y de asumir la investigación no solo como herramienta de denuncia, sino como un compromiso ético y político con la vida. La entrevista se propone como un espacio de encuentro, escucha y diálogo, en el que el pensamiento maya se presenta no como una categoría fija, sino como una práctica viva que interpela, incomoda y transforma los modos en que pensamos la antropología, el feminismo y la producción de conocimiento en América Latina.

Presentación y contexto del encuentro

Hoy estamos en la Ciudad de Guatemala, en la sede de AVANCSO, el Centro de Investigaciones para el Avance de las Ciencias Sociales. Estamos con Emma Chirix, investigadora vinculada a la protesta política, muy importante para Guatemala y para todo el pensamiento centroamericano, a quien le expreso todo mi agradecimiento por concederme esta entrevista y su valioso tiempo.

Me da gusto conocerte, Marisa, a través de este medio, quiero participar, colaborar, visibilizar y entablar diálogo de lo que he estado haciendo, hace algunos años.

Me gustaría que nos dijeras, ¿cómo te identificas?

Soy mujer maya kaqchikel. He tenido acceso a la educación superior, enfrentando diversos obstáculos en este país racista, clasista y sexista. A través de mi papá, que siempre estaba leyendo, tuve una gran motivación para escribir. En algún momento me dijo: “*me gustaría que fueras maestra*”. En un internado de mujeres existía la oportunidad de estudiar el magisterio y, a raíz de esa experiencia, escribí mi tercer libro, que habla sobre el internado católico.

Soy escritora, aunque me ha costado escribir. Mucha gente me ha ayudado a redactar en español. Uno de mis primeros libros fue *Alas y Raíces. Afectividad de las mujeres mayas. RIK'IN RUXIK' Y RUXE ÍL. RONOJEL KAJOWAB'AL RI MAYAB'TAQ IXOQI'* (2003). También fui fundadora del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla y, a partir del trabajo que realizábamos —yo particularmente desde el ámbito de la investigación—, nació la inquietud de investigar. Nos preguntamos: ¿por qué no escribimos nosotras sobre nuestra propia historia, sobre lo que nos ocurre?

A partir de ahí entramos en la dimensión de la afectividad: ¿qué sentimos frente a distintos temas? Me gustó mucho ese proceso, porque trabajamos lo emocional. Hubo un trabajo casi terapéutico para poder decir “*esto siento*” y “*esto veo*”. Se abordó la geografía del dolor

en el cuerpo y, por otro lado, la pregunta por la libertad en la sexualidad, por los deseos de nuestros cuerpos. ¿Por qué la sexualidad sigue siendo un tema tabú?

Una manera de acercarnos a esto fue conversar con las personas, con hombres y mujeres, sobre estos temas. A raíz de mis estudios de maestría, me lancé a escribir sobre la sexualidad. Fue un proceso de aprendizaje profundo. En términos metodológicos, decidí cuestionar la idea de que siempre hay que entrevistar, porque creo que muchas veces eso nos coloca en una actitud extractiva. Por eso opté por dar también mi parte, mi experiencia, mi voz: esto es lo que he hecho, esto es lo que siento, ¿cómo ha sido para usted?

Fue en ese ir y venir con la gente que pude abordar distintos temas. Vuelvo a decir, entonces, que soy escritora, mujer maya kaqchikel, y que trato de analizar e interpretar la realidad desde ese lugar: desde la experiencia de ser mujer y de ser maya.

Infancia, familia extensa y sueños tempranos

¿Podrías contarnos una parte de cómo se relaciona toda esta producción de conocimiento con tu propia vida?, ¿y con qué soñaba Emma Chirix cuando era niña?

Pienso que mi formación en la niñez se dio alrededor de mi abuela, mi abuelo y mis papás, porque antes no se vivía desde esa familia nuclear que hoy es tan común, sino desde la familia extensa. Mis sueños se fueron construyendo dentro de un contexto profundamente indígena, en el que empecé a pensar que podía lograr varias cosas. Por ejemplo, ir a la escuela. Recuerdo haber dicho: “*puedo estudiar, puedo hacer cosas, puedo pensar*”. Al final, a las mujeres muchas veces se nos quita esa posibilidad. No es que las mujeres no sirvan para pensar, sino que históricamente se nos ha dirigido casi exclusivamente al trabajo doméstico.

Otro elemento importante fue mi abuelo. Desde mi niñez compró una marimba y recuerdo que decía: “*van a ejecutar la marimba*”.

En aquella época —y todavía hoy—, generalmente son los hombres quienes la ejecutan. Sin embargo, yo aprendí a tocar desde los ocho años. Me gustó la marimba, me sigue gustando, y le encuentro el sonido. También toco la mandolina, ya sea leyendo partitura o de oído.

Esa combinación de la música en mis oídos y en mi cuerpo me permitió una vinculación profunda entre la música y el aprendizaje, entre el escuchar, el leer y el llegar a ser quien soy hoy. Al mismo tiempo, pensaba que el acceso a la educación superior no era para nosotras, las mujeres indígenas. Pero luego me dije: “*no, esto lo puedo hacer y quiero tener esa experiencia*”. Me pregunté entonces qué significaba recibir una educación superior.

En ese camino nos encontramos con investigadoras e investigadores que nos quieren ver pequeñas, minimizadas, y eso me generaba incomodidad. Sin embargo, estamos invitadas a acceder a la educación y a preguntarnos cómo esa educación puede servirnos como herramienta para mostrar mi verdad, nuestra verdad, nuestra realidad, y para confrontar a quienes nos dibujan, nos perciben y nos escriben desde otros lugares.

Cuerpo, emociones y procesos de investigación

¿Podrías compartírnos si hay algún momento específico, en tus distintos procesos investigativos, en el que tu cuerpo haya sido más expuesto o que tú hayas sido más consciente de tu cuerpo?

Cuando escribí el primer libro lo que me movió fue la cuestión del racismo. Por qué la mirada de las y los ladinos, me molesta, me provoca malestar. A raíz de esto, era el momento de expresar, poner en palabras ese sentimiento, ese malestar que vivimos cotidianamente. En el tema de la sexualidad, había emociones contradictorias, me conecté nuevamente con el baño de temazcal, con el baño del *tuj* porque ahí estaban esos elementos, hay un proceso de internalización, de ir reflexionando, dialogando estando desnuda, es otra cosa. Algunos autores europeos dicen estar dialogando en un café, y yo digo:

“no ¿por qué no dialogamos desnudos en el temazcal?”. Logremos sacar a flote no solo las prohibiciones, visibilizarlas también, porque nuestra vida fue marcada con mucha prohibición, con mucha disciplina, con mucho silencio.

El *tuj* nos permite vernos desnudas, así como venimos al mundo. Es otra manera de apreciar la desnudez, el cuerpo, todo esto que somos ahora nosotras, algo precioso que apreciar. Si no nos apreciamos a nosotras mismas, ¿cómo podemos apreciar a las y los demás? Mi experiencia en el internado fue ese tema de las disciplinas corporales y los efectos del poder. Al principio cuando estaba analizando con Judith Butler, lo que quería investigar del internado, me sacudió mi pensamiento. Tomé más conciencia, soy producto de ese internado, no estuve desde los cinco años, sino a los doce años, no anularon mi identidad, no me asimilaron, no mataron a la niña indígena o la mujer indígena que soy. Entonces, soy lo que soy porque hubieron otras personas alrededor, ante todo mi familia. Mi madre decía: *“ya agarraste el lapicero, puedes escribir, pero aquí en la casa yo soy la que te va a orientar”*. Entonces tenía una orientadora de carne y hueso, que me decía aquí vas a aprender lo que yo te voy a enseñar, allá son otras cosas. Me generaba contradicción porque una cosa era el internado y la otra mi familia.

Me gustaría preguntarte si ha habido alguna o algunas emociones que hayan sido importantes para los procesos investigativos. Si pudieras intentar describir esos momentos específicos en los que te ha atravesado particularmente alguna emoción.

Cuando escribí mi primer libro, lo que me movió fue la cuestión del racismo. La mirada de las y los ladinos me molestaba, me provocaba un profundo malestar. A partir de ahí sentí que era el momento de expresar, de poner en palabras ese sentimiento, ese malestar que vivimos cotidianamente.

En el tema de la sexualidad había emociones contradictorias. Me conecté nuevamente con el baño de temazcal, con el baño del *tuj*, porque ahí estaban esos elementos: un proceso de internalización,

de reflexión, de diálogo estando desnuda, que es completamente distinto. Algunos autores europeos dicen que dialogan en un café, y yo digo: “no, ¿por qué no dialogamos desnudos en el temazcal?”. Se trata de sacar a flote no solo las prohibiciones, sino también de visibilizarlas, porque nuestra vida ha estado marcada por mucha prohibición, mucha disciplina y mucho silencio.

El *tuj* nos permite vernos desnudas, tal como venimos al mundo, y ofrece otra forma de apreciar la desnudez, el cuerpo y todo lo que somos ahora como mujeres. Hay algo precioso que reconocer ahí. Si no nos apreciamos a nosotras mismas, ¿cómo podemos apreciar a las y los demás?

Mi experiencia en el internado estuvo atravesada por las disciplinas corporales y los efectos del poder. Al inicio, cuando comencé a analizar lo que quería investigar del internado a partir de Judith Butler, mi pensamiento se sacudió. Tomé mayor conciencia de que soy producto de ese internado. No entré a los cinco años, sino a los doce; no anularon mi identidad, no me asimilaron, no mataron a la niña indígena ni a la mujer indígena que soy.

Soy quien soy porque hubo otras personas alrededor, sobre todo mi familia. Mi madre me decía: “*ya agarraste el lapicero, puedes escribir, pero aquí en la casa yo soy la que te va a orientar*”. Tenía, entonces, una orientadora de carne y hueso, que me decía: aquí vas a aprender lo que yo te voy a enseñar; allá son otras cosas. Esa tensión me generaba contradicciones, porque una cosa era el internado y otra muy distinta era mi familia.

Investigación como denuncia y pedagogía política

Emma, ¿qué es para ti la investigación?

Para mí, la investigación ha sido una herramienta de denuncia. A través de mi escritura denuncio las injusticias, las desigualdades y los mecanismos de exclusión de género, de clase y étnico-racial. Me

permite, desde estos ojos de mujer maya, mostrar mi verdad y nuestra verdad.

La investigación también me ha dado las herramientas para afirmar que existen diversas metodologías para aprehender la realidad y para cuestionar la idea de que somos objeto de estudio. Eso se repite constantemente: que el objeto de estudio son las mujeres indígenas. Pero ¿qué cosificación?, ¿qué forma de violentarnos! Desde la investigación he podido decir basta a esa violencia epistémica que busca anularnos.

Al mismo tiempo, la investigación abre la posibilidad de generar procesos de enseñanza y aprendizaje. Si a mí me dio luces para comprender la realidad, si me dio poder, entonces la pregunta es cómo transmitir eso a las nuevas generaciones, especialmente a las mujeres mayas jóvenes.

¿Qué sería para ti la memoria y qué tan importante ha sido en tu trabajo?

La memoria es el relato; son los acontecimientos, es todo aquello que no queremos olvidar. Hablar de la memoria de mis ancestras me permite nombrar el poder político que tuvieron las mujeres mayas antes de la invasión. La epigrafía, por ejemplo, me ofrece elementos para poder visualizar ese poder. A través de la memoria reconozco un pasado que no aparece en la historia oficial.

Las ancestras, las tatarabuelas, fueron gobernantas, fueron caciccas, mujeres que ejercieron poder político. Sin embargo, con los procesos de civilización y colonización, y con las políticas de exterminio, ese poder político de las mujeres mayas fue aniquilado. Aun así, hubo personas —abuelos y abuelas empoderados— que dijeron: *“esto lo vamos a mantener en la clandestinidad, lo vamos a guardar, lo vamos a seguir practicando”*.

A partir de esa memoria puedo hablar no solo de un genocidio, sino de dos genocidios. La memoria me permite abordar el tema histórico de la violación de mujeres mayas y analizar las políticas de despojo y las políticas de asimilación dirigidas contra los pueblos indígenas. Entrar en el tema de la memoria es, entonces, una forma

de reconocer quién soy; me da fuerza y valor para sostener nuestras demandas, para explicar la vida y también para nombrar nuestra manera de ver el mundo.

Cuando hablas de dos genocidios ¿a qué te refieres?

En la época de la invasión y el reciente de la década del ochenta.

Justicia, patriarcados y luchas plurales

Entiendo, en ese sentido, ¿qué sería la justicia para ti?

Al hablar de justicia, necesariamente tenemos que hablar de las injusticias: las injusticias hacia el pueblo maya y, de manera particular, las injusticias hacia las mujeres mayas. En estas injusticias se articulan todas las formas de prohibición que enfrentamos, los distintos obstáculos y los múltiples poderes que sostienen la desigualdad en este país.

Esto puede observarse claramente a nivel de clase, en cómo las familias criollas y aquellas con poder económico y político continúan dominando Guatemala. También se manifiesta a nivel de género: existe un patriarcado criollo, un patriarcado ladino, y no niego que también haya un patriarcado indígena. No todo es igual. ¿Te imaginas cómo trata un hombre criollo a una persona indígena en este país? Esa relación también es profundamente desigual. Por eso creo que es necesario hablar de patriarcados, en plural.

Otra dimensión de la injusticia es el pensamiento adultocéntrico, que no permite que la niñez ni la juventud tengan su propia forma de ver la vida y el mundo. Todas estas injusticias se entrelazan y producen dobles, triples o incluso cuádruples opresiones que vivimos las mujeres mayas. Contra esas injusticias es contra lo que estamos luchando.

Para que exista justicia, es indispensable que nos devuelvan la dignidad: la dignidad como mujeres, como mayas y como pueblos. Hay una deuda histórica por parte del Estado y de las instituciones

hegemónicas, que han estado atrofiando nuestras peticiones, nuestras demandas y nuestros derechos. Las mujeres mayas en Guatemala no luchamos únicamente desde la escritura; existen múltiples frentes de lucha y no estamos solas, somos muchas.

Hemos aprendido de nuestras abuelas y de nuestras madres, que aun sin grados de escolaridad nos enseñaron su fuerza, a no bajar la cabeza, a no agacharnos. Existen distintos tipos de violencia y, por eso, es necesario pluralizar la violencia: la violencia de género, la violencia racial, la violencia de clase, la violencia generacional.

Frente a todo esto estamos construyendo una lucha colectiva, una demanda común contra problemas plurales y contra un Estado que no nos quiere ver. Por ello exigimos que en la Constitución de la República se reconozca que nuestro país es plurinacional, multiétnico y multicultural. También demandamos que, tanto en el ámbito de la justicia como en el de la educación, se reconozca la pluriculturalidad, porque no existe una sola justicia ni una sola educación. No es únicamente la justicia occidental la que vale; existen otras justicias. No es solo la educación occidental; existe la educación maya, la cosmovisión maya, una epistemología maya.

Apostamos, entonces, por esa diversidad. El problema es que tanto el Estado como sus instituciones siguen operando bajo la idea de que todos somos iguales, desde la lógica de la universalización, desde la noción de que existe una sola norma. Frente a eso, nosotras afirmamos que hay metodologías heterogéneas, visiones heterogéneas, principios de igualdad y de paridad, y múltiples saberes y conocimientos que deben ser reconocidos.

Emma, y en Guatemala, ¿en dónde estamos ahora?

Estamos en un país atravesado por mucha violencia y vivimos, además, en una situación de pobreza, marginación y analfabetismo. Recientemente, en la universidad, hubo una situación que me sacudió profundamente la conciencia: a varias docentes indígenas y a mí, como investigadora, nos dijeron de manera directa: “aquí no queremos ver a gente indígena”. En ese momento estábamos preguntando

por qué la universidad —específicamente la Escuela de Ciencias Políticas— no nos contrataba.

Después de eso, me notificaron, no a través de un documento oficial con membrete universitario, sino por medio de un correo electrónico, que únicamente podía trabajar dos meses. Entonces me pregunté: ¿a qué se debe esto? Un pequeño grupo dijimos: merecemos una explicación, tenemos derechos como trabajadoras. Esto confirma que seguimos viviendo en un país profundamente racista.

Esta experiencia me obliga a afinar todavía más mi mirada crítica, mi denuncia, y a no ceder. ¿Cómo enfrentamos y solucionamos este problema? Porque sigue siendo un problema social estructural. No solo ha implicado la pérdida de vidas, sino que está directamente relacionado con la pobreza que enfrentan los pueblos indígenas en este país.

Otra pregunta que me hago es cómo resolvemos esta idea instalada de que a mayor educación hay más respeto, o que a mayor educación hay mayor cumplimiento de los derechos humanos. Eso no es cierto. Lo que hemos visto, incluso dentro de la Universidad de San Carlos, es que a mayor educación, muchas veces hay más racismo y mayor opresión hacia las mujeres mayas. Entonces la pregunta es inevitable: ¿hacia dónde va la educación?, ¿hacia dónde va la educación superior?, ¿hacia dónde van las universidades?

Este problema no ocurre solo en la Universidad de San Carlos de Guatemala; también se reproduce en las universidades privadas. ¿Hay algún rector indígena? ¿Hay personas indígenas que sean directores o decanos de facultades? ¿Dónde estamos y cómo nos miran?

Entonces surge otra pregunta fundamental: ¿qué pierden las universidades y qué pierde el Estado al excluirmos? Porque cuando me preparo, no lo hago desde una visión reduccionista de la realidad. Lo que ofrezco es una mirada interseccional que articula clase, raza y género. También permite decir: miren de dónde venimos, cómo fuimos, qué pasó. Si investigadoras, investigadores y estudiantes se nutrieran de este conocimiento, ¿cuál sería el resultado? Sería un conocimiento mucho más comprometido con la realidad guatemalteca.

Feminismos, racismo y alianzas posibles

Nos contabas acerca de estos procesos en la educación, vinculados totalmente a lo que está pasando en Guatemala, ¿qué significa ser investigadora para ti?...

EC: Planteo dos interrogantes: ¿quiénes pierden y quiénes ganan? En mi caso, como docente investigadora, tengo la posibilidad de ofrecer distintos paradigmas y de transmitir la fuerza de nuestra cosmovisión. También tengo la capacidad de dialogar con estudiantes y con otras personas para mirar nuestra realidad de otra manera.

Quienes pierden son quienes continúan aferrados a una mentalidad reduccionista y conservadora. En cambio, si crecemos con este cúmulo complejo de conocimientos, cuando viajamos a otro país y nos dicen: *“le pedimos que realice una investigación sobre la desigualdad de su país”*, con todos estos aprendizajes y con lo que conocemos de nuestra realidad, no tendríamos ningún problema para desarrollar ese tema, escribir ese artículo académico y competir a nivel internacional. Tenemos las herramientas. Pero ¿qué pasa con quien no accede a ese conocimiento? Entonces, ¿quién pierde ahí?

No sé si logro explicar bien esta idea de quiénes ganamos y quiénes perdemos frente a cómo nos golpea el racismo. ¿Por qué nos ningunean, por qué nos desvalorizan, por qué nos minimizan, si tenemos la capacidad? En la universidad lo que se exige es un determinado nivel de escolaridad para ser docente y años de experiencia. Eso lo ofrezco y lo tengo; puedo enfrentar esos obstáculos. Sin embargo, este pensamiento racial vuelve a separarnos, reproduce la segregación. Es como si se nos dijera: las universidades no son para ustedes, la ciudad no es de ustedes, las instituciones no son de ustedes.

Después de los Acuerdos de Paz se habló mucho de igualdad y de paridad. Pero ¿cuántas mujeres indígenas hay realmente en las instituciones, incluso en las instituciones dedicadas a las mujeres? Surge entonces otra pregunta: ¿cómo están las feministas en mi país? Son pocas, contadas con los dedos de la mano. Cuando encontramos

feministas mestizas con conciencia, podemos entablar diálogo y hacer cosas juntas. Pero la mayoría todavía carga en su pensamiento —y en su práctica— un colonialismo dentro del feminismo. Por eso, muchas veces no podemos trabajar juntas ni acceder a espacios de poder.

De ahí viene la inferiorización y la desvalorización. Y cuando estos problemas se hacen visibles porque los denunciarnos, nos dicen: “*qué exageradas*”. Y yo digo: “¡no!”. Al final, nuestras aliadas siguen siendo pocas, porque aún persiste, en muchas mentes y cuerpos, la idea de “mejorar la raza”, de cómo la blancura se posiciona en los espacios sociales, en los espacios de poder, en la vida cotidiana. Escuchamos frases que realmente nos erizan la piel: todavía nos dicen “*miren, Marías, esto se hace así*”, “*mire, m’ija, esto también*”, “*pareces María Tanates*”.

Creo que hay muchas cosas que podemos hacer. Hay otros países que también están enfrentando este problema y nosotras no vamos a quedarnos calladas. No solo ofrecemos la denuncia; pasamos a ser actoras, sujetas políticas que dicen: “*miren, esta es nuestra propuesta para erradicar el racismo*”. Reconozcamos que este mal existe hoy, que es un problema social que nos está golpeando. Creo que el racismo se está reconfigurando y posicionando nuevamente en el país, a través de la opresión, los mecanismos de exclusión y la explotación.

Sueños, dignidad y futuro

Emma, ¿qué te gustaría que pasara mañana?

Como diría Martin Luther King, tengo un sueño. Sueño con que, ante todo, exista una vida con justicia y con dignidad, una vida en la que la pobreza no marque a tantas familias ni el analfabetismo siga siendo una condena. Me gustaría que pudiéramos decir: salimos de ese problema y estamos en otra etapa.

Sueño con un país en el que los megaproyectos digan: respetamos a la madre naturaleza y ya no estamos aquí; hemos decidido

dedicarnos a otros proyectos. Un país donde la gente diga: es cierto, ustedes decían que el alimento es sagrado, que el maíz es sagrado, que el agua es sagrada. Ahora lo entendemos, ahora respetamos, ahora valoramos. También la tierra es sagrada. La madre tierra tiene derechos.

Estamos diciendo, en el fondo, que tenemos derecho a vivir una vida digna. Ese es mi sueño, principalmente para el pueblo maya, para el pueblo garífuna, para el pueblo xinka y también para el pueblo ladino. Porque la injusticia sigue matando vidas: no solo a nivel físico, sino también a través de otras violencias que igualmente nos destruyen. Muchas gracias por la invitación a este espacio, creo que esto es un punto donde iniciamos el diálogo y esperemos en el futuro dialogar más.

Ilustración 25. Aura Cumes en la Casa del Tiempo de la UAM en la Ciudad de México en 2016



Aura Cumes

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Aura Cumes: la visión de una antropóloga maya-kaqchiquel

El 17 marzo de 2016, tuve un encuentro con Aura Cumes, antropóloga social maya-kaqchiquel, en la Casa del Tiempo en la Ciudad de México, a donde ella había llegado para impartir una ponencia. Dicho espacio permitió la elaboración de esta entrevista que tuvo la intención de abonar al proyecto general de reflexiones sobre las elaboraciones teóricas y políticas que, sin nombrarse explícitamente como feministas, dialogan de manera profunda con estos debates, particularmente sobre el sistema global de producción de conocimiento. Un sistema que, históricamente, ha privilegiado determinados saberes, lenguajes y sujetos epistémicos, al tiempo que ha deslegitimado, invisibilizado o subordinado otros modos de conocer y de pensar el mundo.

Guatemala ha sido una región atravesada por historias coloniales persistentes, profundas desigualdades sociales y múltiples formas de violencia estructural, pero también por una intensa producción intelectual y política. En estos territorios, investigadoras, pensadoras y activistas han elaborado reflexiones propias sobre la realidad social y han desarrollado estrategias teóricas, metodológicas y políticas para visibilizar las opresiones que atraviesan las vidas de las mujeres y de otros sujetos históricamente subalternizados. Este pensamiento no solo ha emergido desde la academia, sino también desde los movimientos sociales, las organizaciones comunitarias, los espacios de militancia, y la vida cotidiana.

En este contexto, la entrevista presentada a continuación recoge algunas reflexiones de Aura Cumes, cuya trayectoria intelectual y

política constituye una referencia fundamental para el pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo. Doctora en Antropología por Ciesas CDMX, Cumes ofrece algunos análisis críticos, desde una posición situada, sobre las intersecciones entre colonialismo, patriarcado y racismo, poniendo en el centro las experiencias históricas y contemporáneas de los pueblos originarios y, en particular, de las mujeres mayas. Su voz permite problematizar tanto las formas en que se producen y legitiman los conocimientos como las prácticas académicas que reproducen jerarquías epistémicas y relaciones de poder.

Se abordan temas clave como la rebeldía entendida como posición de vida, las trayectorias marcadas por la incomodidad frente a las estructuras de dominación, las tensiones entre activismo, academia y producción de conocimiento, así como las prácticas de investigación y sus implicaciones éticas y políticas. Asimismo, se reflexiona críticamente sobre el carácter extractivista de ciertas metodologías académicas, la necesidad de construir relaciones más horizontales en los procesos de investigación y el reconocimiento de que el conocimiento no se produce exclusivamente en la academia, sino también en los movimientos sociales, en la memoria colectiva y en la experiencia encarnada.

La trayectoria de Aura Cumes incluye aportes fundamentales al análisis del multiculturalismo, el racismo y las identidades de los pueblos originarios en Guatemala. Entre sus trabajos más relevantes se encuentran la coedición del libro *La encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (Cumes y Monzón, 2006), así como su participación en la colección *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (Bastos y Cumes, 2007). Destaca también su artículo “*Sufrimos vergüenza: mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria de Guatemala*” (2009), donde analiza de manera crítica las complejas relaciones entre género, poder y justicia desde una perspectiva profundamente enraizada en la experiencia indígena.

La entrevista busca recuperar una reflexión situada sobre los modos en que el conocimiento crítico abre caminos para descolonizar las epistemologías, cuestionar las estructuras de poder que sostienen la desigualdad y revalorizar saberes históricamente subalternizados. Se proponen preguntas urgentes sobre quiénes pueden producir conocimiento, desde dónde se produce, con qué efectos y para qué horizontes políticos, invitando a pensar la memoria, la historia y la vida como espacios centrales de disputa y de creación colectiva.

Luchar contra todas las dominaciones

¿Cómo te defines?

Me defino como alguien rebelde, en el sentido de que, desde que tengo uso de razón, me he preguntado por qué existen las dominaciones. Particularmente, por qué existe lo que hoy llamaríamos racismo, el sexismo, y también el machismo. Recuerdo que siempre he luchado contra eso. Al inicio fueron luchas más bien individuales, cotidianas, desde siempre. Muchas veces dándome golpes contra la pared.

He vivido en un entorno en el que, poco a poco, encontré vínculos que me ayudaron a entender que no era la única a la que le incomodaban esas represiones. Esos vínculos los fui construyendo después. Yo pretendo seguir siendo alguien que luche contra el racismo, contra el sexismo. Creo que una posición de vida mía es luchar contra todas las formas de opresión y dominación, dondequiera que se encuentren y vengan de donde vengan. No solo contra una u otra, sino contra todas. Es una pretensión muy grande, una ambición, pero es mi horizonte de vida.

Trayectoria vital, incomodidades y líneas de investigación

¿Cuáles son tus líneas de investigación? ¿Nos interesa también saber por qué seleccionaste esos temas? ¿cuáles fueron tus motivaciones?

Primero, yo no vengo del mundo académico desde siempre. Trabajé diez años de mi vida en ONG. Cuando me gradué de secretaria y busqué mi primer trabajo, yo soñaba con trabajar en un banco. Llevé mi papelería y me dijeron: “*aquí no necesitamos sirvientas*”. Ustedes escucharon hace un rato cómo, en Guatemala —y creo que en gran parte de Latinoamérica— las mujeres indígenas han sido construidas y deseadas por el mundo colonial como sirvientas, y los hombres como mozos. Ese cúmulo de experiencias desde niña, y esa experiencia concreta de haber pedido trabajo en un banco, un lugar donde las mujeres indígenas ni por asomo llegamos, me hizo valorar el trabajo de las ONG.

Tenemos muchas críticas a las ONG y al financiamiento extranjero, pero para mí ese fue un espacio laboral donde muchas pudimos acceder a trabajos más allá del trabajo doméstico, de la maquila o de otros espacios marginales, que son los lugares a los que usualmente se nos asigna a las mujeres indígenas. Desde ahí parte mi lucha política durante esos diez años en ONG.

Después cursé una Maestría en Ciencias Sociales en FLACSO. Fue una maestría entrañable, aprendí muchísimo, no lo niego, pero sentía que se pensaba como si estuviéramos en Europa. Era como si no existiéramos los pueblos indígenas, las mujeres; no había una problematización más contundente sobre eso. Esa incomodidad es la que siempre me ha llevado a hacer lo que hago hasta hoy.

Luego me vinculé al proyecto grande de investigación *Mayanización y vida cotidiana*, donde analizamos qué estaba significando lo “étnico” en ese momento de llegada del multiculturalismo. En Guatemala fue una experiencia de cinco años que me permitió pensar lo que siempre había querido pensar y hacerlo desde el lugar del pensamiento y la escritura, porque antes lo había hecho desde el activismo político y el trabajo en ONG.

Paralelamente, desde muy joven participé en una organización estatal de mujeres, la Oficina Nacional de la Mujer, con mucha ilusión. Pensaba que sería un espacio de emancipación, de lucha contra la dominación que sufríamos las mujeres, un lugar para crear. Y sí, había

espacios para crear desde el lugar de las mujeres, pero también encontré un racismo increíble. Eso me hizo pensar que ahí había algo de lo que buscaba, pero no todo. Todo esto me llevó a vincularme críticamente con distintos mundos, entendiendo que no es lo mismo pensar desde un solo lugar de dominación que desde múltiples lugares. De ahí vienen mis luchas, que van en muchas direcciones a la vez.

Academia, conocimiento y prácticas de investigación

Muchas pensadoras feministas han reflexionado sobre cómo en la academia se reproducen múltiples lógicas de dominación — racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia—, que reflejan a la sociedad misma. ¿Cuáles son tus reflexiones al respecto?

Sí, yo también lo he vivido, porque tengo un pie aquí y un pie allá. Esto me recuerda a las críticas de las feministas de la Ilustración, cuando se dieron cuenta de que el movimiento revolucionario empezó a expulsar a las mujeres críticas, a poner límites graves a su participación o incluso a guillotinarlas simbólicamente.

Ellas se preguntaron: “¿qué es este lugar de producción?”, “¿desde dónde se produce?”, “¿quién piensa?”, “¿qué hay detrás de quien piensa?”. Criticaron la pretensión de neutralidad y objetividad de la academia, porque no existe tal cosa. Quien piensa y escribe carga sentimientos, deseos, relaciones de poder. Un sujeto verdaderamente neutral no existe.

Por eso, eso que se nos ha vendido como “El Conocimiento” o “La Verdad” no es una sola verdad. Hay conocimientos contruidos desde sujetos y sujetas situadas. Entonces nos preguntamos: “¿quién construye el conocimiento?”, “¿desde dónde?”, “¿qué conocimiento es válido?”, “¿desde qué lugar de poder se produce?”.

Cuando las mujeres feministas de la Ilustración intentaron dialogar —muchas veces de forma imaginaria, porque ni siquiera podían ser interlocutoras— con los hombres revolucionarios, mostraron otras

verdades y otros conocimientos que evidenciaban dominaciones que los hombres no veían.

Eso mismo es lo que hoy las mujeres indígenas decimos a las feministas: estamos produciendo conocimiento desde un lugar específico, desde una posición de poder distinta, no porque seamos esencias, sino por el lugar que ocupamos. El conocimiento que se produce desde un lugar determinado es una interpretación de la realidad, no la interpretación de la realidad.

Por eso necesitamos sujetos plurales, verdades en disputa, en diálogo, para comprender el mundo y los horizontes políticos que queremos alcanzar. En la cabeza muchas de estas cosas parecen resueltas, pero en la cotidianidad académica son un problema enorme, porque atraviesan los cuerpos. Pensamos con la cabeza, pero vivimos y sentimos, y eso suele negarse en la academia.

La academia es un campo de poder, no algo malo en sí mismo, pero sí algo que debe cuestionarse. Es un campo elitista. Que lleguemos indígenas o personas negras a la academia implica primero luchar para que se reconozca que somos capaces de pensar y escribir. Y eso es grave.

En relación con las prácticas de investigación, muchas veces se siguen reproduciendo violencias y lógicas extractivistas. ¿Qué prácticas has desarrollado tú para cambiar eso?

La práctica académica tradicional es extractivista porque se basa en la idea de un sujeto conocedor con autoridad y un objeto de conocimiento. Eso está cruzado por raza y sexo. En América Latina, ese sujeto conocedor suele ser blanco, y los objetos de conocimiento somos indígenas y personas negras.

La autoridad está racializada, y también la técnica. Se va al campo pensando que las personas tienen la obligación de darnos información y aceptar cómo las tratamos. Eso ocurre muchísimo. Lo que yo, humildemente, intento hacer —y lo hemos reflexionado mucho en la Comunidad de Estudios Mayas— es colocarnos desde una horizontalidad en construcción. No siempre se logra, pero lo intentamos.

Reconocer que quienes participan en la investigación tienen conocimientos tan importantes como los nuestros y merecen el mismo respeto.

Eso rompe un poco la lógica académica, porque el conocimiento no se produce solo en la academia: se produce en la vida cotidiana, en la política, en los movimientos. La academia, para mí, siempre va detrás de la política. En Guatemala, los movimientos campesinos, mayas, de mujeres, feministas, de jóvenes, han generado conceptos como cosmovisión o buen vivir, que luego la academia rechaza, coapta o redefine. La política se mueve más rápido. A veces nosotras escribimos artículos sobre cosas que ya pasaron.

No me considero intelectual ni académica. Yo escribo y hablo desde donde sé hacerlo. En países como Guatemala no existe una academia tan poderosa como en México. Allá, la política puede decirnos: “*ustedes*

no están aportando nada". Y puede ser cierto. Por eso hay que cuestionar la academia extractivista, las técnicas que no reconocen a las personas como sujetos equivalentes. El conocimiento académico no es el único válido, aunque sea el que se firma, se publica y se legitima.

Referentes y apuesta por la vida

¿Qué soñaba Aura Cumes cuando era pequeña?

No recuerdo sueños concretos. Vengo de una familia de un área semiurbana, un espacio árido. Siempre sentí una soledad distinta a la del lugar de donde venían mis padres, San Juan Comalapa, un lugar indígena con una gran potencia política. Cuando lo visitábamos, veía una libertad que yo no sentía en donde vivía.

Soñaba con poder jugar sin ser hostigada. Tengo muy presente el racismo, el hostigamiento hacia la gente indígena en el mercado, en el trabajo. Siempre soñé con una vida con mayor libertad, con poder caminar sin ser agredida. La incomodidad y la rebeldía me han acompañado toda la vida.

¿Qué pensadoras han marcado tu trabajo?

He sido influenciada por muchísima gente, no solo autoras. Mi padre, un hombre evangélico, muy coherente consigo mismo. Mi madre, con una rebeldía sutil, no frontal, pero profundamente transformadora. Muchas mujeres de los espacios por donde he transitado. Más adelante conocí textos sobre racismo, luego a feministas negras, indígenas, de la India. Pero no tengo un referente único. Soy resultado de muchas experiencias, de gente que ha escrito y de gente que nunca escribió.

Me inspiran las personas coherentes consigo mismas. Me cuesta dialogar con quienes se creen incuestionables, aunque tengan obras brillantes. La coherencia personal me inspira profundamente.

Para cerrar, ¿qué es para ti la memoria y la historia?

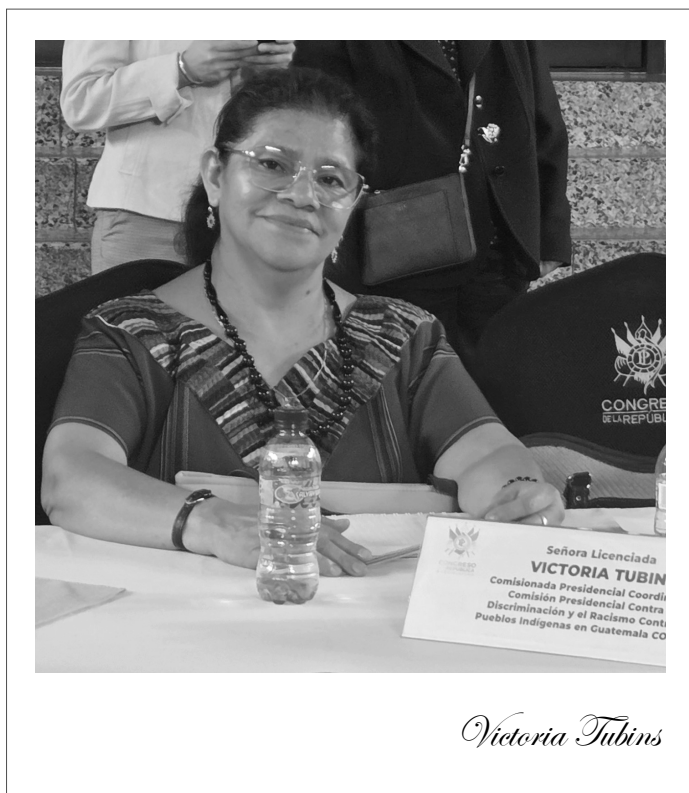
La memoria es la posibilidad de recordar para entender quién eres, quién has sido y quién deseas ser. El sistema de dominación colonial busca quitarnos la memoria, dejarnos huérfanos, hacernos creer que no somos nadie. Cuando recuperamos la memoria, entendemos que somos alguien, que hay una potencia detrás de nosotras y nosotros. Si antes se pudieron hacer muchas cosas, hoy también es posible. El sistema de dominación incluso te quita la posibilidad de soñar.

Rescatar la memoria y la historia devuelve la potencia política y humana. Nos recuerda que venimos de un colectivo y que podemos imaginar otros horizontes civilizatorios, distintos a los que hoy nos impone este mundo tan difícil.

¿Qué te gustaría que pasara mañana?

Me encantaría que no hubiera más personas asesinadas porque alguien quiere quitarles lo que tienen. Una apuesta por la vida: eso quisiera que pasara mañana.

Ilustración 26. Victoria Tubin Sotz en el Palacio Nacional de la República de Guatemala



Nota: Archivo personal de Victoria Tubin Sotz.

Victoria Tubin Sotz: lucha contra el racismo y resistencia epistémica en la experiencia

Introducción

Conocí a Victoria Aurora Tubín Sotz en Ciudad de Guatemala en marzo de 2017, gracias a la generosa mediación de Marta Elena Casaus. Recuerdo con claridad ese primer encuentro en la Universidad de San Carlos, en la ciudad de Guatemala, donde realizamos esta entrevista. Desde el primer momento, su presencia me impresionó profundamente: había en su palabra una fuerza serena, una claridad ética y una densidad histórica que atravesaban cada uno de sus gestos y silencios.

Sentí, de manera casi inexplicable, que nos conocíamos desde mucho tiempo atrás. Tal vez porque su relato, marcado por la memoria del conflicto armado, el racismo estructural, la lucha de los pueblos mayas y la dignidad de las mujeres, dialogaba íntimamente con preocupaciones y búsquedas que compartimos muchas mujeres y pensadoras críticas en Abya Yala. Su voz no hablaba solo desde la experiencia individual, sino desde una memoria colectiva profundamente encarnada.

Agradezco profundamente que, desde el primer momento, Victoria me abrió su corazón y su memoria con tanta generosidad y confianza. Esta entrevista es, en ese sentido, más que un testimonio: un acto de palabra viva, un ejercicio de memoria y una invitación a

pensar la investigación, la justicia y la lucha desde el cuerpo, la historia y las epistemologías mayas.

La entrevista con Victoria Aurora Tubín es un testimonio profundamente situado que entrelaza memoria personal, experiencia colectiva y reflexión crítica sobre el racismo, la violencia histórica y las epistemologías mayas. A lo largo de su relato, Victoria no solo reconstruye episodios fundamentales de su trayectoria vital y como investigadora maya, sino que también propone una lectura compleja sobre el papel de la investigación, el cuerpo, la justicia y la memoria en contextos marcados por el colonialismo, el patriarcado y el conflicto armado.

Uno de los ejes centrales de la entrevista es la manera en que su historia personal se convierte en motor de su vocación investigativa y política. Victoria narra cómo el secuestro y desaparición de su padre durante la guerra interna guatemalteca, la pérdida de sus bienes familiares y las experiencias de pobreza y racismo en la ciudad marcaron su infancia. Estas vivencias no solo generaron preguntas tempranas sobre la desigualdad y la violencia, sino que también la llevaron a buscar herramientas intelectuales para comprender los sistemas estructurales que sostienen esas opresiones. En este sentido, la entrevista muestra con claridad cómo la investigación surge, para ella, no desde una distancia neutral, sino desde una experiencia encarnada de dolor, indignación y resistencia.

Otro eje fundamental es la reflexión sobre el cuerpo como territorio de exposición y lucha dentro del ámbito académico. Victoria describe episodios de violencia institucional, racismo y misoginia que vivió durante su trabajo en un observatorio sobre racismo y medios de comunicación. Su relato evidencia cómo las jerarquías universitarias reproducen dinámicas coloniales y patriarcales que buscan deslegitimar las voces críticas, especialmente cuando provienen de mujeres indígenas. En estos pasajes, la entrevista revela con gran fuerza el impacto emocional y corporal de esas agresiones, así como los procesos de resistencia que permiten transformar la experiencia de dolor en compromiso político.

La memoria histórica constituye otro de los pilares de la conversación. Victoria explica que su trabajo investigativo se orienta a reconstruir tanto la historia del racismo y la violencia colonial como los conocimientos y formas de vida de los pueblos mayas antes de la invasión española. A partir de este doble movimiento, recuperar el pasado y cuestionar las narrativas oficiales, plantea la necesidad de repensar la investigación desde perspectivas más horizontales, cíclicas y vivenciales. En su reflexión, la memoria no aparece como un anclaje paralizante en el sufrimiento, sino como una herramienta para la transformación y la continuidad de las luchas colectivas.

La entrevista también aborda de manera crítica la noción de justicia, particularmente a partir de su experiencia acompañando a las mujeres sobrevivientes de violencia sexual en el caso de Sepur Zarco. Victoria señala que la justicia institucional, centrada en el castigo penal, resulta insuficiente para reparar los daños profundos que dejó la guerra. A través de sus observaciones, plantea la necesidad de considerar otras dimensiones de la justicia vinculadas a la sanación emocional, la reconstrucción comunitaria y el reconocimiento pleno de las voces de las mujeres indígenas.

Finalmente, el diálogo ofrece una reflexión amplia sobre el sentido de investigar desde una perspectiva maya. Victoria cuestiona las metodologías occidentales tradicionales y propone la construcción de formas de conocimiento que integren la experiencia cotidiana, la relación con la naturaleza y los saberes ancestrales. De esta manera, la entrevista no solo documenta una trayectoria individual, sino que también plantea una propuesta epistemológica y política que interpela los modos hegemónicos de producir conocimiento en las ciencias sociales.

El origen de la búsqueda

Victoria Aurora Tubín Sotz es socióloga, Doctora en Ciencias Sociales con una Maestría en Comunicación para el Desarrollo. Además, es académica

Maya, Docente e investigadora en Ciencias Sociales. También es autora de “Acuciosos análisis sobre las violencias a las mujeres, el racismo, el pensamiento y las epistemologías mayas”, es lideresa contra las injusticias sociales que sufren las comunidades, especialmente las mujeres mayas. Es poseedora de valiosos aportes sociológicos y políticos de la vida Maya antes de la era colonial y su conexión con la vida actual. Victoria hizo una pequeña presentación, pero también me gustaría que tú nos dijeras, ¿cómo te identificas?

Yo me identifico como mujer Maya-kaqchiquel ante todo, y me siento una persona que lo que más busca es aportar no al conocimiento que se llama científico. Yo lo cuestiono, pero también busco la dignificación de los pueblos, entonces me siento una mujer lideresa y activista para esa búsqueda desde la academia. También ha sido para mi búsqueda esa preparación, no solo quedarme con lo que aprendí en la universidad, sino también ir aprendiendo, no solo en las universidades, sino como ir aprendiendo desde las otras personas que nunca han ido a la universidad, por ejemplo. Me siento una profesional. No me quiero distinguir de las otras personas, sino que quiero ser parte de estas personas para poder aprender de ellas y de ellos.

Cuéntanos de tu experiencia Victoria, ¿cómo empezaste tú a investigar?, ¿cuáles eran tus intereses?, ¿porqué empezaste a investigar?

A mí lo que me motivó a empezar, a profundizar un poco más sobre esto es mi propia experiencia como persona. Como a mis 10 años, a mi papá lo secuestraron y cuando a él lo secuestraron a nosotros nos trajeron de manera...bueno, antes del secuestro de él, él nos trajo, nos trajo a la ciudad y él nos dejó ahí para salvarnos, pero luego a él lo secuestraron de todos modos, sin embargo, de todo esto, perdió todo lo que teníamos, todo, desde las cosas de la casa hasta los terrenos que tenía, todo le expropiaron, todo le quitaron. Cuando a él lo secuestraron, nosotros sufrimos mucha pobreza, es una cuestión de pura supervivencia y yo no pude estudiar, mis estudios los tuve que sacar en la nocturna, acelerada.

Además de sufrir mucho por la ausencia de mi papá, sufrí por el racismo por ser minoritarios aquí en la ciudad, y yo veía como la gente nos maltrataba, se burlaba de nosotros básicamente. A mi mamá mucho la maltrataban las ladinas/mestizas, la humillaban, le decían todo. Yo siempre me preguntaba por qué pasaba esto, bueno, yo no sabía de verdad, quizás muy inocente por ser niña. No imaginaba que esto era racismo y que era estructural e histórico y que esto tenía que ver con mis ancestras también. La verdad no sabía, pero yo miraba y me dolía tanto, y yo pensaba que eso tenía que cambiar y empecé a estudiar. Allá en la universidad me di cuenta de que eso debía de cambiar. Y me fui enterando, y creo que lo que me motivó mucho a entender la situación son los aportes de Marta Elena Casaús. Yo aprendí mucho de lo que ella hablaba: el racismo. Los otros artículos o libros que ella tiene, nos dan a entender que nosotros somos parte de un sistema racial que ha estado, que, incluso el secuestro de mi papá, ese genocidio, es parte de ese racismo.

Así me fui interesando más y yo me decía: esto tiene que cambiar, esto tiene que cambiar.. Esto me ha ayudado a entender esta dinámica académica de que el racismo no es solo estar en una comunidad, o vivirlo en una calle o en una vecindad, sino que el racismo es mucho más fuerte, porque también está en la academia. Eso me ha generado esa inquietud de buscar, buscar, y pues a partir de eso es lo que he escrito, desde lo que he visto, desde lo que he sentido, y he leído de autores y autoras que me han ayudado igual a entender un poco más la problemática.

Cuerpo, racismo y violencia en la experiencia académica

Creo que lo que comentas tiene mucho que ver con la siguiente pregunta que quería hacerte, ¿en qué momentos, de los diferentes procesos investigativos que has hecho, has visto más expuesto tu cuerpo?, ¿cuándo has sido mas conciente de tu cuerpo?

Yo pienso que son varios momentos, pero uno particularmente que tuve en la universidad alternativa, estaba dirigiendo un observatorio de racismo y medios, y ahí, creo que fue la oportunidad más grande que tuve de poder teorizar y entender más las dinámicas raciales, y también de hacer incidencia. Mi búsqueda era hacer incidencia y creo que me metí mucho en la parte de ir sabiendo, ir señalando, ir denunciando el racismo que hay en Guatemala. El racismo que hay hacia las mujeres más fuerte que hacia los hombres. El racismo hacia quienes viven en el área rural es mucho más fuerte y eso me impactaba en el cuerpo.

Me dolía en lo más profundo, pero al final siento que donde fue más fuerte fue cuando una de las personas que asumió el puesto de director, estando él ahí, obviamente previo a que él asumiera el puesto de director, él muchas veces me había señalado que lo que yo estaba haciendo no era academia, que lo que yo estaba señalando no es trabajo académico. Todo el tiempo me estuvo señalando que no era correcto lo que yo hacía. Siempre yo sentía de parte de esta persona racismo, machismo, clasismo, siempre sentí esa opresión. Pero cuando más me dolió fue por defender el observatorio, porque para mí significó no solo un trabajo, sino una cuestión de cómo yo podía hacer un trabajo de una universidad que pueda cambiar también imaginarios sociales sobre una población mayoritaria que son los pueblos originarios.

Yo quería darle esa parte, y quizás esa fue mi insistencia con esa persona, de que no anulara, por que todo el proyecto de él era anular el observatorio, y de hecho lo logró. Yo no quería eso, e insistí con él, y en una oportunidad yo entré a hablar con él a una reunión y él me dijo: *“mire usted se tiene que ir, usted no puede hacer esto y yo le dije, por qué. Explíqueme por qué...”*. Yo creo que fue tanto el cuestionamiento que él me hacía muy violento en esa reunión que él quiso golpearme. Estuvo a punto de golpearme, él me quiso tirar, incluso, unos documentos que tenía en la cara y yo tuve ganas de llorar, tuve ganas de todo, pero dije no voy a llorar frente a él. Por que él tiene el poder y puede hacer lo que quiera, pero yo no lo voy a dar ese gusto y yo

misma me esforcé tanto por buscar el valor y si le dije que yo quería escuchar todos los argumentos que el decía, pero yo quería que me lo dijeran todas las autoridades de la universidad y no él.

Él me gritó y me dijo que me fuera, que me fuera, que me despedía. Esa vez quizás fue cuando más sentí el impacto de esa agresión en mi cuerpo, porque ya no solo era la lucha por los pueblos originarios, sino que sentí esa agresión como la más fuerte, sentí que me anuló, porque sentí que me golpeó en lo más profundo y pasé, no sé pero mucho tiempo, me gruñía mucho porque cuando yo puse la denuncia en el ministerio público me decían: escriba lo que hizo, diga con detalle lo que hizo, yo no podía sentarme para escribir, cada vez que lo quería hacer sentía que lo tenía sentado ahí, sentía que él estaba mirándome y con esa mirada misógina, racista, por que él es una persona misógina y sentía su agresión, pese a que yo no trabajaba ahí, por que ya me habían despedido y yo sentía esa agresión contra mi cuerpo, sentí que eso me afectaba todo, ya no solo mi cuerpo, sino que todo mi estado emocional. Estaba como bloqueada, ese fue el momento más duro, han habido otros momentos pero, académicamente sería esa parte.

Historia, dolor y memoria como motor de investigación

Muchas gracias Victoria por compartir. Y, ¿hay alguna emoción con la que asocia esa experiencia o alguna otra que te haya atravesado durante los distintos procesos de investigación o lucha?

Si, yo siento que son diferentes emociones, más son indignaciones y esas indignaciones de son mucho dolor, mucho sufrimiento también. A veces siento, que con todo este proceso, nunca va a cambiar nada. Estamos atravesadas a la hora de investigar por situaciones de dolor y sufrimiento. La verdad creo que siempre algo me ha pasado. Quizá por eso también mi investigación no ha sido solo conocer ese sistema colonial, ese sistema de opresión que vivimos, sino además conocer la historia. Algo que me ha impactado siempre es lo que nos

dicen a los Mayas: *“ustedes fueron civilizados, ustedes fueron educados por que sus antepasados eran salvajes y ustedes no tienen historia y resulta que la historia la tenemos a partir de la llegada de los españoles”*. Eso lo vemos en primaria, es básico, que nos dicen que la invasión era una necesidad porque los pueblos no tenían nada.

Eso a mí es algo que siempre me ha causado mucho dolor y digo: *“¿por qué dicen eso?”* Y eso me ha motivado ya como socióloga, con la maestría, empezar a revisar estudios arqueológicos, epigráficos, entender un poquito ese campo que yo no conozco. Con la antropología también, entonces me empecé a involucrar y a encontrar ahí información que nosotras tenemos de nuestras ancestras, que nuestros antepasados eran totalmente diferentes, que hay toda una historia que está ahí. Y luego entonces me lleva a la otra pregunta que yo misma me he generado, si mis abuelas, mis abuelos vivían así, qué pasó con la llegada de los españoles, dicen que fue una conquista y que nosotros fuimos vencidos y que los vencedores fueron los españoles, yo me preguntaba entonces: *¿qué pasó ahí? ¿Y qué hay de las mujeres?*

Y cuando empiezo a documentar, gracias a la investigación de otras personas que lo han hecho, quizás mucho como nosotras, muy activistas, se involucran y empiezan a documentar porque hay muy poco, por cierto. Entonces, he encontrado como las mujeres fueron sometidas, las violaciones sexuales, la cuestión con los cuerpos. La investigación que hizo Marcos Chivalán (2013) sobre las mujeres nodrizas, como ha salido eso. Lo que más me ha hecho doler todo es esa parte subjetiva... cómo una mujer maya, habiéndolo dado luz a su bebé va a ser raptada para que ella alimente al hijo de las familias ricas y que su hijo va a morir de hambre porque ya no va a recibir esa lactancia. Lo que más me ha generado dolor es el dolor que pudo haber sentido ella al hacer eso, siendo madre. Yo como madre siento el amor que tengo a mis hijos y a mi hija, y me pregunto como me habría sentido, yo si me hubiera tocado esa suerte, esa vida. Y eso me empieza a dar mucho dolor y al mismo tiempo esa motivación, esa indignación me empieza a motivar hay que seguir, y la lucha sigue. Entonces yo mejor voy a empezar a discutir esto, voy a empezar a hablar esto, eso

para mi es dolor, pero al mismo tiempo es mi motor de lucha. Tratando de no dejar a un lado ese dolor, y muchas veces se da cuenta de eso mi familia, cuando estoy escribiendo, a veces, empiezo a llorar y a llorar porque digo, no es justo, todo lo que ha pasado, no es justo. Ha habido tanto sufrimiento y las mujeres y las niñas y los niños, como la muerte de las 41 niñas de Hogar Seguro. Ese día que pasó, a muchas nos pasó que pasábamos llorando. Yo sí lloré mucho, por que yo digo ellas no pudieron llorar y no es justo que las hayan masacrado como las masacraron, y muchas de estas niñas eran Mayas, por sus apellidos se puede adivinar que son Mayas.

¿Puedes explicar un poco más sobre el caso de Hogar Seguro?, ¿qué fue lo que pasó?

Yo no puedo dar más información, más allá de lo que he leído de los medios de comunicación, pero si puedo dar también un poco de lo que yo puedo interpretar, de lo que esa información que están dando que salió en los medios. Sabemos que esos medios vendidos, no van a publicar nunca lo que ocurre en el país, pero si puedo decir que las niñas, efectivamente fueron masacradas, fue un acto de feminicidio, es el estado mismo que provocó la masacre de ellas.

Es lamentable, lo señalo, por que muchas de estas niñas fueron violadas por sus familiares, por un amigo, por un papá, por un padrastro, quien sabe por quién y muchas de estas niñas, supuestamente para salvarlas, el estado se hace cargo de ellas y las coloca en un lugar en que ni el mismo estado las protege.

Entonces, la muerte de estas niñas es responsabilidad del estado. Molesta, indigna escuchar cuando dicen ellos: *“fueron ellas las que incendiaron un colchón, fueron ellas las que hicieron este incendio”*, cuando no es la pregunta de quién incendió, sino que la pregunta es por qué el estado permitió que pasara eso, si ellas incendiaron un colchón, si acaso sí lo fuera, que yo lo dudo, por qué el estado lo permitió habiendo todas las autoridades estando ahí, ¿no pudieron evitarlo? Es imposible que un colchón se haya quemado, que las niñas lo hubieran visto y que se hubieran dejado quemar, es imposible. Más aún

cuando empezamos a revisar que el día antes de eso, intentaron huir y no las dejaron salir, entonces ahí hay mucho, mucho que discutir, de cómo este estado, es un estado genocida, como este estado sigue siendo tan racista y cómo no respeta la vida de las mujeres y es tan clasista por que podemos escuchar todos esos pensamientos misóginos de la gente que opinaba sobre el caso, que decían: *“ah, pero esos son los niños que no tienen familia, que fueron expulsados de sus papás de sus mamás”, “es que el problema no es eso”*. El problema es que está a cargo del estado y no necesariamente.

Yo podría decir que las niñas que fallecieron eran todas de escasos recursos, no simplemente una. Y ahí hay casos que hay que ver que es todo un patriarcado que está instalado en la educación, un patriarcado que está en las religiones, un patriarcado que se reproduce en los medios de comunicación. Entonces no es una cuestión cultural de que venga de algún pueblo, sino como el sistema de este estado, mantiene esas formas de opresiones y que ni modo, por eso se da que las niñas menores de edad de 10 años son violadas por algún familiar, ¿por qué? Porque se siente dueño de los cuerpos de las niñas y las viola, pero lamentablemente el estado ni es reponsable, ni se hace cargo ni da garantías de vida a las personas que son más vulnerabilizadas.

Muchas gracias Victoria. ¿Cuál es tu punto de vista acerca de la investigación?, ¿qué es para ti investigar?

Yo pienso que como esto esta en discusión, tenemos teorías y aportes occidentales sobre metodologías, sobre teorías, sobre tendencias, sobre enfoques, de qué debería ser la investigación. Yo estoy en esa búsqueda de plantear una investigación más diversa, más heterogénea, basada también en esa experiencia, pero también en el aporte, en el caso de los mayas antes de la llegada de los españoles, porque yo veo ahora, y me siento más reivindicada. A pesar de todo lo que uno mira, yo me siento más reveindicada.

Porque es cierto que en mi historia, desde mis ancestros y ancestros, ellos sí tenían todo un conocimiento científico. Ellos tenían un

conocimiento bastante más avanzado que en el continente europeo. O sea, esa conquista, esa civilización... para mí queda muy corta. No es como nos han enseñado, porque hay toda una metodología de observación, experimentación, que ellos hicieron de lo más profundo, más amplio, que sería como decodificar desde la forma en que se ha definido lo occidental, sino más una forma vivencial, una forma más de experiencia cotidiana.

Por eso es que cuando uno mira los aportes de Pakal, el gran Pakal II, vemos cómo él, ellos, no solo él, fue gobernante, y él estuvo pensando cómo entender a partir de la naturaleza, a partir de las flores. Cómo el entendió el círculo, el cuadrado, la importancia energética de las piedras, luego también el sol. Y él a partir de eso, cómo entender los movimientos del sol, por qué está el solsticio y el equinoccio, cómo entender eso. Y a partir de eso, ellos hicieron, incluso esos grandes edificios que construían.

A partir de eso, ellos entendieron también el agua, cómo se debería usar el agua, de hecho, hasta tenían chorro, ya se lavaban la cara, ya tenían lavamanos, ellos tenían baños, usaban sanitarios. O sea, es todo una cuestión muy diferente. Entonces para mí, genera esa capacidad de búsqueda, de construcción, por lo menos no puedo decir es esto, y es esto, verdad. Pero, estoy como con esa inquietud de ir buscando, para ir pensando una forma de investigación más amplia, más diversa, más horizontal. Ya no es la verticalidad, sino horizontal y cíclica. Porque esa es una manera de poder empezar, quizás, a conocer la realidad de una forma diferente a como lo venimos pensando, a como lo venimos entendiendo, y pensamos que así se debe reproducir. Entonces para mí, eso sería el proceso de investigación.

Victoria, ¿y qué importancia ha tenido la memoria en tu trabajo?

Bastante, porque, como te decía, para mí ha servido mucho entender el pasado, a pesar de que ha sido muy duro, desde la llegada de los españoles. Ha sido muy duro, muy catastrófico. Pero esa memoria nos ayuda también a ir encontrando, entonces qué podemos hacer. Por ejemplo, lo del conflicto armado de más de 36 años, nos dejó un

vacío muy grande en nuestras comunidades. En mi familia, hay dos detenidos, desaparecidos. Mi papá y mi tío. Ahora, ellos llevan más de 35 años de estar secuestrados y no hemos sabido dónde están. La memoria para mí es tan importante, tenerlo presente en nuestra vida cotidiana.

Especialmente, por ejemplo yo pienso mucho en mis hijos y mi hija, y les hablo siempre de eso, para que no olviden que tenemos un pasado muy duro. Pero que eso les de a ellos también vida, seguir buscando cambios. Porque yo les digo, un día yo voy a morir, pero ustedes tienen que seguir con esa lucha. Y ellos están lindos, porque me dicen: *“mami, no te preocupes, nosotros vamos a buscar a mi abuelo, lo vamos a buscar”*.

Entonces por eso para mí la memoria es tan importante, a pesar de lo duro que es, yo creo que no podemos anular esa parte, tenemos que tenerla. Y como dicen los psicólogos, también creo en ellos, porque no podemos vivir del pasado. Eso no es vivir el pasado, o sea de una manera frustrada, no estar contentas. Yo creo que no, sino cómo esa memoria histórica nos debe ayudar para transformar, pero no estar paralizados en esa memoria histórica. Yo no me considero una persona victimizada, y que yo diga que vivo una vida desgraciada, no, yo no me considero así. Sí, he vivido cosas muy duras, pero eso me motiva a ir cambiando, ir buscando. Y entonces esa parte es lo que yo le veo, que así tal vez deberíamos de ver nuestra memoria histórica.

Justicia, feminismo y desafíos para una investigación transformadora

Victoria, ¿y qué sería para ti la justicia?

La justicia yo creo que tiene muchos ángulos, no solo uno. Porque es muy duro también analizarlo, en el caso de las mujeres de Sepur Zarco, que yo las acompañé a ellas y lamento decirlo, ¿verdad?, que para mí y para ellas, porque estoy segura que así es. La justicia significa mucho más de la justicia occidental, de eso que la justicia positivista

nos enseña, o nos quiere dar. Y pese que a todo esto tampoco está cumpliendo esta realidad. Y aquí es donde realmente empiezo a discutir el feminismo, ¿verdad?

Hay organizaciones, no todas, las que acompañaron a las mujeres de Sepur Zarco, que pude ver, pude sentir nuevas formas de expresión hacia ellas en esa búsqueda de justicia. Entonces, mi pregunta es esa, ¿justicia?, ¿cómo lo podemos entender?, ¿cómo pensar que si lo lograron, suponer que sí lo lograron? Pienso que fue otra forma de opresión para ellas, en algunos momentos de ese proceso de justicia. No se logro, y no se ha logrado alcanzar. Porque en todo caso, yo siempre me he preguntado, por ejemplo, ellas me decían que sufrieron violencias sexuales, esclavitud sexual. Esos años en los que ellas estuvieron sometidas en ese destacamento militar, ya ellas lo pasaron hace 35 años. Ahora ellas lograron que esas personas estén presas.

Está bien. Pero, ¿sanaron ellas todo ese dolor? No. Porque hay una cosa que me hizo cambiar y me ha hecho pensar en eso, y lo pongo como una cuestión más personal. Y pienso en ellas también. Por ejemplo, mi abuela paterna, tantos años lleva desde que secuestraron a mi papá...ella lo buscó, ella iba. Ella manifestó, ella fue a los antiguos descacamentos a buscarlo, fue al de Comalapa. Y siempre decía: tiene que aparecer tu papá. Y creo que ella fue un motor muy grande para mí, y ella falleció hace dos meses. Falleció. La última vez que hablé con ella, me dijo: *“tienes que seguir buscando a tu papá, y yo me estoy despidiendo de ti porque la enfermedad es mucho más fuerte, y yo ya no puedo más... Pero prométeme que vas a buscar a tu papá”*.

Yo lo sentí muy duro, mi abuela no sé por qué dijo esto. Y no creí que fuera tan rápida su partida [llora]....(pausa). Y le dije, está bien, lo voy a hacer, no te preocupes. Me dijo que lo que más quería era encontrar a mi papá...me dolió mucho mi abuela. Ella a los pocos días murió también.

Yo estuve con ella, la acompañé en todo su proceso, porque lo que más le dolía a ella, es que antes, mi papá era joven porque mi papá tenía 30 años cuando lo secuestraron. Y ella decía que mi papá le había prometido que la iba a cuidar y la iba a mantener hasta que ella

muriera. Y cuando ella se despidió me dijo: *“es que tu papá me prometió que iba a volver, y no está ahora”* [llora] (pausa).

Y yo me sentía tan mal, y dije: *“sí: aunque sea lo mínimo que pueda hacer por mi abuela, la acompañaré lo que pueda.”* Pero me dolió mucho más cuando ella murió. Yo fui al entierro y todo, y descubrí algo que yo no había visto. Y por eso entendí que el conflicto armado nos quitó más de lo que yo pensé. Y era que llegamos al entierro, y me di cuenta que en la vida comunitaria ya no le pertenezco [llora]. No solo perdí a mi papá, no solo perdí mi pueblo, no solo perdí mi casa... perdimos nuestra relación comunitaria. Yo empecé a observar todo lo que hacían, y dije, yo no sabía esto [llora]. Yo nunca me imaginé esto. Me dolió. Yo dije no, aquí hay algo que no está bien [llora]. Me muevo en un lugar que no es el mío, y me dolió.

Yo siento que eso mismo sienten las mujeres de Sepur Zarco. Porque el día previo a la culminación del juicio, una de ellas tuvo la palabra y habló q'eqchi'. Yo entiendo un 60% del idioma q'eqchi'. Y ellas lloraron, de verdad, ese día yo sentí que nos dolió en lo más profundo a todas las que entendimos ese mensaje, a las mujeres mayas. Y me dolió también esa parte, porque yo vi que las organizaciones de mujeres feministas no entendieron ese mensaje. No vieron a las que estaban acompañando. A ellas les valió esa parte, porque una de ellas pidió la palabra, y señaló a uno de sus agresores, y ella dijo que es cierto que ellas pedían justicia, pero lo que más querían era encontrar los restos de sus seres queridos, que les digan que ellas no tenían la culpa. Y reparar ese dolor profundo que ellas sienten....

[se corta la grabación]

Sí, me ha dolido mucho esa parte, sí me dolió recientemente. Hemos pasado eso...y yo le digo a mi mamá: yo siento que, yo pensé que solo habíamos perdido a mi papá, yo pensé que solo habíamos perdido la casa...pero no, hemos perdido más que eso. Yo pensé que ya estábamos superando esa pérdida, no. Está ahí. Y eso la justicia, no lo

repara. Esa justicia siento que no se puede mencionar, ahí es donde siento que se queda corto. Esa justicia no llega. No llega.

Y eso de las mujeres, me di cuenta, yo estaba llorando el día del juicio...porque sentí las palabras de ellas. Me entró en lo más profundo. Y terminando, cuando los jueces dijeron que teníamos un descanso, nada más yo me acerqué a ellas. Y todas, todas, estaban llorando, todas, pero gritando de llanto. Y un grupo de mujeres mayas, nos acercamos, no nos conocíamos, y empezamos a abrazarlas y lloraban, y llorabamos con ellas. Y luego como que el llanto me limpió y todo, y veí a las organizaciones feministas, preocupadas con entrevistas, hablar con periodistas, hablar aquí, hablar allá. Y no vi la parte que yo sentía de que las mujeres necesitaban ese acompañamiento, ¿dónde estaba el aporte psicológico?

Ahí es donde yo sentí que no estamos bien, que no estamos conectadas como debería de ser. Porque eso si fue para mi un sufrimiento... todas las mujeres que estábamos acompañando, que veníamos de diferentes lugares, no sé.... Estábamos llorando con ellas, y colectivamente lloramos. Sentimos el dolor de las mujeres. Yo lo único que les puedo decir es que sentía mucho su dolor, y ellas lloraban y gritaban. A todas las que yo abracé, lloraban y lloraban. Entonces yo dije, sí, aquí hay algo. Pero no vi a las organizaciones de mujeres estar acompañando. Porque yo si sentí que en la traducción si se dijo también esa parte...pero no lo captaron.

Ibas a comentar también algo sobre los condenados. Decías que habían dicho unos días antes...

Sí, sí, ellos agredieron, ellos lo que dijeron fue que todo lo que ellas habían dicho y todo lo que supuestamente se documentó sobre las agresiones que ellas sufrieron era mentira. Que ellas no fueron violadas, que ellas no fueron esclavizadas, que ellas incluso no perdieron a sus familiares. Que ellas eran prostitutas...o sea, había unas agresiones demasiado fuertes que se dieron ese día.

Y siento que, bueno, yo hago, quizá, estos señalamientos, no con el afán de protagonizar, ni mucho menos. No quiero tampoco

confrontarme con las organizaciones, creo que no es lo que estoy buscando. Pero, más bien, pensaría en una revisión, una revisión de las conductas, de las prácticas que se hacen. De cómo se está viendo a las mujeres, porque lamentablemente con una de las organizaciones yo tuve un problema. De hecho, desde entonces, ya no me llaman, ni se comunican conmigo. Porque yo cuestioné, yo dije: *“¿cómo se esta viendo a las mujeres?”* “*¿Se les está viendo como seres humanas, como protagonistas, con la idea de ayudarlas a ellas a salir de esta situación, o se les está viendo como una mercancía, para hacer que ciertos hombres sobresalgan y digan, este es el logro que hizo “Fulana”, “Sultana”...?*”. Si es así, es injusto. Eso es racismo.

O sea estamos cuestionando un sistema que pasó hace 35 años, pero se sigue hablando de eso. O sea, no estamos contribuyendo en nada. Y quizá es ahí donde yo también trato de separarme. Porque yo estaba en esa organización para aportar, pero si estando ahí veo estas cosas, yo no puedo legitimar eso. Porque no es para mí eso, yo no me siento parte de eso. Yo me siento parte de cómo las mujeres sí lo sintieron, porque yo también he sido parte de eso.

Gracias a la vida, yo les agradezco a mis abuelas y a mis abuelos que yo no sufrí esa agresión sexual que ellas sufrieron, pero me pongo en su lugar, en lo duro que debe haber sido, lo tremendo que puede haber sido para ellas. Entonces eso no creo que sea bueno, como anular o negar. Yo sí más siento que aquí lo que necesitamos hacer es revisar. Es empezar a evaluar realmente, si lo que se está aportando realmente está aportando, o nuevamente se está reproduciendo lo mismo. Y creo que este cuestionamiento no lo hago solo yo, lo hablamos con algunas mujeres mayas profesionales, yo no sé si te lo van a decir si tú platicas con algunas, no es ni afán de desacreditar nombres de organizaciones, ni nada, porque no es eso lo que quiero. Pero si dejar esa parte de que hay que cambiar también algunos patrones que no nos van a ayudar. Y no nos van a ayudar a entender esos sufrimientos que los pueblos tienen en relación con el conflicto armado. Y que tiene que ver con justicia.

Pues es muy importante todo lo que nos has comentado hasta aquí, y creo que tiene que ver la investigación más allá de las universidades. También más allá de la justicia ordinaria. Como fuera de la justicia, por más que se sentencie y se condene a los militares, hay todo este dolor, esta indignación, y toda esta tristeza que nos demuestran que la justicia ordinaria no alcanza, no es suficiente.

No alcanza cómo sanar, o cómo dejar ese precedente. Por lo menos de generar en la persona, digo yo, esa resiliencia que debería de dar. Cuando una de las lideresas de Sepur Zarco lo dijo también en una reunión que tuve con ellas, me impactó mucho. Porque ella decía, está bien, hace 35 años nos tocó vivir lo que nos tocó vivir, y creímos que cuando nos pasaba eso perdíamos noción de tiempo, perdimos noción de la vida, decían ellas. Olvidamos los días, olvidamos los meses, olvidamos pensar que hay un mañana, olvidamos pensar que tenemos un futuro, olvidamos todo.

Vivimos el momento nada más para sobrevivir este dolor, pero lo más triste, dicen ellas, pasó eso, y nuevamente ahora lo estamos pasando. Porque vemos en nuestra región la presencia de las empresas de monocultivos: la palma africana. La presencia de hidroeléctricas, la presencia de empresas mineras que están otra vez y que nos están dejando sin tierra para sembrar, sin poder comer, sin nada. Entonces vivimos otra ola de violencia, y dicen ellas [las mujeres]: “¿cuándo va a acabar esto?”. Estamos a penas saliendo de uno y ya nos estamos metiendo en otro. Eso es un poco lo que realmente me generó ese sentimiento, con ganas de escucharlas, de que sí hay, más allá de pensar en una justicia. Quizá priorizar en una parte, yo siento que también la justicia se queda corta cuando siguen pasando situaciones que nuevamente están generando otra ola, quizás más compleja que la que ellas vivieron.

Victoria, estamos llegando a la parte final de esta entrevista. Muchas gracias por tu voz y tu palabra.

Ilustración 27. Gladys Tzul Tzul en la Casa del Tiempo de la UAM



Gladys Tzul Tzul

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Gladys Tzul Tzul: conocimiento comunal y luchas por la reproducción de la vida

Introducción

Gladys Tzul es socióloga y pensadora indígena maya k'iche', originaria de Paquí, Totonicapán, Guatemala. Formó parte de la Comunidad de Estudios Mayas, un colectivo que impulsó investigaciones, reflexiones políticas y pronunciamientos sobre la vida comunal, la organización política indígena y las luchas por la reproducción de la vida en Guatemala. El trabajo de Gladys Tzul Tzul se ha centrado en el análisis de los sistemas de gobierno comunal indígena, las formas colectivas de organización y las dinámicas políticas que sostienen la vida comunitaria. Entre sus textos más conocidos se encuentran *Sistemas de gobierno comunal indígena en Totonicapán* y *Mujeres indígenas: historias de la reproducción de la vida en Guatemala*, donde desarrolla una perspectiva que articula pensamiento comunal, crítica política y reflexión feminista materialista.

En junio de 2014, conocí a Gladys Tzul Tzul en la Universidad de Nueva York, durante una estancia doctoral que realicé en el *Center for Latin American and Caribbean Studies* y en donde ella se encontraba de visita. La entrevista presentada a continuación se realizó, años después, el 28 de abril de 2016 en la biblioteca de la Casa Abierta al Tiempo, en la Ciudad de México, un espacio que, en medio del movimiento cotidiano de la ciudad, ofrecía una atmósfera de silencio, concentración y cuidado propicia para la conversación. Gladys se encontraba en México participando en el seminario “Diálogos

Sur-Sur”, un encuentro que reunía a pensadoras y pensadores críticos de América Latina para debatir sobre la producción de conocimiento desde el Sur global.

Nos reunimos en una sala de trabajo rodeada de libros, con los equipos de grabación instalados y con la sensación compartida de estar abriendo un espacio de diálogo que trascendía lo académico. La conversación se desarrolló en un tono cercano, reflexivo y pausado, atravesado por la claridad conceptual que caracteriza a Gladys Tzul y por su constante insistencia en situar el pensamiento en la experiencia colectiva y comunal.

En la entrevista, Gladys reflexiona sobre su trayectoria, sus preguntas políticas, su relación ambivalente con la academia, sus referentes intelectuales y, especialmente, sobre la importancia de reconocer las formas de producción de conocimiento que emergen desde las comunidades. La entrevista permite adentrarse en una propuesta crítica que cuestiona la centralidad de la academia como único espacio legítimo de producción intelectual y propone pensar el conocimiento como un proceso profundamente situado, colectivo y atravesado por relaciones de poder.

La entrevista con Gladys Tzul gira en torno a tres ejes principales: la formación de sus preguntas políticas, su reflexión crítica sobre la producción de conocimiento en la academia y la centralidad de la vida comunal como fuente de pensamiento y teoría.

Desde el inicio, Gladys cuestiona las narrativas tradicionales sobre las trayectorias académicas. A diferencia de los relatos que enfatizan vocaciones tempranas o sueños individuales, ella señala que su camino intelectual no nació de una aspiración personal definida, sino de las experiencias colectivas vividas en su comunidad. Durante su infancia en Paquí, Totonicapán, presencié rebeliones y conflictos políticos que despertaron en ella interrogantes profundas sobre el poder, la organización comunal y las desigualdades. Estas preguntas, formuladas inicialmente en el ámbito familiar, se convirtieron posteriormente en el motor de su formación académica en estudios latinoamericanos y sociología.

En su reflexión sobre la investigación, Gladys insiste en que sus temas no surgieron de “motivaciones” individuales, sino de interrogantes políticas compartidas con colegas, amistades y comunidades. Su interés por los sistemas de gobierno comunal indígena responde a la necesidad de comprender por qué estas formas organizativas, a pesar de su vitalidad política, han sido históricamente invisibilizadas o subordinadas por la izquierda y por sectores progresistas. Desde esta perspectiva, su trabajo busca distinguir entre categorías frecuentemente confundidas, como pueblo indígena, movimiento indígena y gobierno comunal, y analizar las especificidades históricas y políticas de cada una.

Uno de los aspectos centrales de la entrevista es su crítica a la academia. Gladys rechaza la idea de que las jerarquías raciales, sexistas y etnocéntricas presentes en las universidades sean un reflejo general de la sociedad. Más bien, sostiene que son producto del pensamiento de las élites económicas y políticas que dominan la producción académica. Esta distinción es fundamental, ya que permite cuestionar la pretensión universalista de ciertos discursos académicos y situar la producción de conocimiento dentro de relaciones de poder concretas.

Desde su experiencia, la academia aparece como un espacio profundamente ambivalente: al mismo tiempo que posibilita la reflexión crítica, reproduce lógicas de exclusión y exige una objetividad que, según ella, no existe. Frente a ello, propone una estrategia ética y política: reconocer explícitamente el lugar desde donde se habla, los intereses que orientan la investigación y las comunidades con las que se busca dialogar. En su caso, su interlocución principal no está dirigida a las élites intelectuales, sino a las luchas y procesos colectivos que generan otras formas de pensamiento.

La entrevista también aborda sus referentes intelectuales. Gladys destaca la influencia de Silvia Federici y su reflexión sobre la reproducción de la vida como espacio central de transformación social. Asimismo, reconoce la importancia de las perspectivas históricas andinas, especialmente las de Silvia Rivera Cusicanqui y otros autores

que han analizado las relaciones coloniales desde miradas críticas y situadas. Igualmente relevantes han sido los diálogos con colegas y activistas en Guatemala, con quienes ha construido colectivamente muchas de sus preguntas teóricas.

Uno de los aportes más significativos de la conversación es su conceptualización de la “inteligencia comunal”. A partir de su investigación sobre rebeliones indígenas, Gladys señala que existen múltiples formas de producción de conocimiento fuera de la academia. En las comunidades se generan saberes, estrategias políticas, narrativas históricas y formas de interpretación de la realidad que se transmiten intergeneracionalmente. Estos procesos no son simples ni transparentes, sino complejos, conflictivos y dinámicos. Sin embargo, constituyen fuentes fundamentales de pensamiento político y social.

Para Gladys, el hecho de que la academia no haya logrado capturar plenamente esta inteligencia comunal representa una ventaja, ya que permite que estos conocimientos se mantengan ligados a sus contextos de vida y no sean reducidos a categorías externas. En conjunto, la entrevista ofrece una reflexión profunda sobre la relación entre conocimiento, poder y comunidad. Más que presentar una trayectoria individual, revela un pensamiento que se construye desde lo colectivo, desde la experiencia histórica de las luchas indígenas y desde una crítica constante a las jerarquías que estructuran la producción académica del saber.

Comunidad de origen y formación de preguntas

Con este trabajo, hemos querido reflexionar sobre el conocimiento producido en México y Centroamérica, sobre las críticas que se han hecho a las ciencias sociales desde la perspectiva feminista crítica y otras perspectivas que aportan a estos debates. Por eso, queremos centrarnos en estos dos espacios geográficos que han sido subordinados del sistema global de conocimiento y que, sin embargo, han aportado mucho a las reflexiones.

Hay muchas pensadoras, investigadoras, y activistas que han generado estrategias distintas para visibilizar las violencias hacia las mujeres y hacia otros sujetos comunitarios, y, en ese sentido, en esta entrevista tenemos el gran honor de hablar con Gladys Tzul Tzul. Muchas gracias por aceptar esta entrevista.

Estamos en la ciudad de México, en la biblioteca de la Casa Abierta de la UAM, y agradecemos a las gestoras de esta biblioteca por habernos prestado este espacio. Nos gustaría comenzar preguntándote, ¿quién es Gladys Tzul Tzul?

Yo soy de una comunidad indígena que se llama Paquí, Totonicapán, y estudié un doctorado en sociología. Ahora he regresado a Guatemala y ahí he colaborado con algunos proyectos de investigación y algunos otros proyectos políticos.

Cuéntanos un poco, ¿con qué soñaba Gladys Tzul cuando era pequeña?

No tenía un sueño. Yo no tenía un sueño. Yo vi pasar muchas cosas de niña, vi pasar dos rebeliones en mi pueblo, y a mi en esos momentos se me eximieron una serie de preguntas. Preguntas que se las hacía a mi papá, a mi mamá, o que se las hacía a mis tías y a partir de ahí creo que por eso decidí estudiar latinoamericanos y sociología, pero como en tu tono de un sueño no. Yo quería pues viajar, pero era como una especie de añoranza, que no sé si eso se usa.

Preguntas políticas y líneas de investigación

Cuéntanos un poco, ¿cuáles son las líneas de investigación que has ido trabajando?, ¿porque te interesaste en trabajar en esas líneas?, ¿porque seleccionaste esos temas?, ¿cuáles eran tus motivaciones a la hora de empezar a trabajar en investigación?

Yo creo que no tuve motivaciones, así en el sentido de motivaciones. Habían como una serie de preguntas que yo me quería responder. Que me quería responder por que lo que se veía tan vivo políticamente era subordinado y desconocido por la izquierda y por ciertos

sectores progresistas. Escribo sobre el sistema de gobierno comunal indígena para distinguirlo de nociones clásicas como “pueblo indígena”, o “movimiento indígena”, y distinguir en qué se distancian los unos de los otros, y qué elementos comparten y en qué tiempos. Más bien, era como preguntas políticas que yo me hacía, pero que también en sesiones y en reuniones con compañeras y con amigos que están en la academia y que no están en la academia, nos hacíamos. Yo de ninguna manera digo que soy yo la que descubrió eso, sino que más bien yo traté de empalmarme con esas preguntas que los otros colegas tenían. No sé si lo logré, yo tengo una versión ya, una opinión construida sobre ello, y ojala eso pues pueda apoyar a próximas discusiones.

Academia, poder y construcción del conocimiento

Gladys Tzul Tzul está en la Ciudad de México para participar en un evento que se está llevando a cabo que se llama “Diálogos Sur-Sur”, y en este seminario, una de las cuestiones que han salido en estos días también tiene que ver con la producción de conocimiento. Más bien cómo se produce el conocimiento. Muchas pensadoras feministas han hecho críticas a la manera en como la academia está planteada, y en cómo la academia reproduce lógicas dominantes (racistas, formas etnocéntricas, formas androcéntricas, sexistas, transfobas, lesbofóbicas, entre otras). Para algunas pensadoras esto es un reflejo de lo que es la sociedad y por eso es importante cambiar las dinámicas y las lógicas dentro la academia. ¿Cuál serían las estrategias que tú has desarrollado o has pensado, has reflexionado, para cambiar la manera en cómo se construye el conocimiento?

A ver, solo una acotación a lo que has dicho, que yo creo que estas formas que tú mencionaste no son un reflejo de la sociedad, es un reflejo del pensamiento de las élites, de las élites económicas y políticas que están en la academia. Muchas veces pensamos que todas las sociedades se estructuran a partir de esa serie de jerarquías, y seguramente, hay expresiones, pero al final de cuenta la reproducción y

la regeneración y la divulgación de esas ideas proviene de las clases económicas y de las clases dirigentes que están en las universidades.

Creo que hay que hacer esa acotación, como para distinguir que ese no es el reflejo de la sociedad, es el reflejo de lo que piensan estas clases dirigentes. Y respecto a tu pregunta, creo que es un lugar problemático, se vive problemáticamente en la academia. En mi caso, seguramente para algunos colegas más también, pero yo no hablo en el nombre de nadie. En el caso mío es un lugar problemático y ambivalente, donde hay una condición problemática y ambivalente, que obliga a generar una mirada de ver y una manera de construir conocimiento, de ninguna manera se arroga la autoridad de ser separado y con objetividad.

La tal “objetividad” que tanto se exige en las ciencias sociales no existe. Uno tendría, o, al menos, ha sido mi caso, que estar presentar en el lugar desde donde se habla y cuáles son mis intereses. Creo que todos, en el momento que escribimos y entramos en las universidades tenemos intereses políticos. La revelación de esos intereses ayuda a cultivar una mirada abarcativa en la cual deja claro qué es lo que quiere escribir, y con quién quiere hablar. A mi por ejemplo no me interesa hablar ni con las élites del pensamiento político, sé que existen, sé que están, sé que tienen poder, sé que definen las agendas de qué es lo que hay que estudiar, pero no es con ellos con los que me interesa hablar. Me interesa hablar con otro tipo de luchas, con otro tipo de producción teórica.

Algunas veces se logra, algunas veces no se logra, a veces eso también cae en una contradicción. Pero para mi creo que fue interesante tomar y conocer una cierta forma de cómo las elites piensan lo indígena, cómo las elites feministas piensan a las mujeres indígenas, para mostrar donde está su punto equívoco, pero mostrar su punto equívoco y exhibirlo de manera general. No es porque yo quiera cambiar, transformar ni hablar con ellas únicamente, aunque he tenido diálogos con algunas de ellas. Pero, en principio, esa no es mi intención.

Referentes e inteligencia comunal

Una palabra que se me olvidó decir es que es un reflejo de la sociedad dominante, y en eso estoy completamente de acuerdo con lo que acabas de decir. Gladys, ¿quiénes han sido los referentes en tu trabajo?

Me sirvieron mucho teóricamente las ideas de Silvia Federicci y ella es bastante conocida. Es una teórica feminista materialista que trabaja las ideas de la reproducción y la importancia de las ideas de la reproducción para el mundo de la vida. En ella hay una invitación, no una imposición, una invitación a pensar la transformación desde el mundo de la reproducción. Es decir, no pensar únicamente la transformación en el mundo público, porque no se compra la escisión entre público y privado, sino como desde lo común podemos pensar momentos de transformación y qué significa esa transformación.

También me alimentó mucho cierta mirada histórica e historiográfica que se ha producido en los Andes. Silvia Rivera Cusicanqui, Sinclair Thomson, Tristan Platt. Varios de ellos, son gente que se dedicó a estudiar las relaciones sociales en el mundo colonial, y son reflexiones históricas bastante interesantes. Luego tuve una serie de diálogos muy importantes con mis colegas en Guatemala, con Lorena Cabnal, con Aura Cumes, con mi hermana que es una abogada que hace historia de la propiedad, Jovita Tzul, con ella he trabajado muchísimo también. Ella siempre me lanza preguntas políticas relevantes.

También tuve una serie de diálogos, muy muy fraternos y muy cercanos con mi directora de tesis, con Raquel Gutiérrez que escribió “Los Ritmos del Pachakuti”, que es una reflexión respetuosa, afectiva y crítica sobre lo que fue la guerra del gas y la guerra del agua en Bolivia. Y también con dos colegas argentinos, María Inés García Canal y Mario Rufer, que son, uno historiador y la otra es cientista política. Bueno y una serie de literaturas, la gente que produjo historias y sentidos en la India, la misma Spivak.

En un artículo que publicaste en la revista de Lasa hace como hace seis meses me pareció muy interesante también tu señalamiento sobre la producción de conocimiento que no nada más está en el espacio académico, sino también en otros espacios. No sé si quieres hablar brevemente de eso.

Sí, ese es un texto en el que estuve pensando después de haber hecho una estancia de campo en Ecuador para pensar las rebeliones indígenas, y lo que era claro para mí era que había una narración de los académicos, de los teóricos y de los especialistas, de los que se volvieron especialistas en el levantamiento, y luego una riquísima, profunda, contradictoria y crítica elaboración de la gente que estaba, que participó en ese proceso de levantamiento y que vivían en las comunidades y que siguen estando ahí y que siguen defendiendo la tierra desde ese lugar. En ese sentido, decía: *“hay una inteligencia que se produce en la academia y hay una inteligencia comunal”*. Hay un lugar desde donde se están produciendo saberes, estrategias, narraciones y encadenamientos históricos que se transmiten de generación en generación, sin que eso sea, como dice mi amigo Mario Rufer, o sea, sin que eso sea un proceso transparente, es un proceso complicado, problemático. Sin embargo, hay ahí una producción de inteligencia comunal que por suerte no logra ser captada todavía por la academia. Esa es una de las grandes ventajas. Y no es captada porque no la comprenden. O sea la codifican bajo discursos o bajo temporalidades que les interesa a cierto sector registrar. Sin embargo, esa posibilidad de entramados, de conocimientos, de relaciones, de pactos, de traiciones que hay dentro de estos mundos comunales que son complejos, dan elementos concretos para producir conocimiento, organizar la vida comunal, organizar la lucha y organizar la vida personal también.

Me pareció muy interesante. Bueno, lamentablemente hemos llegado al final de esta entrevista, porque Gladys se tiene que ir, pero le agradecemos mucho, y esperamos tenerte de nuevo pronto en esta serie de entrevistas.

Gracias.

PARTE VII.

Antropologías feministas activistas

Ilustración 28. Diana Gómez en su cargo como Vicemistra de la Mujer en Colombia (2023-2024)



Diana Gómez Correal

Nota: Archivo personal de Diana Gómez Correal.

Diana Gómez Correal: violencia política y emociones en la construcción de paz en Colombia

Introducción

La entrevista que aquí se presenta se realizó en la Ciudad de México el 14 de noviembre de 2016, aprovechando una visita que Diana Gómez Correal, antropóloga, historiadora, feminista descolonial e integrante del movimiento “Hijos e Hijas por la Memoria y contra la Impunidad”, realizó cuando yo me encontraba como becaria posdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México. En ese contexto académico, pero también profundamente político, surgió la posibilidad de sentarnos con calma a conversar y registrar esta entrevista, que posteriormente fue transmitida a través del Programa Radiofónico “Contratiempo”³⁰.

Diana y yo nos conocimos algunos años antes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a través de nuestro colega y amigo Daniel Ígbín’bi Coleman. Nuestro primer encuentro fue fortuito, de esos encuentros que ocurren en los márgenes de los eventos académicos y de los activismos, en espacios personales como las casas, pero que dejan una huella inmediata. Desde entonces, nuestros caminos académicos, políticos y también personales, han continuado cruzándose de

³⁰ https://www.academia.edu/29915335/Memoria_de_las_emociones_en_la_protesta_social_y_en_la_construcci3n_de_paz_en_Colombia_Entrevista_a_la_antrop3loga_feminista_Diana_G3mez

diversas maneras: yo viajando a Colombia, ella visitando México, y ambas coincidiendo en distintos congresos, seminarios y grupos de trabajo y de reflexión colectiva como el Grupo de Trabajo de Antropología Feminista de la Asociación Latinoamericana de Antropología, del cual ambas formamos parte, entre otros espacios.

Esa trama compartida de encuentros, diálogos y afinidades constituye el trasfondo de esta conversación. Por ello, la entrevista no solo debe leerse como un intercambio académico, sino también como el resultado de una relación construida en el tiempo, sostenida por la confianza, la complicidad política y una sensibilidad común frente a las luchas por la memoria, la justicia y la construcción de paz en América Latina.

En esta entrevista, Diana Gómez Correal reflexiona sobre los vínculos entre trayectorias personales, emociones, violencia política y procesos de construcción de paz en Colombia. A partir de un relato profundamente testimonial, la conversación entrelaza memoria íntima y análisis crítico para comprender cómo en medio de experiencias de violencia las personas buscan un motor de politización y acción colectiva.

La entrevista inicia con una exploración de su identidad y de sus primeros recuerdos, en los que aparecen ya las tensiones entre los sueños de felicidad y la presencia cotidiana de la violencia en el contexto colombiano. Diana recupera momentos significativos de su adolescencia que marcaron su conciencia feminista temprana, especialmente aquellos vinculados con la relación afectiva y crítica con sus padres, así como experiencias que le permitieron imaginar formas alternativas de habitar el mundo.

Uno de los ejes centrales de la conversación es la reflexión sobre las violencias vividas, tanto estructurales como personales. Diana analiza el patriarcado como una violencia cotidiana que atraviesa espacios académicos y políticos, pero también aborda el impacto por la desaparición y asesinato de su padre en 2006. Este acontecimiento no solo fue una experiencia individual de duelo, sino un punto de partida de su participación en procesos organizativos colectivos y en

el surgimiento del movimiento “Hijos e Hijas...”, que agrupa a personas cuyos familiares fueron víctimas de la violencia política en Colombia. La lucha por memoria, verdad y justicia aparece así como un proceso simultáneamente político, emocional y de sanación. Con su tesis doctoral en 2016, desarrolló la idea de la “trasmutación del dolor”, una crítica a la idea de sanación más convencional occidental.

Otro eje fundamental de la entrevista es la reflexión teórica sobre memoria, historia y testimonio. Diana plantea que la memoria es una herramienta indispensable para la reconstrucción histórica y subraya la necesidad de sostener la búsqueda de la verdad en contextos de violencia e impunidad. Asimismo, problematiza el lugar del testimonio, señalando su potencia para centrar las voces de quienes han sufrido la violencia, pero también sus límites cuando se reduce a las víctimas a meros narradores del dolor, invisibilizando su capacidad analítica y su producción de conocimiento.

La conversación se detiene ampliamente en el papel de las emociones en los procesos de movilización social, uno de los aportes centrales de su investigación doctoral. Diana muestra cómo, además de la rabia y la indignación, el amor y las redes de cuidado constituyen fuerzas fundamentales para la politización de los familiares de víctimas directas. Este análisis se amplía hacia la noción de un “habitus emocional hegemónico” en Colombia, caracterizado por emociones históricamente construidas, como el miedo, el odio y el desprecio hacia la diferencia, que se remontan a la colonia y se reproducen en las violencias contemporáneas.

Finalmente, la entrevista se cierra con reflexiones sobre el presente y el futuro del proceso de paz en Colombia. Diana expresa tanto la esperanza que genera la posibilidad de acuerdos políticos como las preocupaciones frente a las disputas por el sentido de la transición. Su mirada enfatiza el papel de su generación en la construcción de alternativas y en la siembra de horizontes de justicia.

En conjunto, la entrevista constituye un testimonio poderoso sobre la intersección entre experiencia personal, pensamiento crítico y acción colectiva, y ofrece claves fundamentales para comprender el

papel de las emociones, la memoria y el cuidado en la construcción de sociedades más justas y no violentas en América Latina.

Identidades, sueños y primeras memorias

Hoy estamos en la Ciudad de México. Vamos a estar hablando sobre emociones, violencia y el proceso de construcción de paz, principalmente en Colombia y para ello tenemos a una invitada muy especial que es Diana Gómez, antropóloga e historiadora feminista colombiana, integrante del movimiento Hijos e hijas por la memoria y contra la impunidad. ¿Como te identificas?

Me identifico como feminista descolonial, pero en conversación con otros feminismos y otras corrientes de pensamiento y de acción política. Siempre me gusta decir que soy integrante de *Hijos e hijas por la memoria y contra la impunidad* y me reconozco como parte de una generación que está pensando en Colombia, desde la memoria y la lucha contra la impunidad, cómo construir otro país.

¿Con qué soñaba Diana Gómez cuando era niña?

Es interesante porque yo tenía sueños buenos y sueños malos y parte de los sueños malos era que soñaba mucho con la violencia, pero también soñaba con ser profesora y ser feliz.

Muchas gracias Diana, es importante también esta parte del conocimiento de nosotras mismas. Como dice Audre Lorde, el conocimiento de nosotras mismas es una práctica crítica descolonizadora; y por eso me gustaría preguntarte sobre de tu adolescencia, ¿tienes algún recuerdo significativo que quieras compartir de esa época con nosotras?

Varios, se me ocurren tres. Uno de ellos es que disfruté mucho el colegio, para mí era como mi segundo hogar. Recuerdo que cuando entré a la secundaria, el primer año cuando teníamos que salir de vacaciones lloré y eso era un poco extraño, que alguien llorara porque saldría de vacaciones, pero era porque se había convertido en mi

segunda familia. Otro de los recuerdos tiene que ver con la relación con mi papá y mamá, que era una relación amorosa-afectiva, pero también crítica y recuerdo mucho una experiencia que viví con mi papá, la cual me hizo ser consciente de que soy mujer y que ser mujer en este mundo no era fácil.

Comencé a ser consciente, desde una consciencia muy inicial de feminismo, de que había cierta subordinación en la sociedad para las mujeres; y otro recuerdo que parece muy bonito y que tiene que ver con mis padres es la resignificación de muchos actos o momentos de la vida social y cultural. Entonces recuerdo que en mis quince años, no fueron quince años celebrados de manera típica, lo celebramos en un bar de día y en lugar de bailar el *vals* lo que hicimos fue bailar Rock and Roll y esas cosas como que te impactan mucho, como que te dicen que hay posibilidad de andar el mundo de otras formas.

La teoría y los colectivos feministas han trabajado mucho el análisis de la violencias que hemos vivido a lo largo de nuestras vidas, pero también las estrategias con las que hemos salido adelante, entonces nos gustaría saber si quieres compartirnos algunos análisis sobre esas violencias y cómo has salido adelante.

Yo creo que muchas violencias, creo que es importante nombrar la violencia cotidiana como el patriarcado; que es una violencia que está interiorizada en hombres y en mujeres, y es una violencia en el sentido también de la práctica académica y política organizativa, como que han habido muchas situaciones en las que me he enfrentado al silenciamiento por parte de los hombres y he hecho un ejercicio bonito que ha sido pasar como de la rabia y el desespero que me producía eso a ser más paciente y tranquila, y entender que muchas veces termina siendo simplemente problema de ellos y que yo sigo andando en el mundo y que quien me quiera escuchar o hablar conmigo yo estoy abierta a eso.

La segunda que ha sido súper fuerte fue la desaparición y el asesinato de mi padre en el 2006, mi padre tenía una larga trayectoria como sindicalista y había sido Concejal de Bogotá y académico. En el 2006, era asesor de una líder de izquierda muy reconocida en

Colombia que se llama Piedad Córdoba, y a mi papá lo desaparecieron en ese contexto. Pues lo que hice como muchos otros familiares que pierden a sus seres queridos, fue comenzar a organizarme y exigir su regreso con vida, conocer la verdad y alcanzar la justicia. Y la lucha me ha servido para lidiar con eso, pero también decidí enfocar mi tesis de doctorado en entender por qué los familiares se politizan, deciden organizarse. La tesis fue como una excusa para avanzar en un proceso de sanación y duelo, que me permitiera enfrentar el gran dolor que me ha producido la pérdida de mi papá.

Cuéntanos un poco de qué es el movimiento de Hijos e hijas..

Hijos e hijas es una organización de Colombia, pero hay que señalar que en otros lugares de América Latina existen organizaciones de hijos e hijas y que son previas a nosotros. Nosotros somos la organización más reciente. Surgimos en julio de 2006, estamos de cumpleaños por estos días. *Hijos e hijas Colombia* es una organización que agrupa a una generación en donde algunos de sus integrantes perdieron a su mamá, papá o padres porque eran dirigentes de izquierda, parte de movimientos sociales, periodistas, defensores de derechos humanos, y los perdieron a manos principalmente de la criminalidad estatal y del paramilitarismo y decidieron organizarse para hacer una lucha por la memoria para reivindicar lo que ocurrió para que el país y el mundo entero pueda conocer que ocurrió en Colombia con esos líderes, y para exigir el cese de la impunidad. Colombia ha sido un país cruzado por la impunidad permanente como muchos otros de América Latina como México, por ejemplo. Desde ahí inicia nuestra lucha y se va diversificando en el camino. Para nosotros ahora *Hijos e Hijas* es la posibilidad de reflexionar sobre el pasado, sobre la necesidad de justicia, pero digamos que esta lucha es un medio que nos permita construir un país distinto; nosotros soñamos con eso, que aún hay posibilidad de construir un país más justo.

En este momento, ¿alguna canción con la que tú te identifiques que tenga relación con tu investigación, trabajo de campo o propia experiencia, vida?

Me gusta mucho la canción de Amparo Ochoa que narra la muerte de Emiliano Zapata y tiene mucho simbolismo para mí y en este momento con lo que está viviendo Colombia es interesante pensar que ha pasado eso, que algunas élites no han querido construir realmente la paz y una sociedad más justa y que algunas veces traicionan lo propio que acuerdan.

Escuchar a Amparo Ochoa siempre. Nos recomendaste “Corrido de la muerte de Emiliano Zapata”. Nos gusta mucho preguntar las canciones y también otras frases reivindicativas que tengan que ver con los movimientos en los que participa la gente que pasa por estos, y nos encantaría que nos dijeras, ¿cuáles son esas frases que a ti te gustan para levantar la voz?

Bueno, hay muchas digamos de los movimientos feministas, todas aquellas consignas que dicen abajo la militarización de la vida cotidiana esas me parecen fundamentales y me gustan mucho, y pensando en los movimientos de los detenidos desaparecidos de los familiares hay dos que me parecen muy significativas una es la que dice: “los queremos vivos, porque vivos se los llevaron”; y es interesante porque es una consigna que puede parecer una utopía o decir mentiras, porque por lo general los desaparecidos se encuentran muertos, pero me parece muy interesante porque la reivindicación de la vida es también un rechazo a la violencia y al hecho de la desaparición. Y la otra es que muchos en Colombia cuando están reunidas las organizaciones de familiares, víctimas y derechos humanos, cuando alguien ya no está porque lo desaparecieron o lo asesinaron se dice su nombre y luego se grita: “*presente, presente, presente*”.

Y eso me parece muy importante porque parte de lo que veía en mi tesis de doctorado es que los muertos o los desaparecidos no están ausentes es decir, no están ahí físicamente, pero siguen vivos y siguen construyendo la lucha de la mano con sus familiares con sus

compañeros y compañeras, y eso me parece muy interesante porque es ver a los muertos y desaparecidos con agencia, actuando, siguen presentes y parte de lo que quiere esa violencia es eliminarlos y no lo logra.

Memoria e historia para la vida

Diana, ¿qué es para ti la historia y la memoria?

Hay una relación entre historia, memoria y verdad, creo que la memoria es lo que las personas y los colectivos reconstruyen de lo que ocurrió y es una herramienta fundamental para la construcción de la historia. Considero que no hay que renunciar a la historia, incluso no hay que renunciar a la verdad, es decir, una verdad más compleja, que tiene que ser cotejada con lo que la gente dice, con la tradición oral, con las fuentes escritas. Pero me parece muy problemático cuando los académicos dicen que la verdad no existe o que es relativa, porque entonces yo siempre pongo este ejemplo: y es que en Colombia los paramilitares a través de las versiones libres decían lo que querían y eso es verdad. Entonces, un paramilitar quizás mató doscientas personas o más, porque así ocurrió, y en una audiencia podían decir: “*no, yo solo maté cincuenta*”, y si la verdad es relativa quiere decir, que el paramilitar tiene la razón y me parece que lo que tenemos que hacer en contextos como en Colombia es tratar de reconstruir los hechos lo más cercano posible a lo que ocurrió.

Esto se hace a través de distintas fuentes, a través de un proceso de cotejar la información, y ahí me parece que es importante el vínculo entre memoria e historia y ambas tienen potencia para construir otro tipo de futuro. Soy feminista descolonial, pero no rechazo la teoría moderna crítica, y por ejemplo muy de la mano con Nietzsche, el filósofo, he pensado mucho la noción de memoria e historia para la vida. Nietzsche dice algo muy bonito y es que un buen historiador es aquel que es arquitecto del futuro, y eso me parece muy importante la conexión entre pasado, presente y futuro; también es interesante

problematizarse la noción lineal del tiempo que tiene la modernidad hegemónica, porque hay otras formas del tiempo y creo que las otras formas del tiempo tienen más claves o dan más claves, para construir una sociedad más distinta e incluso para sanar y hacer el duelo.

Ahora que estamos hablando sobre la verdad, recordé el juicio por genocidio contra Ríos Montt en Guatemala y una pregunta que le hicieron a una de las peritas, Marta Casaús, después de que presentó todas las pruebas sobre cómo el racismo de la élite dominante había contribuido a producir el genocidio en ese país. Le preguntaron si lo que ella había expuesto constituía una verdad innegable, y su respuesta fue que, a estas alturas de su vida, ya no creía en verdades absolutas. Sin embargo, señaló que la verdad más innegable para ella era la contenida en los testimonios de las mujeres ixiles que habían declarado durante el juicio. En ese sentido, me gustaría preguntarte: ¿qué es para ti el testimonio?

El testimonio es importante en países como Colombia, Guatemala, México y otros, porque pone en el centro a las personas que han sufrido la violencia. Por ejemplo, en el caso de Colombia con la movilización paramilitar se puso en el centro al victimario, entonces el victimario era el que decía, él era el que terminaba determinando hasta cierto punto, porque no se quedó solo ahí, qué fue lo que había ocurrido.

En esas audiencias libres lo que se llama víctimas en Colombia, terminaban re-victimizadas. Entonces, creo que el testimonio es la posibilidad de poner en el centro a quiénes fueron objetos de violencia y sufrieron, y validaron sus experiencias pero también sus conocimientos. Aunque creo que el testimonio tiene algunos problemas y uno de ellos es que se termina concibiendo, no siempre pero algunas veces a los sujetos victimizados como solo capaces para dar testimonios y nosotros como hijos e hijas nos hemos opuesto a eso porque nosotros, además, de poder contar que pasó con nuestros familiares podemos tener también una lectura crítica del contexto en el que ocurrió; y además podemos ayudar a entender, a explicar, a reconstruir qué fue lo que pasó. Y también hay que problematizar el

testimonio, ya que es muy basado en la memoria, entonces también hay que estar abierto a que hay que cotejar algunas cosas sin quitarle la veracidad a lo que digan las personas que sufrieron y pasaron por esas historias; el testimonio es parte de la reconstrucción de la historia y es fundamental y hay que entrelazarlo con otras formas de reconstruir el pasado.

¿Hay otra canción que te haya marcado, que te guste y que quieras compartir?

Me gusta muchísimo Silvio Rodríguez, o digamos que mi adolescencia fue marcada por Silvio y hay muchísimas canciones que me gustan pero ahorita me acuerdo de “Mariposas”, que me parece muy bonita.

¿Por qué recomendaste esa canción?

Tengo muchos recuerdos con Silvio uno de ellos, cuando me enamoré en la adolescencia, me enamoré con Silvio, digamos de la mano de él. Segundo recuerdo que lo conocí a través de mi papá y recuerdo cuando estaba en la casa de mi papá transcribiendo algunas canciones de un libro que él tenía sobre Silvio, y yo ahí toda aficionada escribiendo las canciones y obviamente no pude escribir todas las canciones del libro y la siguiente vez que vi a mi papá me había fotocopiado ese libro y esa fue un gesto que me conmovió mucho... me pareció muy bonito.

Investigar desde la experiencia vivida

Pues muchas gracias por compartir estos recuerdos, estas memorias, estas experiencias de tu vida. Ahora cuéntanos ¿por qué empezaste a trabajar en esta investigación? y ¿de qué se trata?

Yo comencé a trabajar mi tesis de doctorado por mi propia experiencia de vida, de la desaparición de mi padre, pero también porque desde el 2002, me había vinculado con los movimientos feministas y de mujeres, y esos movimientos, en especial uno, trabajaba por la paz. Ahí habíamos comenzado a observar que estaba ocurriendo cierto

tránsito que era muy masivo en Colombia de lo que llamamos “del espacio privado al público” y que tenía que ver con la pérdida por parte de las mujeres de sus seres queridos. Me empezó a dar vueltas en la cabeza cuál era el rol de las emociones en ese proceso.

Entonces, cuando hice la tesis de doctorado me pregunté por el rol de las emociones en los procesos de politización de los familiares, por cómo se construye esa identidad de familiar o de víctima que es un categoría que se empieza a utilizar en Colombia en las décadas del noventa y con más fuerza desde hace 10 años, y también cuáles eran las contribuciones de estas organizaciones a la sociedad colombiana. Entonces hago una indagación grandísima, que va, desde repensar un poco la historia de Colombia, explicar la violencia, entender cómo se conforman las organizaciones de familiares, que hay allí de interesante y de novedoso, cuál es el rol de la memoria, y también cuáles son las contribuciones.

Me gusta plantear que los sujetos victimizados, que sus demandas a la sociedad colombiana a veces se leen como cargas; pero que lo que hacen son propuestas que pueden ser leídas como *dones*, algo que dan a la sociedad para construir una sociedad distinta, y de la cual esperan alguna retribución, que se les entregue algo y lo que están buscando las víctimas que se les entregue es el reconocimiento de lo que ocurrió con sus familiares, de sus luchas, de sus trayectorias. Creo que en estos movimientos de familiares y de víctimas hay algunas claves para pensar en la construcción de una sociedad no violenta, que sea más justa, que trate con dignidad a sus integrantes y que permita avanzar en otros arreglos sociales no solo entre humanos, sino también entre los animales, las montañas, la naturaleza y el cosmos.

El amor movilizador en familiares de personas desaparecidas

Diana, en tu investigación uno de los elementos más importantes que has tomado en cuenta es la manera en cómo se construye la identidad de los familiares, las subjetividades y eso tiene mucha relación para ti con las emociones. Cuéntanos un poco ¿cómo llegaste a ese punto?

Sí, ahí hay muchas cosas interesantes porque yo también parto de teorías recientes, recientes desde la década del noventa, que han pensado en explicar la movilización social teniendo en cuenta las emociones porque antes habían sido ignoradas. Lo que hago es rastrear cuál es el rol de las emociones para que la gente y los familiares se politicen, y hay cosas muy interesantes, además, de lo que los investigadores sociales han encontrado de la importancia de la rabia y la indignación para la movilización de las personas en los movimientos sociales.

Lo que encuentro también es que el amor, que le llamo el “amor acumulado”, producto de las relaciones de parentesco, resulta fundamental para que estos hombres y mujeres se movilicen. También está en el centro de su movilización la existencia de las relaciones de cuidado. El hecho de que hayan cuidado de sus familiares antes bien porque eran sus hijos, o sus papás o mamás, porque lo interesante aquí también es entender el cuidado como una red de relaciones. Entonces, ese cuidado es también lo que moviliza a la gente a manifestarse, es decir, es prolongar el cuidado, el cuidado a través de buscar a la persona y luego el cuidado a través de que se les reconozca, de hacerlos ser importante para la sociedad.

Luego exploro cuál es el rol de las emociones en el hecho de que se mantengan estos procesos organizativos. Ahí hay muchas cosas interesantes como que para otros movimientos sociales es fundamental el amor que se siente también por los compañeros y compañeras de lucha y lo que veo es que se complejizan las pertenencias a esas organizaciones porque son entendidas como nuevas familias. Yo hablo de familias nucleares y extensas, las nucleares como las organizaciones y las extensas los movimientos; donde los familiares también relocalizan a su ser querido, es decir, ese ser que ya no está terminando siendo parte del proceso organizativo y es lo que hace que muchas de las personas se mantengan a pesar de todas las adversidades y de los dolores que experimentan en estos procesos.

Fue interesante explorar las consecuencias de todas las emociones que produce la violencia en los cuerpos y en las subjetividades e identidades de los familiares. Con lo que me encontré ahí fue con

mucho sufrimiento, sufrimiento que los familiares quieren que sea reconocido por la sociedad y que digamos: *“me parece lo más justo”*. Es un sufrimiento que habla de la necesidad de pensarse muy bien cómo van a ser los procesos de sanación y de duelo en Colombia.

En Colombia se ha avanzado en esto, pero creo que la sanación y el duelo también se han enfocado un poco en los familiares y en los círculos de los familiares, y desde procesos más amplios, en general todo el país tiene que sanar y tiene que sanar muchas heridas, desde la herida colonial, como decimos las feministas y los descoloniales, hasta la herida de las violencias patriarcales, racistas, las del siglo XX, estas violencias que se enmarcan en lo que se llama como el conflicto armado interno. Esa exploración también me llevó a reconocer de la mano de una socióloga que se llama Deborah Gould que existe un “*habitus emocional*”, una forma de sentir específica, que yo le llamo un “*habitus emocional hegemónico*”, es decir, yo me pongo a mirar como es la forma dominante de sentir en Colombia y desde esa forma dominante nos enseñan a odiar a la diferencia, nos enseña a tener miedo y a pasar por alto el sufrimiento.

También creo que tiene que ver con nuestras tradiciones católicas y eso me lleva a indagar por la construcción de una colonialidad de las emociones, que viene desde la época colonial y es que no es gratuita la manera cómo se relacionaron los conquistadores o los europeos con los indígenas y con los negros, con los esclavizados, y la manera cómo nos relacionamos ahora nosotros en el presente.

Creo que partiendo de que no eran humanos se les vio con asco, se les vio con odio, rabia, desprecio, pero también con miedo, con miedo a que se sublevaran, a que logaran liberarse, y esas dos emociones nos han acompañado en toda nuestra historia. Lo que uno ve en la historia de Colombia es que luego de ese odio, luego de la Independencia, se traslada el odio a los liberales y conservadores, disputas que generaron mucha guerra en Colombia; luego estos dos partidos hacen un pacto y entonces dejan de odiarse y se empiezan a amar, pues metafórica y literalmente, y el odio se pasa a las izquierdas en el marco de la Guerra Fría, en la lucha contra el comunismo y es un

odio que para el caso de los indígenas, los negros y las mujeres siempre estaba presente y es el odio que después se siente por las clases populares, por lo pobres, se les desprecia.

Creo que hay que discutir estas emociones públicamente en Colombia y en general en otros países, por todo lo que está pasando en el mundo, de lo que llaman crímenes de odio, hay que discutir y hablar más de las emociones públicamente. Las emociones han sido subvaloradas pero creo que parte de esto fue porque se sabía toda la fuerza y la potencia que tenían, creo que estamos en un momento para hablar más abiertamente sobre las emociones.

Me parece muy interesante todo lo que estás comentando en relación sobre todo al amor, porque para mi tesis doctoral era algo muy importante desde el punto de vista de las feministas negras, chicanas, pero también anticoloniales, antiracistas que hablan del amor con una idea que no es la idea que occidente ha reproducido históricamente, sino una idea alternativa del amor que tiene que ver con romper con los dualismos que existen y creo que tu tesis es muy interesante en ese sentido, porque apela a esas formas críticas de utilizar las emociones como herramientas teórico-políticas. Entonces me gustaría saber si hay un lugar en donde se puede obtener tu tesis para la gente que la quiera leer.

Bueno, quisiera decir algo sobre el amor, y es que yo problematizo el amor porque las feministas todo el tiempo lo hemos problematizado. El amor mata, el amor sirve también para la dominación. Entonces yo he preferido hablar como del amor y el cuidado horizontal, versus un amor y cuidado vertical, que es el que ejerce el patriarcado y el propio Estado. Creo que es importante esta diferenciación porque no podemos caer en la idealización del amor, sin esas perspectivas críticas. La tesis está en inglés, por ahora la idea es publicarla, está en la base de datos de la Universidad de Carolina del Norte Chapel Hill, pero si alguien la quiere se la puedo enviar y tengo algunos textos en español relacionados con la tesis, espero que las próximas conversaciones sean entorno al libro en español (Gómez, 2024).

¿Cuáles son tus preocupaciones actualmente?

Muchísimas, en Colombia estamos cerca de firmar un acuerdo de paz definitivo con la guerrilla de las FARC y para muchos de nosotros abre la puerta a la esperanza pero también sabemos que la paz, por otras experiencias de otros países hermanos, no es fácil y puede ser más violenta que la guerra misma. Entonces mi principal preocupación es cómo vamos a lograr disputar el sentido de la transición con los sectores hegemónicos, cómo vamos a lograr posicionar nuestro anhelo de una transición distinta que abre las puertas a la transformación social. Ese es el gran reto que vamos a tener como generación, al menos quienes estamos en hijos e hijas y quienes están cerca de mi edad, porque a veces siento que somos una generación *sándwich*, que estamos atrapados entre las lógicas tradicionales del poder incluso de la izquierda y las nuevas generaciones. Mi preocupación es cómo dejamos sembradas las semillas y cómo vamos cosechándolas también, para poder construir una sociedad distinta, yo sé que eso puede sonar a retórica y como al mismo discurso de muchos movimientos y de la izquierda tradicional, al menos en el caso de Colombia, pero creo que este mundo está viviendo una situación terrible de degradación a la que le tenemos que imaginar alternativas. Esa es ahora una de mis grandes preocupaciones.

¿Qué te gustaría que pasara mañana?

Que la gente dejara de matar, yo no sé porque hay que matar al que piensa distinto. Yo no hablo de respetar las diferencias, sino de practicar las diferencias porque tenemos que pasar del discurso a la práctica, yo quisiera que todo el discurso pasara mañana a la práctica.

Con este mensaje de Diana Gómez Correal, nos despedimos, muchísimas gracias por haber aceptado esta entrevista y esperamos seguir intercambiando.

Gracias a ti, muy bonita conversación.

Ilustración 29. Bárbara Idalisse Abadía-Rexach en su despacho de la Universidad de Puerto Rico el 4 de febrero de 2019



Bárbara Idalisse Abadía-Rexach

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Bárbara Idalissee Abadía-Rexach: antropóloga cimarrona y afrofeminista

Introducción

La presente entrevista fue realizada el 4 de febrero de 2019 en la Universidad de Puerto Rico, en San Juan, en el despacho de la Dra. Bárbara Idalissee Abadía-Rexach. El encuentro tuvo lugar en un ambiente cercano y reflexivo, propicio para dialogar sobre las trayectorias personales, los procesos de racialización y las formas en que la experiencia vivida se entrelaza con la producción de conocimiento antropológico.

Años antes, en 2012, conocí en Madrid a Bárbara gracias a Melody Fonseca, investigadora feminista vinculada a la Colectiva Feminista en Construcción de Puerto Rico. Desde el primer momento, su trabajo, su claridad política y su firme compromiso antirracista me impactaron profundamente, no solo por la potencia de sus análisis, sino también por la coherencia entre su práctica académica, su activismo y su experiencia encarnada como mujer negra puertorriqueña. Más adelante volvimos a coincidir en San Francisco, donde Melody y yo realizábamos una estancia de investigación doctoral en la Universidad de California, Berkeley. También compartimos espacios en diversos congresos, como los de la Asociación de Estudios Internacionales (ISA), y en una ocasión tuve la oportunidad de invitarla a México para impartir una conferencia en la UNAM.

Bárbara Idalissee Abadía-Rexach es una mujer negra puertorriqueña, comunicadora cimarrona, antropóloga activista, lideresa

antirracista y afrofeminista. Posee un Doctorado en Antropología por la Universidad de Texas en Austin, una maestría en Teoría e Investigación de la Comunicación y un bachillerato en Comunicación Pública por la Universidad de Puerto Rico. Actualmente se desempeña como profesora asociada de Afrolatinidades, en la Facultad de Estudios Étnicos, de la Universidad Estatal de San Francisco, California.

Su trabajo académico explora los procesos de racialización a través de distintas producciones culturales en Puerto Rico y sus diásporas, así como dentro de las comunidades latinas en Estados Unidos. Es autora de los libros: *¡Saludando al tambor! El nuevo movimiento de la bomba puertorriqueña* (2026), *AFROfeminista. Raza y mujer en Puerto Rico* (2025) y *Musicalizando la raza. La racialización en Puerto Rico a través de la música* (2012). Ha publicado en diversas revistas académicas nacionales e internacionales.

Más allá del ámbito universitario, su trayectoria se caracteriza por un fuerte compromiso comunitario. Es integrante del Colectivo Ilé, desde donde produce y modera el programa radial NEGRAS, en Cadena de Radio Universidad de Puerto Rico. También es integrante del *Black Latinas Know Collective*.

Esta entrevista recoge un diálogo íntimo y profundo sobre memoria, identidad, racialización, feminismo y antropología, en el que se entretejen experiencias personales, reflexiones políticas y apuestas epistemológicas que iluminan las luchas y los horizontes del pensamiento afrofeminista y antirracista en el Caribe contemporáneo.

Esta entrevista constituye un testimonio profundo sobre la intersección entre biografía, racialización, género y producción de conocimiento antropológico. A lo largo del diálogo, la entrevistada reflexiona sobre su trayectoria personal y académica, mostrando cómo sus experiencias de vida como mujer negra puertorriqueña han sido fundamentales para orientar sus intereses intelectuales, su compromiso político y su práctica docente.

En primer lugar, la conversación aborda su historia familiar y su infancia en Fajardo, en la costa este de Puerto Rico. Bárbara describe una niñez marcada por el silencio, la sobreprotección materna,

el machismo estructural y las desigualdades raciales. Relata cómo desde temprana edad vivió experiencias de discriminación y exclusión simbólica, tanto en el ámbito escolar como social, donde era constantemente señalada por su negritud. Estas vivencias, aunque dolorosas, se convirtieron con el tiempo en una fuente central para su conciencia política y su posterior interés en estudiar los procesos de racialización.

La entrevista también recorre su formación académica, inicialmente en comunicación, y su llegada a la antropología, a la que define como un camino “accidental” pero profundamente transformador. Su trabajo de investigación se ha centrado en el análisis de la racialización en Puerto Rico a través de la música, especialmente mediante el estudio de la bomba como expresión cultural afrodescendiente. Desde esta perspectiva, examina cómo las identidades raciales se negocian, se silencian o se resignifican en los discursos culturales y en las prácticas sociales contemporáneas.

Otro eje central de la conversación se refiere a su experiencia en el trabajo de campo y en la vida universitaria. Bárbara señala las barreras que enfrentó durante sus investigaciones, especialmente en relación con las desigualdades de género y las jerarquías raciales que condicionan quiénes se sienten autorizados a hablar sobre la cultura afrodescendiente. Asimismo, reflexiona sobre la invisibilización y el racismo cotidiano dentro de los espacios académicos, donde su presencia como mujer negra ha sido constantemente cuestionada o deslegitimada.

Finalmente, la entrevistada destaca el papel de la antropología como una herramienta de sanación, comprensión y transformación social. Subraya su compromiso con una antropología feminista, antirracista y descolonizadora, orientada no solo a producir conocimiento, sino también a generar cambios en las formas de pensar, enseñar y construir comunidad. En este sentido, resalta la importancia de su labor docente y activista como espacios para cuestionar las estructuras de poder y promover nuevas narrativas sobre la negritud en Puerto Rico y en la diáspora.

En conjunto, la entrevista ofrece una reflexión íntima y crítica sobre las relaciones entre memoria, identidad y conocimiento, evidenciando cómo la experiencia encarnada puede convertirse en una poderosa fuente de producción teórica, política y pedagógica.

Cartografías íntimas de la racialización

La idea es pensar en cómo en las trayectorias personales tienen una relación con la producción de conocimiento antropológico feminista. Entonces, me gustaría empezar preguntándote, ¿quién eres?, ¿dónde y cuándo naciste?

Mi nombre es Bárbara Idalissee Abadía-Rexach, nací en Fajardo, que es un pueblo de la costa este de Puerto Rico, el 26 de septiembre de 1980. Hace 38 años que ya ando por ahí dando vueltas. Soy la menor de cuatro. Mi padre tuvo dos hijos, una hija fuera del matrimonio y luego me tuvieron a mí. Así que tengo hermanos mayores que yo, y una hermana que falleció, la que era por parte de padre.

Cuando ahora miro, más recientemente, lo que hago en la antropología y cómo me interesa trabajar el tema de la racialización, su historia, la historia de mi padre y la historia de mi madre, de toda mi familia, tiene que ver con esa historia, con mi historia. Antes no lo pensaba, pero ahora me doy cuenta cómo la historia de mis padres y de mi familia, como que me fueron guiando inconscientemente en la antropóloga en la que me he convertido hoy día. Tengo mucho por aprender y mucho que recorrer. Pero me doy cuenta de que esas historias están vinculadas y que son parte de mi cuerpo como mujer negra puertorriqueña y del trabajo que hago.

Y así un poco, como dar unos pasos por tu línea de vida, ¿como fue tu niñez?

Como niña, muy insegura, muy tímida, muy ensimismada. Puerto Rico es un país muy machista y mi madre terminó su escuela superior y ahí tomó un certificado para ser secretaria, pero no tuvo educación universitaria y mi padre tampoco. A los 18 años, en Puerto

Rico había el servicio militar obligatorio, así que él se opuso a ir a la guerra de Vietnam, pero su madre biológica, que no lo crió, le dijo: *“debes ir”*. Él sintió que tenía que hacerle caso a su mamá y pues fue a la Guerra de Vietnam. Y al regreso se casó con mi mamá, tuvieron a mi hermano mayor, él tuvo una relación fuera del matrimonio, tuvo a mi hermana. Luego regresaron, se reconciliaron, tuvieron a mi hermano y me tuvieron a mí. Entonces todas esas historias que yo iba escuchando como que *“tienes una hermana, pero no está en la casa”*, siempre me chocaban.

Las historias de mi padre: yo recuerdo, por ejemplo, que en algún momento de mi infancia conversando con mi hermano mayor, le dije: *“me imagino que papi mató a alguien, porque estaba en la guerra”*. Y mi hermano me dijo: *“eso no se pregunta, eso aquí no se habla”*. Entonces son cosas que todavía yo a mis 38 años yo nunca le he preguntado a mi papá sobre eso, sobre su experiencia en la guerra, etc. Más allá de los cuentos que me ha hecho respecto al racismo que vivió en Estados Unidos o en Vietnam, cuando le tocaba hacer guardia para que otros compañeros pudieran descansar, pues todos se quedaban dormidos. Mi papá tenía que levantarse, prácticamente no dormía para vigilar y los *flashback* que tenía. Todas esas experiencias me marcaban. Y pues esa niña introvertida tenía que ver con los silencios de mi familia, con lo que no se dice, *“entonces como ¿de qué puedo hablar?”*. Pues es como yo lo analizo hoy.

Además, era una familia muy humilde y muy machista desde distintos puntos de vista, no desde la violencia quizá física, pero sí muy patriarcal. Mis hermanos eran los que estaban practicando deportes en la calle y yo estaba en la casa con mi mamá. Mi mamá fue sobre-protectora conmigo, no salía a ningún lugar si ella no estaba. O sea, ella iba a la escuela, me llevaba el almuerzo, en las excursiones de la escuela ella iba conmigo y había cosas a las que no iba porque yo no quería ir con mi mamá. Era como: *“¿qué hace tu mamá aquí?”* Así que muchas cosas yo no iba o no quería hacer, pero tenía que ver con que quería hacerlo por mi cuenta. Tuve una relación con ella... y la extraño todos los días. Ella falleció en el 2010. Pero hubiese querido

tener unas libertades que ella, por esa sobreprotección, de la que no la culpo, —puedo entenderla en las circunstancias en las que se dieron—, pero iba en detrimento de mi desarrollo de ser una mujer libre y hacer las cosas que quería.

Así que mi relación, por ejemplo, con mis hermanos, también es como “la nena”. *“No pueden andar en calzoncillos es la casa porque hay una nena”*, o sea, que ese tipo de cosas que serían normales en mi caso no las viví porque había una distancia, porque ellos son los hombres y hay una nena, *“la nena hay que protegerla”*. Entonces pues siempre vi esas diferenciaciones dentro de mi entorno familiar.

Así que fui una niña muy de la casa, me gustaba escribir y estar como, no sé, haciendo cosas de la casa con mi mamá. Apenas salía a jugar porque las amiguitas podían venir a mí casa, pero yo no podía ir a la casa de ellas. Así que había una protección que yo no sé hasta qué punto, por qué mi mamá sentía que algo me podía pasar en cualquier espacio y me protegía tanto. No sé qué historias haya tenido en su infancia o mi abuela, por ejemplo, porque mi mamá nunca me contó y mi abuela nunca me ha dicho nada, así que no sé, pero evidentemente eso tenía que ver en mi personalidad.

Estudié en la escuela pública en Fajardo, en la escuela elemental, en la escuela intermedia y en la escuela superior; y a los diez años pasé a la escuela intermedia porque estaba en un grupo que se llamaba “grupo piloto” y no llegué a sexto grado de primaria, sino que me pasaron al siguiente. Así que muy chiquita, de diez años, ya estaba en la escuela intermedia con los adolescentes. También fue una decisión mía. Mi papá me preguntó: *“¿tú quieres ir?, ¿te atreves?”*. Y yo dije que sí y pues fui. Además, era grande. Tenía diez años, pero de cuerpo era grande y desarrollada para la edad, así que nadie iba a pensar que tenía diez años, parecía de doce o hasta de quince, quizá.

Formación académica y llegada a la antropología

¿Qué pasó después de tus estudios en Fajardo?

De ahí pasé a la escuela superior y decidí que quería ingresar a la universidad de Puerto Rico a estudiar comunicación. Hice un bachillerato en comunicación pública. En ese momento no había las concentraciones, pero básicamente fue de periodismo la mayoría de los cursos que tomé. Decidí que cuando completara el bachillerato en el 2001, quería continuar estudios graduados. No sabía bien qué o dónde, pensaba en la escuela de derecho, pero solicité la maestría a la escuela de comunicación, me admitieron y me quedé ahí. No busqué más allá porque sucedió como muy rápido. Y de ahí, pues también decidí, que como con el bachillerato no podía hacer nada sin la maestría, pues hice la maestría. Con la maestría es como que tampoco puedes hacer nada.

¿En comunicación también?

Sí, la maestría en comunicación. Entonces ahí era como que, bueno, con maestría en Puerto Rico no puedes hacer mucho, tienes que hacer algo más. Y ahí es que decido entonces solicitar a programas de doctorado en Estados Unidos y estaba entre comunicación y antropología. Y en donde me admitieron fue en la universidad de Texas, en Austin, en antropología y ahí hice el doctorado. Pero llegué a la antropología por accidente, quizás, porque yo nunca lo contemplé, yo no me sentía antropóloga. Ahora es que digo “*soy antropóloga*”, pero incluso mientras estudiaba el doctorado no lo sentía.

Así que, llegué porque el trabajo que hice a nivel de maestría era sobre racialización en Puerto Rico a través de la música, y la gente como que no vinculaba eso con comunicación necesariamente, y con el trabajo etnográfico que había hecho lo vinculaban con antropología. Así que cuando empecé a solicitar pues, dije, “*bueno, pues voy a tirar también a antropología, a ver qué pasa*”, y ahí me admitieron. Y sin haber completado el doctorado donde primero me llamaron a

trabajar para dar cursos de antropología fue aquí, en este mismo departamento de sociología y antropología en la UPR Río Piedras, y fue súper interesante porque sin haber terminado ya estaba enseñando en esta disciplina, no en comunicación que es lo que me había formado en bachillerato y maestría. Tan pronto terminé el doctorado, entonces me llamaron de la escuela de comunicación y di clases ahí por un semestre o un año académico y ya luego, entonces, me dieron contrato acá de tiempo completo, este es mi tercer año con contrato de tiempo completo en Antropología.

Investigación, campo y obstáculos

Y en tu trabajo de campo, ¿cuáles fueron las barreras u obstáculos que tuviste en general?

Veía la diferencia, por ejemplo, cuando hacía entrevistas a mujeres, muchas mujeres simplemente se negaban a que las entrevistara o que hablara con ellas a pesar de que las veía en el mundo de “la bomba”.

Cuéntanos, ¿sobre qué trabajabas?

Bueno, para la maestría lo que trabajé fue música y raza. Hice un análisis de las letras de diez canciones de música popular en Puerto Rico, desde los años cincuenta hasta el 2000 —hasta el siglo XXI—, distintos cantantes y distintos géneros musicales. Era sobre cómo se construye la negritud en Puerto Rico y cómo se construyen los cuerpos negros. También un asunto de género y la hipersexualización de los cuerpos negros, el discurso contestatario, pero también está el discurso de negociar esa identidad racial puertorriqueña.

Ahí se entrevistan algunas mujeres músicas, pero la mayoría fueron hombres músicos. Ya para el doctorado lo que hice fue trabajar lo que estaba pasando en Puerto Rico con respecto a “la bomba”, que es un género musical de raigambre africana, pero podríamos hablar como de una “bomba criolla”, porque es lo que estaban haciendo los

puertorriqueños y puertorriqueñas después del proceso de colonización europea en Puerto Rico. Es el legado que nos dejaron tantas etnias africanas que llegaron a Puerto Rico, y cómo esa música todavía pervive hasta la actualidad.

Es una música que normalmente, uno decía, *“bueno, si quieres escuchar bomba, te tienes que ir a algunos pueblos o lugares en particular”*. Hasta hace unos quince años, más o menos, la bomba estaba mucho más presente en el área metropolitana en San Juan; la bomba para los cumpleaños, para las bodas, para todo... como que la bomba se ha convertido en ese elemento cultural importante de entretenimiento. No necesariamente un reconocimiento de la aportación que tiene que ver con lo racial, pero está presente.

Así lo que yo quería ver era qué estaba pasando o, hasta cierta medida, si había habido un cambio, cómo se discutía el tema racial en Puerto Rico con lo que la gente estaba haciendo en la bomba. Mi proyecto para la disertación doctoral —y es lo que continúo trabajando aunque me he ido para otros laditos, pero es basado en bomba también— era mirar lo que yo le llamo “el nuevo movimiento de la bomba” porque la gente que está haciendo bomba en Puerto Rico o la figura que yo veía en el área metropolitana es gente no necesariamente o evidentemente negra. Entonces cuando tú le preguntas: *“¿y cómo llegaste a la bomba?”*. Te dicen: *“yo aprendí bomba con los mayores o la gente negra de Loíza, o de Guayama, de Cataño o de Mayagüez”*.

La bomba es puertorriqueña, pero cuando te hablan de la bomba sale el tema racial, el vínculo exclusivo con lo negro. Entonces, yo quería mirarlo como se estaba dando la discusión en Puerto Rico sobre la raza; más allá del racismo, desde el punto de vista de la racialización. Y eso fue lo que hice: mirar en qué lugares hay bomba, que tipo de canciones se están haciendo, eh, quiénes son, cuál es el discurso que tienen respecto a este género musical. Y eso fue lo que hice para la disertación doctoral.

¿Podrías retomar algunas de las barreras y obstáculos que viviste durante la realización de tu trabajo de campo?

Cuando iba a los lugares a hacer observación —que era más observación que observación participante porque yo no estaba bailando la bomba— con regularidad. Tenía muchas personas y contactos en *Facebook* y de las redes sociales, había gente que ya me veía y me reconocía. Hice un acercamiento a algunas mujeres y me dijeron, varias, que yo no puedo hablar de esto, yo no tengo autoridad para hablar de la bomba, y era como si te pregunto, no sé, “¿qué piensas sobre el mariachi?”, o sea, “¿o qué piensas sobre el merengue o la salsa?”, “¿qué opinas sobre ese tipo de música?”, así que era interesante la razón de esos silencios, todavía puedo pensar en distintas razones por las cuales no me hablaban.

Pero nunca he tenido el insumo de ellas de por qué no pueden hablar, porque se sienten que no tienen autoridad para hablar de algo que bailan, que cantan. Yo las veo en los lugares donde yo iba a hacer observación. Y los hombres pues con una apertura sin problemas, para hablar y para contar. Así que también ahí veo como en términos del género, esa intersección género-raza también está presente. No es que los hombres negros en Puerto Rico no sean víctimas de racismo, pero todavía se sienten como hombres con la autoridad de “yo sí puedo hablar”. Ni siquiera se plantean decirme “mira, creo que tal familia negra, que hace bomba históricamente, debes hablar con ellos no conmigo”, ¿sabes? Hablaban conmigo sin ningún problema.

Otra barrera, el miedo en Puerto Rico por ser mujer, a donde voy o no. Porque la bomba en Puerto Rico no se da en Bellas Artes, no la escuchas en la radio necesariamente; es en la calle y en lugares donde hay gente tomando alcohol. Las medidas de seguridad que una debe de tomar se agudizan. Para mí son medidas que uno debe tomar en cualquier lugar, pero hay ciertos espacios que una sabe, quizá, son espacios que se han criminalizado por el Estado, pero igual una está con ese miedo. Así que esa es una barrera, el acercamiento a las mujeres se me hizo más difícil, a las mujeres negras. Las mujeres no negras que son maestras e instructoras de bomba hablaban sin ningún problema.

Experiencia académica, racialización y antropología como sanación

¿Cómo has vivido tu incorporación a la UPR?

Desde estudiante en la universidad, yo entré en 1997, tenía 16 años. Eran escasas las personas evidentemente negras que yo veía en los salones, en los alrededores de la universidad, de profesores y profesoras, no recuerdo una persona evidentemente negra. Igual en la maestría, nadie como profesor o profesora; de estudiantes honestamente no me acuerdo. Así que, por mucho tiempo, incluso en Fajardo, en la escuela era básicamente de las pocas niñas evidentemente negras de la escuela.

Así que esa ha sido mi historia todo el tiempo, ser de la “minoría”, en la mayoría de los espacios en los que he estado más allá de mi familia. Incluso en los lugares de personas negras a veces me colocan en otros espacios. Así que siempre me he sentido como que sin pertenecer a ningún lugar en particular más allá de mis ideologías y mi identidad. Cuando entré a la universidad a trabajar, también por ser una mujer joven, yo no visto como el estereotipo de una profesora, o sea, yo me visto como me siento cómoda. Mis *jeans* están conmigo todos los días. Así que esa cuestión estética de cumplir con un estereotipo de cómo debe de ser, yo no lo cumplo. Así que mucha gente aquí en la facultad de ciencias sociales no sabía que yo era profesora. Hasta que no me ven con otra persona que me presenta, ya entonces tú ves cómo el trato cambia.

Recuerdo una anécdota de una persona que pasaba por mi oficina todo el tiempo sin mirar, y de repente un día [risas]... Pero, a partir de ese momento, ya me saluda con mucha alegría. Entonces me quedo como que si estamos en una facultad de ciencias sociales, y cómo es posible que la gente te deshumanice, que te vea como que eres nadie. Porque independiente de si no sabes que soy profesora o no, puedo ser estudiante, entonces “¿por qué no existo?”.

Así que en mi departamento, yo soy la única persona evidentemente negra. En mis salones de clases también lo noto con mis estudiantes. O sea, son bien pocos los estudiantes evidentemente negros que tengo en los salones de clases. A veces no tengo a ninguna persona evidentemente negra o por lo menos que se identifique como negro.

En Puerto Rico, aunque hay veces que, como *“yo soy la persona más oscurita de mi casa”*, se sienten como el “blanquito” o “blanquita”, como se dice aquí en Puerto Rico. Ese auto-identificarse racialmente como una persona negra son bien pocas las personas, aunque yo pueda decir *“esta persona es negra”* porque tengo una categoría para eso.

Así que sí, me he sentido así. Pero bueno, yo hago mi trabajo, pero tienes que trabajar el triple. Yo escribo una columna en el periódico y sale mi foto. Y pues ahí la gente como que ahora me ve y mira, ya te saludan. Antes no. Entonces como que tienes que estar en un lugar, en una plataforma como para que entonces te reconozcan.

De repente, depende con quién me vean, con qué profesor o profesora que si es conocido o no, pues entonces es el trato que una recibe. Así que eso ha sido. Te podría decir que mi experiencia ha sido de invisibilización y de deshumanización, porque es un trato. En otra oportunidad, en otro espacio, aquí en la universidad de Puerto Rico, una colega me citó, no me conocía mucho, pero me citó por una situación de una clase. Estaba en el pasillo frente a su oficina, ella salió de la oficina muy alterada, muy enojada. Se paró al final del pasillo y gritó a la secretaria y a una estudiante: *“todo el mundo tiene que anotarse y esperar en la sala de espera. No quiero a nadie en el pasillo”*, y yo me quedé como que *“soy yo la que está en el pasillo porque me citaste para una reunión ahora”*, y de repente me quedo así [cara de sorpresa]. Se asoma otra persona que me conoce también, como sorprendida. Cuando ella regresa, porque yo me quedé ahí parada como, *“¿sabes?, no es conmigo, a mí se supone que me atiendas, ¿no?”*. Y de repente me mira y dice. *“ay, es que no te pareces, hoy estás vestida diferente”*. *“¿Qué importa cómo estoy vestida?”* O sea, soy una persona, pero para mí fue tan violenta su actitud de gritar que *“la gente tiene que esperar”*. Sí, es

posible que yo haya tenido que estar allá, pero yo me asomé a la puerta porque era la hora que me citó para la reunión.

Pero así te preguntas: “¿qué tiene que ver cómo estoy vestida o no?” Es una persona la que está ahí parada. ¿Por qué el gritar y decir como que tú no puedes estar en este espacio? Entonces como que siempre ese sentimiento de no pertenencia, pero no que yo sienta que no pertenezco, sino que me hacen sentir, como que el problema lo tiene el otro o la otra que me ve como una amenaza.

Esa es la discusión. Como te digo, yo soy una persona tímida, estoy en mi oficina, hago mi trabajo, entro y doy mis clases. Si tengo mi horario de oficina lo cumplo, pero no paso mucho tiempo interactuando. Tiene que ver con mi personalidad que, igual, vuelvo, mi personalidad va en función de mis experiencias familiares y de ser una niña negra en una escuela en donde la mayoría de la gente no es negra y te dicen como que “*tú eres negra, pero eres inteligente*” o “*Bárbara, tú eres negra, pero eres mi amiguita por esto*”. Siempre ese “pero”.

O salir por ahí de pequeña y que la gente le preguntara a mi mamá: “*pero, esta nena es del mismo papá de los otros dos nenes?*”, porque mis hermanos son un poquito más claros de piel que yo, son negros, pero la piel más clara y tienen ojos verdes. Era como que —“*pero, ¿son hermanos?*”—, —“*sí, somos hermanos*” [risas]—, —“*¿y por qué tú no tienes ojos verdes?*”— y era como que hasta “*es mi culpa*” [risas]. Te hacían sentir como que eres diferente, eres fea, no tienes ojos claros, eres más oscura, como si eso fuera un problema.

Y yo creo que eso también, afortunadamente me llevó a que estos sean los temas que a mi me interesen y que yo pueda sobrepasar todo ese dolor de sentirme menos, de sentirme fea, de sentirme que no existía.

Afortunadamente, dadas no sé qué circunstancias, me volví fuerte, empecé a celebrar mi negritud y del no importa, o sea, “*esto es lo que yo soy si no te gusta el problema lo tienes tú pero yo aquí voy a estar y voy a hacer lo que tengo que hacer*.” Es difícil porque hay gente que no tiene quizás las herramientas para poder hacer lo que quieren, a

pesar de todas las puertas que se te cierran, los lugares en los que no te reconocen, etcétera.

Así que yo creo que ha sido una lucha y es una lucha constante. Yo creo que la antropología me ha ayudado mucho, porque me ha ayudado a no recriminar necesariamente, sino a explicar por qué ocurren las cosas, tratar de buscar una explicación, ¿verdad?, y no a poner el dedo y acusar a una persona por racista sino explicar en el contexto en el que se dan estas luchas raciales o de género. Claro, reconozco la responsabilidad de la gente desde aprender a no ser ignorantes y a continuar perpetuando ciertos discursos racistas o patriarcales y sexistas, pero también tratar de ver el contexto, porque si no andaría enojada con todo el mundo y todo el tiempo.

Llegué por accidente a la antropología, pero también ha sido la disciplina que también me ha ayudado en mi proceso de sanación, un poco a reparar toda esta cuestión ancestral de dolor, de violencia que, quizá, no viví de una forma como mis ancestras, pero que están ahí esas heridas, están todavía en mi cuerpo y en mi vida. Yo creo que la antropología me ha ayudado hasta cierto punto, yo quiero pensar, ¿verdad?, agarrarme de algo como herramienta para respirar. Yo creo que la antropología me ha servido para eso.

Sobre todo en las clases también, el poder hablarle a los estudiantes de la cuestión racial, de la cuestión de género en Puerto Rico, que a lo mejor dar otro tipo de cursos de otras materias a lo mejor no me permitiría hablar sobre estos temas. Y yo creo que, hasta cierta forma, me siento orgullosa de que yo no quiero cambiarles a mis estudiantes su forma de pensar. Quiero que se aseguren de que lo que están pensando creen en eso y que lo cuestionan. Pero sé que mi figura como mujer puertorriqueña negra les hace un cambio, cuando empiezan a escuchar lo teórico, lo práctico, pero también mis vivencias como ejemplo de lo que estamos leyendo, que a lo mejor les parece muy ajeno. Yo les puedo decir *“mira, yo tengo un ejemplo de cómo esto se manifiesta”*, *“yo viví esto así, así y así.”* Entonces yo creo que agradezco a la antropología esa forma también descolonizadora de enseñar.

Claro, yo me formé en la antropología ya de adulta. Mucho menos tiempo que otros antropólogos y antropólogas, pero en una universidad en un programa en el que se trabajaba mucho con la antropología activista, con la antropología feminista, entonces yo creo que aunque ha sido una formación de poco tiempo, en términos temporales, pero de un contenido político, activista, contestatario importante. Entro a la antropología particularmente con las personas que me dieron clases y con mi grupo de compañeros y compañeras.

¿Quiénes te dieron clases?

Tuve a Charles Hale —estoy diciendo “infierno”, *jeil* [risas], no sé cómo pronunciarlo—, Shannon Speed, a Ted Gordon, a João Costa Vargas, Jemima Pierre, Christen Smith, Jafari Sinclair Allen, Jossiana Arroyo Martínez, pero era de *Spanish and Portuguese*, tomé varios cursos con ella; Robin Moore, un etnomusicólogo. Varios de mis profesores eran personas evidentemente negras, más hombres que mujeres, pero era gente que estaba haciendo trabajo de activismo político.

Así que mi formación afortunadamente venía con ese *input* de activismo, no de la antropología tan estadounidense, androcéntrica y las discusiones de los cursos, a veces ahora como que siento como que me hace sentido aquello que discutimos hace nueve años atrás, pero por lo menos ya hace *click*. Es terrible que todavía tengamos que seguir viendo ejemplos de lo que se discutía hace años, pero por lo menos también me da armas y herramientas para poder discutirlo con los estudiantes desde esa perspectiva. Así que yo creo que eso también me ayudó, el lugar donde me formé, donde me formé como antropóloga, donde me dieron las herramientas de lo que era la antropología. Creo que la formación la tengo ahora que me voy formando con el trabajo que voy haciendo, con el trabajo académico, enseñando. Siempre procurando que sea una enseñanza inductiva, que sea horizontal, que sea buscando otros nombres, otras personas, incorporando otra gente a la discusión de los temas que estamos discutiendo.

Te agradezco un montón, Bárbara. Yo creo que se van a quedar un montón de preguntas pendientes para que sigamos hablando.

Sí, un montón de cosas que a veces son preguntas que uno no piensa.

Te lo agradezco un montón. De lo que me queda duda es, ¿te identificas como antropóloga feminista?

Sí, como *feminist anthropologist* [risas].

Ya lo dije, y solo para que quede para el registro, hoy es lunes 4 de febrero de 2019, y estamos en la UPR en San Juan Puerto Rico.

PARTE VIII.

Hacer Ciencias Sociales desde el Sur

Ilustración 30. Breny Mendoza en la Casa del Tiempo de la UAM



Breny Mendoza

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Breny Mendoza: pensar desde el Sur y tensiones con los feminismos occidentales

Introducción

La entrevista que se presenta a continuación con Breny Mendoza, investigadora feminista decolonial hondureña, fue realizada el 17 de marzo de 2016 en la Casa del Tiempo, en la Ciudad de México, donde se encontraba de visita para impartir una ponencia. Dicha entrevista se inscribe en una genealogía de pensamiento crítico feminista y decolonial que, lejos de limitarse a los marcos académicos convencionales, se nutre de trayectorias vitales atravesadas por migraciones, tensiones imperiales, búsquedas intelectuales persistentes y experiencias situadas en distintos territorios de Nuestra América y del mundo.

Breny Mendoza, nacida en Tegucigalpa en 1954, relata en la siguiente entrevista que desde muy temprana edad la curiosidad marcó su historia: crecer en Honduras, con desigualdades abismales y una presencia imperial palpable incluso en la vida cotidiana, la llevó a preguntarse, desde niña, por la injusticia, el dinero, el mercado y la distribución desigual de lo necesario para vivir. A los 17 años salió de su país: primero viajó a España, donde vivió de cerca los últimos tiempos de la dictadura franquista, y más tarde migró a Alemania, donde realizó sus estudios universitarios. Vivió alrededor de diez años en Europa, una época que, según su propio testimonio, resultó decisiva para comprender las raíces históricas

de las diferencias que la inquietaban: el contraste entre el “despliegue” tecnológico europeo y las condiciones estructurales de Honduras reforzó su impulso por preguntar “por qué” y por buscar respuestas en tradiciones críticas que permitieran desmontar la naturalización de la desigualdad.

Esa búsqueda permanente la condujo a la academia. En Alemania estudió Ciencias Políticas e Historia, y durante varios semestres se dedicó a estudiar Historia Colonial, articulando un itinerario intelectual que dialoga con el pensamiento latinoamericano, en particular con la obra de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder. Al mismo tiempo, con la teoría política occidental que Mendoza ha leído de forma rigurosa, aunque siempre desde una perspectiva interrogativa: entenderla, sí, pero también revelar sus silencios, sus ocultamientos y sus pretensiones universalistas. En 1995, publicó en Honduras su tesis doctoral *Sintiéndose Mujer. Pensándose Feminista*, un libro que generó polémica en su momento, pero que con el tiempo se convirtió en un referente, no solo para los movimientos feministas hondureños, por su potencia autoetnográfica y por su capacidad de romper convenciones disciplinarias en las ciencias sociales. Años después, en 2014, Mendoza publicó *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, compendio teórico-político en el que desarrolla reflexiones sobre la colonialidad del género, plantea aportes para una comprensión descolonial de la democracia y ofrece una crítica incisiva a los feminismos transnacionales y a los límites del feminismo hegemónico latinoamericano, particularmente desde la crisis que, a su juicio, se profundizó en la década del ochenta. En esa obra, la autora despliega un diálogo crítico con el feminismo occidental, el poscolonialismo, la teoría *queer*, el marxismo, las teorías del imperio y las nuevas teorías descoloniales, enfatizando las dificultades históricas del feminismo hegemónico para interrogar sus propios postulados de género, raza y heteronormatividad, así como para dialogar con otras tradiciones feministas latinoamericanas.

Breny Mendoza se nombra a sí misma feminista, aunque reconoce su relación ambivalente con el término y con ciertas escenas del feminismo occidental. Sin embargo, reivindica al feminismo como un campo que permite comprender dimensiones estructurales del poder relacionadas con el patriarcado y el género, y como una vía imprescindible para pensar el presente: un tiempo que ella caracteriza como de “pronta aniquilación”, donde urge reimaginar horizontes de vida. Desde su formación en los años setenta, Mendoza reconoce también la huella del marxismo en su trayectoria: aun señalando su eurocentrismo, afirma que, así como el feminismo abre la pregunta por el género, Marx abre, aunque de manera incompleta, claves relevantes para analizar el capitalismo. Su biografía intelectual se entreteje, además, con múltiples experiencias de vida en Perú, Nicaragua, Alemania y, actualmente, en Estados Unidos, donde es profesora en la Universidad Estatal de California, Northridge, una institución con fuerte presencia de estudiantes latinos, centroamericanos y mexicanos, lo cual mantiene su experiencia docente y política profundamente enraizada en América Latina.

A lo largo de la entrevista, Mendoza reflexiona también sobre su aproximación crítica a corrientes como los estudios queer: aunque reconoce su potencial “revolucionario” para pensar desde el cuerpo y el deseo, advierte que sus textos canónicos están atravesados por eurocentrismos e impulsos imperiales, y que toda teoría, incluso la que se asume crítica, debe ser interrogada antes de ser adoptada.

Finalmente, esta entrevista abre una discusión fundamental sobre los lugares desde donde se produce teoría y sobre las formas de conocimiento que emergen fuera de la academia. En ese sentido, Breny Mendoza recuerda y honra el pensamiento de Berta Cáceres, activista lenca contra el extractivismo y cofundadora del COPINH, asesinada brutalmente. Para Mendoza, el asesinato de Cáceres fue un “magnicidio”: un intento de acallar una producción epistémica profunda, gestada en movimientos sociales y dirigida contra el modelo capitalista de la colonialidad del

poder. Desde esa mirada, el capítulo propone leer la trayectoria de Breny Mendoza como un tejido entre vida, teoría y crítica, donde la academia aparece no como un lugar neutral de conocimiento, sino como un campo de disputa que solo puede transformarse si se reconoce la densidad política del pensamiento situado y si se escucha, con atención, a quienes han sostenido la palabra y la reflexión desde los márgenes, los desplazamientos y las resistencias de Nuestra América.

Breny Mendoza cuenta con numerosos artículos publicados; entre ellos, *“La epistemología del sur”*, *“La colonialidad del género”* y *“El feminismo latinoamericano”* (2010), publicados por el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), del cual es integrante. También es autora del artículo *“Feminismos transnacionales en cuestión”* (2002) y del libro *Ensayos de crítica feminista en Nuestramérica* (2014). Desde hace un año, Breny Mendoza reside en la Ciudad de México y se encuentra en una etapa de semi-jubilación, lo que ha implicado un cambio de residencia. Continúa afiliada a la Universidad del estado de California, donde imparte clases en línea, aunque ya no ocupa el cargo de dirección. Recientemente publicó en México, con la editorial Akal, un nuevo libro titulado *Colonialidad, género y democracia* (2023).

Trayectoria vital, formación intelectual y búsqueda permanente

La idea central de esta entrevista fue cuestionar las formas en las que se produce conocimiento, particularmente aquellas que se generan desde el sistema global de producción de conocimiento y que reproducen lógicas androcéntricas, racistas y sexistas. Para ello, conversé con Breny Mendoza en la Biblioteca de la Casa Abierta al Tiempo de la Universidad Autónoma Metropolitana. Muchas gracias por el tiempo. ¿Puedes contarnos quién es Breny Mendoza?, ¿cómo te defines?

Eso que parece una pregunta sencilla no lo es para nada... Pero bueno. Yo soy hondureña, nací en Tegucigalpa y, desde muy temprana edad, creo que por haber nacido en un lugar tan particular como Honduras, empecé a hacerme preguntas: ¿por qué el mundo es como es?, ¿por qué Honduras es como es?, ¿qué lugar ocupo yo en este mundo? y ¿qué puedo hacer para poner, aunque sea, un granito de arena para que tengamos un mundo mejor?

Como estas preguntas me las planteé muy joven, siento que prácticamente me he pasado toda la vida tratando de responderlas. Me fui de Honduras a los 17 años para estudiar: primero a España, estoy hablando de hace muchos años, era todavía la España de Franco, pero no duré mucho tiempo ahí. Luego me fui a Alemania y viví alrededor de diez años en Europa. Estudié ciencias políticas e historia, y durante varios semestres me dediqué casi exclusivamente a estudiar historia colonial.

La experiencia europea fue muy esclarecedora para las preguntas que yo tenía, porque Europa tenía, y tiene, mucho que ver con las preguntas sobre qué es Honduras y quién soy yo, sobre todo cuando observaba las enormes diferencias. Recuerdo momentos que yo misma considero claves: la primera vez que fui a Copán, una zona arqueológica maya en Honduras, en mi último año de secundaria; o cuando llegué a Alemania y visité el puerto de Hamburgo, con 18 años, y vi ese despliegue tecnológico impresionante, viniendo de Honduras. Todas esas vivencias me llevaban siempre a la misma pregunta: ¿por qué?

En ese sentido, Breny es eso: una búsqueda permanente. Por eso me aboqué a la academia. Siempre he buscado respuestas en muchos lados: en el pensamiento latinoamericano, en la teoría política occidental, que he querido entender, aunque también cuestionar. En esa época, por ejemplo, Aníbal Quijano todavía era identificado como dependentista, y ya hablaba de la colonialidad del poder. Todo esto que hoy discutimos tiene raíces muy antiguas en las tradiciones del pensamiento latinoamericano.

También soy feminista. Aunque a veces esté cansada del término o tenga tensiones con ciertos feminismos occidentales, el feminismo me dio respuestas importantes en algún momento de mi vida. El feminismo abre una dimensión clave para entender la vida social y el poder: el patriarcado, el género, conceptos que no tienen un solo significado. En un mundo que se encamina a una posible aniquilación, el feminismo abre vías fundamentales para comprender cómo llegamos hasta aquí, siempre y cuando no lo reduzcamos a algo inventado únicamente por las nórdicas, ignorando nuestras propias concepciones del mundo.

También tengo un pasado marxista, que no está del todo eliminado. A pesar del eurocentrismo de Marx, creo que su análisis del capitalismo, aunque incompleto, ofrece luces importantes, así como el feminismo lo hace con el género. He vivido en varios lugares de América Latina: en Perú, en Nicaragua; y también he vivido mucho tiempo en el mundo occidental. Actualmente vivo en Los Ángeles y soy profesora en una universidad en Northridge, que atiende principalmente a población latina.

No vengo de una universidad de privilegios. Aunque vivir en Estados Unidos implica ciertos privilegios, también hay academias y academias. Mi experiencia como profesora está profundamente enraizada en América Latina: tengo estudiantes hondureños, centroamericanos, mexicanos. El aula es mi trinchera. También he sido activista, y no separo de manera tajante la academia del activismo. Existen diferencias, sí, pero también muchas zonas grises.

Infancia, identidad nuestramericana y crítica a la producción de conocimiento

Breny está aquí en la Ciudad de México para participar en un proyecto teórico-político llamado “Diálogos Sur-Sur”. En esta entrevista queremos hilar tu trayectoria académica e intelectual con tus

sueños, con tu historia personal. Por eso quisiera preguntarte: *¿qué soñaba Breny Mendoza cuando era niña?*

Otra pregunta que parece sencilla y no lo es... Desde niña soñé con un mundo justo. Recuerdo mi perplejidad frente al dinero: ¿por qué se venden las cosas?, ¿por qué la comida se vende?, ¿por qué no se distribuye igual si todos tenemos que comer? Me hacía esas preguntas desde los cinco años.

Crecí en Honduras, donde las diferencias sociales son abismales, y eso era muy visible. Además, crecí en medio de dictaduras militares y estudié en un colegio americano, donde incluso nos hacían jurar lealtad a la bandera de Estados Unidos. Eso es colonialismo. Desde muy pequeña fui confrontada con el imperio, con la diferenciación entre ser de Estados Unidos y ser de Honduras.

En Alemania construí una identidad nustramericana. Cuando llegué por primera vez a México y caminé por el Zócalo, sentí que esa era mi capital, sentí una continuidad histórica, colonial y ancestral entre México y Centroamérica. Hoy, viviendo en California, siento que estoy en territorio mesoamericano e indígena, no únicamente en Estados Unidos.

Una de las ideas de este proyecto es justamente pensar que México se extiende hacia el sur, una frontera históricamente invisibilizada, pero profundamente compartida con Centroamérica. Por eso es lamentable el papel que juega México en la frontera sur. Es una traición al legado americano. En relación con el racismo, el sexismo, la lesbofobia, la transfobia, que siguen presentes en la sociedad y también en la academia dominante, ¿qué reflexiones has hecho sobre tu propia producción de conocimiento? ¿Qué estrategias has desarrollado para no reproducir esas lógicas? Nunca he aceptado ninguna idea sin cuestionarla, especialmente dentro de una academia eurocéntrica. Siempre me pregunto: ¿qué está diciendo esto de mí?, ¿qué no está diciendo?, ¿qué se oculta? Esa ha sido siempre mi forma de aproximarme al pensamiento.

Por ejemplo, cuando surgieron los estudios queer en los noventa, me parecieron revolucionarios por romper tabúes sobre el cuerpo y el deseo. Pero al leer sus textos canónicos, rápidamente vi que también eran eurocentrados e imperiales. Nada está libre de cuestionamiento, ni siquiera las teorías que se presentan como críticas.

Feminismo, referentes, activismo y horizontes de esperanza

¿Qué aporta el feminismo a las ciencias sociales?

El feminismo tiene una historia larga. Introdujo la posibilidad de que las mujeres fueran sujetos y no solo objetos de estudio. Ha hecho enormes aportes, pero también ha reproducido sesgos coloniales e imperiales. Lo valioso es que el feminismo abrió un espacio para cuestionarse a sí mismo, algo que ha sido mucho más difícil en otras disciplinas.

¿Quiénes han sido tus referentes?

Depende del momento. Me formé en los setenta, con el marxismo y el feminismo. Me han interpelado los estudios queer, el pensamiento latinoamericano, autores como Norbert Lechner, Arturo Escobar. Aprendo de todo, tomo lo que me sirve y cuestiono lo que no. Nada es sagrado.

También aprendo mucho fuera de la universidad: de pueblos indígenas de Norteamérica, de pensadoras como Andrea Smith, de debates descoloniales en distintas regiones del mundo. La teoría no se produce solo en la academia.

Hoy dedicaste tu ponencia a Berta Cáceres. ¿Podrías comentarnos por qué?

El asesinato de Berta Cáceres fue un magnicidio. Ella hacía teoría profunda desde el territorio, fuera de la academia. Honduras es un microcosmos de lo que sucede a nivel global: extractivismo, despojo, nuevas formas de colonización. Lo que pasa en Honduras es el espejo del futuro. Por eso digo: atención a Honduras.

Para cerrar, ¿qué te gustaría que pasara mañana?

¡Que cayera el Imperio de un solo platanazo! [risas]. Y que todas, todos y todxs seamos libres y felices.

Muchas gracias, Breny Mendoza, por esta conversación tan generosa y profunda. Esperamos hablar pronto más contigo

Ilustración 31. Ana Silvia Monzón de visita en la UNAM



Ana Silvia Monzón

Nota: Archivo personal de Marisa Ruiz Trejo.

Ana Silvia Monzón: contribuciones al pensamiento feminista y crítico desde Guatemala

Introducción

En 2014, conocí a Ana Silvia Monzón, socióloga y feminista guatemalteca, en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), realizado en Chicago, Estados Unidos, gracias a Patricia Arroyo Calderón, profesora de UCLA, colega y amiga centroamericanista. Años después, Ana Silvia y yo nos encontramos en 2016 en Ciudad de Guatemala, pero por cuestiones de tiempo no logramos concretar un diálogo más formal. El 5 de septiembre de 2017, nos encontramos en la UNAM, cuando yo realizaba mi estancia posdoctoral en el CIEG y ella se encontraba de visita académica. Ese día realizamos la entrevista presentada a continuación. Se trata de una conversación con una de las voces más lúcidas y constantes en la construcción de pensamiento crítico en Centroamérica. Su trabajo intelectual ha sido decisivo para comprender las intersecciones entre género, ciudadanía, migración y poder, así como para abrir espacios de diálogo entre la teoría feminista latinoamericana y las realidades políticas, sociales y culturales del istmo.

A través de sus investigaciones y publicaciones, Monzón ha contribuido a visibilizar la producción de conocimiento desde las mujeres y los movimientos sociales en Guatemala, situando sus reflexiones en contextos de violencia, desigualdad y búsqueda de justicia

social. Entre sus aportes más destacados se encuentran la coordinación del libro *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (2019) y de *Mujeres, ciencia e investigación. Miradas críticas* (2009), así como la compilación *Mujeres, escribas, tejedoras de pensamiento* (2011), obras que reúnen a diversas autoras centroamericanas para pensar los vínculos entre género, conocimiento y transformación social. Asimismo, su tesis doctoral, *Mujeres, ciudadanía y migración en el contexto de la migración internacional hacia Estados Unidos*, galardonada en 2010 por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) y el PNUD El Salvador, analiza de manera pionera los desplazamientos de mujeres guatemaltecas y los desafíos que estos procesos plantean a las nociones tradicionales de ciudadanía.

En esta entrevista, Ana Silvia Monzón reflexiona sobre su recorrido académico y político, sobre los desafíos de producir teoría desde Guatemala y sobre las tensiones entre el feminismo académico y los movimientos sociales. Su mirada crítica y comprometida nos invita a pensar el conocimiento como una práctica situada, relacional y profundamente ética.

Ana Silvia Monzón narra momentos importantes de su trayectoria personal, intelectual y política, así como sobre los procesos de construcción del conocimiento feminista en Guatemala. Desde el inicio, sitúa su identidad en la intersección de tres dimensiones fundamentales: el feminismo, la sociología y la comunicación, ámbitos a los que llegó por caminos distintos, pero profundamente entrelazados. Su despertar feminista se remonta a la infancia, marcada por la experiencia de crecer en un entorno de pobreza y observar el esfuerzo desproporcionado que realizaban las mujeres para sostener la vida cotidiana. Este contexto influyó decisivamente en su interés por comprender las desigualdades de género y en su decisión de permanecer en Guatemala para continuar sus estudios, aún cuando su familia migró a Estados Unidos.

A lo largo de la conversación, Monzón analiza críticamente la relación histórica entre mujeres y ciencia, caracterizada por la exclusión, la hostilidad y la negación de la capacidad intelectual femenina.

Sin embargo, destaca que el ingreso de las mujeres a la educación superior permitió no solo su participación en la producción científica, sino también la recuperación de genealogías invisibilizadas y el reconocimiento del papel fundamental de las mujeres en la creación del conocimiento humano. En este sentido, subraya la importancia de reconstruir la historia intelectual de las mujeres y de comprender el conocimiento feminista como una práctica inseparable de la acción política.

Uno de los ejes centrales de la entrevista es su trabajo en la construcción y sistematización del conocimiento feminista en Guatemala, particularmente a través del proyecto *Biblioferm*, una base de datos que documenta más de dos mil referencias bibliográficas sobre mujeres, género y feminismo producidas entre 1994 y 2004. Este esfuerzo evidenció tanto la existencia de una producción significativa como sus limitaciones estructurales: predominio de diagnósticos, escasa investigación teórica, pocas publicaciones y fuertes restricciones derivadas del contexto histórico de violencia política, censura intelectual y autoritarismo estatal. Monzón enfatiza que estas condiciones han afectado de manera diferencial a mujeres indígenas, rurales y pobres, reproduciendo profundas desigualdades en el acceso y la producción del conocimiento.

La entrevista también aborda las estrategias que han permitido sostener su trabajo feminista en un entorno académico hostil, destacando la perseverancia, el compromiso político y la vinculación constante con mujeres como sujetas e interlocutoras de investigación. En este marco, adquiere especial relevancia su trayectoria en medios de comunicación, particularmente en la radio, donde ha participado en la creación de programas y redes feministas que han ampliado la circulación pública del conocimiento, desbordando los límites de la academia. Para Monzón, estos espacios han sido fundamentales para disputar el silencio, construir comunidad y democratizar la palabra.

Finalmente, la entrevistada reflexiona sobre los desafíos actuales del feminismo, subrayando la persistencia de la violencia simbólica

y epistémica, así como la necesidad de fortalecer redes, medios y espacios académicos feministas. Su testimonio destaca la importancia de reconocer las genealogías de mujeres que han abierto caminos y de comprender que el conocimiento feminista es siempre un proceso colectivo, construido desde la memoria, la resistencia y la acción política.

Identidades y despertar feminista

Ana Silvia, ¿cómo te definirías?

Soy feminista, socióloga y comunicadora. A estas tres facetas he llegado por distintas vías. Me parece que ser feminista despertó muy temprano y lo fui desarrollando en la Universidad. Mucho a raíz de mi vida familiar, de estar rodeada de mujeres muy fuertes que les tocó enfrentar situaciones muy difíciles porque vengo de hogares pobres. La primera gran pregunta que me hice fue: “¿por qué trabajan tanto las mujeres?”. Por otro lado, escogí sociología precisamente por las cuestiones financieras, yo realmente quería estudiar arquitectura, pero era inaccesible esa carrera. Me encanta, porque me ha permitido tener una visión bastante amplia, y a la vez combinarla, con el feminismo y con otras disciplinas. Y la faceta de la comunicación, surgió hace 23 años que nos lanzamos en la aventura de hacer un programa feminista, en la Radio Universidad en Guatemala, de la Universidad de San Carlos.

¿Con qué soñabas cuando eras niña?

Soñaba con estudiar y tener libros. Yo estuve en un hogar donde no había libros, porque las condiciones económicas no daban para eso. Mi motivación era estudiar, por eso me quedé en Guatemala, porque mi familia migró a Estados Unidos. Yo fui la única que se quedó por esa razón, porque quería estudiar, y tenía posibilidades si me quedaba en Guatemala.

Mujeres, ciencia y construcción de conocimiento feminista

Una de las reflexiones más importantes que has hecho en tu trabajo tiene que ver con el conocimiento hecho por mujeres. ¿Cuál sería para ti la relación entre mujeres y ciencia?

Es una relación con muchas contradicciones, de mucha hostilidad. Históricamente se llegó a decir que las mujeres no teníamos capacidad para pensar, ese era el argumento para negarle a las mujeres el acceso a la Academia. Así que esa relación ha sido tensa, desigual y hostil. En el último siglo, o siglo y medio desde cuando las mujeres pudieron ingresar a la Universidad, se ha ido desarrollando toda otra línea. Primero del acceso de las mujeres a la ciencia, y luego de hacer un reconocimiento de todas las ancestras que han aportado al conocimiento de toda la Humanidad, empezando por el lenguaje, que no es poca cosa. Y que cada vez más, vamos descubriendo que el conocimiento humano no habría sido posible sin el concurso de las mujeres. Y eso ahora nos parece obvio, pero hace unas pocas décadas era una idea extraña en el mundo de la ciencia.

Hay un artículo que tienes en este libro de “Mujeres y Ciencia”, que se llama “Se hace camino al pensar. Los Estudios de la Mujer. Género y Feminismo en Guatemala”. ¿A qué se refiere esto de “Se hace camino al pensar”, que es muy sugerente?

Yo había hecho un artículo que le puse “Se hace camino al andar”, refiriéndome al movimiento de mujeres, y es en la línea de hacer esa historia de los primeros grupos, en la etapa contemporánea, años ochenta para acá. Cuando hicimos este libro, se me ocurrió que podría hacer como un símil, vamos haciendo camino al pensar, no solamente, y vinculándolo con la acción política, porque para mí el conocimiento es político. No puede estar desvinculado.

Hemos ido haciendo ese camino, y la idea del camino es muy importante porque nos permite relacionarnos con las que antes que nosotras abrieron caminos. Nos permite reconocer el camino que

nosotras estamos recorriendo, y nos permite abrirle el camino a las que vienen. Por eso la idea del camino la vinculo con todo esto. Me ha interesado muchísimo la historia de las mujeres, primero las mujeres en la historia, ahí empezó mi interés. Y luego ir haciendo esta historia de las mujeres. En Guatemala que es una sociedad muy violenta en todos sentidos, como casi todas las sociedades de Norteamérica, fundadas sobre la violencia de la invasión, seguramente de otras violencias heredadas. Luego ese mestizaje, que nunca se reconoce...es una sociedad entonces muy violenta, muy racista, y, por supuesto, muy misógina y machista. No se reconoce el aporte de las mujeres al conocimiento. El espacio que tenemos para pensar las mujeres es realmente estrechísimo y, por eso, me parece que es tan importante hacer ese recorrido, hacer ese reconocimiento en medio de todas esas dificultades pues se ha ido haciendo algo, se han ido dando pasos.

Producción, circulación del conocimiento y comunicación feminista

En este mismo artículo, también hablas de los resultados del proyecto Bibliofem que es una base de referencias bibliográficas que contiene aproximadamente 2000 registros. Me gustaría que nos contaras un poco, ¿cómo han ido cambiando los temas seleccionados por las investigadoras, los enfoques analíticos? Un poco así que nos resumieras ese trabajo que hiciste. Una tarea que yo he hecho en la vida es ser bibliotecaria, me he conectado siempre con el mundo de los libros. En los inicios de los años noventa, estaba abriéndose el espacio para hablar de mujeres, de feminismo, de género, en Guatemala, en la etapa más contemporánea. Uniendo mis intereses, planteé hacer esta base de datos, precisamente para recoger y hacer evidente que se había hecho algo. De esa manera recogimos estas dos mil y tanto referencias bibliográficas

que abarcan los años noventa, una década, de 1994 al 2004. Con la intención, de saber qué es lo que se había escrito, y, a grandes rasgos, mucho de lo que se había producido era literatura de diagnóstico de la situación de las mujeres.

Los temas predominantes eran Derechos de las Mujeres, participación política, había muy poco de economía, de sexualidad, tal vez había algo de derechos reproductivos. Violencia contra las mujeres era un tema o una problemática que sí se abordaba bastante aunque muchos de esos aportes son tesis, algunos informes, algunas investigaciones, resultado de consultorías. Muy pocos libros en Guatemala, no solo para las mujeres, sino para toda la ciudadanía. Los espacios para la producción intelectual son realmente muy cerrados. Recordemos que venimos de un genocidio. Cuando estudié, en los años ochenta toda la literatura marxista era prohibida, si tenías eso era sentencia de muerte, y lo digo literalmente, así era. En una sociedad en donde no tienes acceso a los libros, donde se prohíben ciertos pensamientos, realmente es muy oscuro salir de esa visión tan autoritaria, tan militarista, no ha sido fácil.

Y tal vez más limitantes para las mujeres indígenas, para las mujeres pobres, para las afrodescendientes, para las lesbianas, para las personas trans, ¿o no?

Por supuesto, para las mestizas del área rural, para las mujeres en general, en todas las sociedades, las primeras que tuvieron acceso a la literatura o a la escritura, son mujeres de élite, porque necesitas ciertas condiciones materiales, y en Guatemala en los ochenta, las brechas de las mujeres con relación a los hombres en la universidad eran abismales. En veinte años, se ha avanzado muchísimo en términos del acceso, pero no en términos del conocimiento. Un libro como “Mujeres, ciencia e investigación” fue como una gota en un mar, no ha habido otro. Ya tendría que haber habido más producción. Es necesariamente mínima la producción desde la visión feminista en la academia.

¿Cuáles han sido las estrategias que has utilizado a la hora de producir conocimiento?

La verdad me parece extraordinario pensar que he producido conocimiento. En primer lugar, soy resultado de la educación pública, por las condiciones de pobreza de mi familia, siempre estudié en la escuela pública y en la universidad estatal. Luego tuve la fortuna de que se abriera un Programa de Estudios de la Mujer en el Consejo Superior de Universidades Centroamericanas. Ya ahí obtuve una beca para hacer mi tesis sobre las mujeres obreras de la maquila, y ahí empezó mi vinculación más formal con los estudios feministas. El ámbito en el que me he movido es ese.

Sobre estrategias: mantenerme en esa línea que ha sido bastante difícil, porque en los inicios, a mediados de los ochenta, e inicios de los noventa, asumirse feminista en un medio como la academia en Guatemala, era realmente bastante hostil. Así que la estrategia ha sido la perseverancia, el estar segura de que esa era mi opción. Pues hago estudios feministas, de género, y mi opción preferencial son las mujeres. Ellas son mis sujetas de investigación, de interlocución. Ese es el camino que he construido.

Una cosa es la producción de conocimiento, y otra es la circulación de conocimiento. En ese sentido, tu trabajo es muy interesante por toda la inmersión que has hecho en los medios de comunicación y, en especial, en la radio. Cuéntanos un poco, ¿cómo ha sido?

Eso le ha dado otra dimensión a lo que he hecho junto con otras porque todas somos resultado de un momento histórico y de la circulación de ideas, del confrontar con otras. Por supuesto el tener ese espacio en la radio nos permitió tener la posibilidad de hablar más allá de los círculos cercanos y cerrados, no es por una decisión nuestra, sino que muchas veces nos van como relegando a un *ghetto*.

¿Cómo se llaman los programas, porque han sido varios?

Soy cofundadora de “Voces de mujeres”, el programa se inauguró el 12 de julio de 1993. En el 2000 creamos la “Red Mujeres al Aire”, que

reúne a mujeres que hacen radio en comunidades y nosotras desde la ciudad. También “Mujeres abriendo caminos”, surgió cuando estuve haciendo mi tesis doctoral, cuando viajé a Los Ángeles para hacer unas entrevistas, y con Azalia Vázquez Rikman surgió la idea. Ella tenía algún vínculo con una radio pública en los Ángeles, y a partir de ahí creamos “Mujeres abriendo caminos” que desde el 2007 para acá, aunque ahora está en pausa es una iniciativa que todavía está. Del 2011 al 2013 hicimos “Mujeres Convocando” que fue nuestra apuesta en la televisión. Este programa se transmitía por TV Maya, que es un canal que gestiona la Academia de Lenguas Mayas en Guatemala, fue todo un reto porque somos mestizas y no fue nada fácil que nos aceptaran esta propuesta, pero resultó muy interesante. Como todo esto es trabajo voluntario ninguno son cuestiones que nos representen un pago, hacer televisión sí es palabra mayor. Entonces ya no pudimos continuar.

¿Y en algunas ocasiones ha representado ciertos riesgos estar ahí?

Pues ha habido como en todo, hostilidad. El hecho de cerrar el espacio por cualquier cosa, en principio porque no les gustaban nuestros temas y el enfoque, eso estaba en el fondo siempre. “Voces de mujeres” se ha mantenido 23 años al aire, por el trabajo voluntario de muchísimas mujeres. Más de 50 mujeres han pasado por ese espacio. Del grupo original, solo estoy yo, pero ha sido un esfuerzo sostenido por muchísimas mujeres. Luego, también desde el 2007 soy parte del consejo editorial del periódico feminista “La cuerda”. Hace dos años creamos la “Plataforma 51” que es un espacio virtual, tenemos una página de Facebook y una página web, y una biblioteca. Como digo siempre, soy multimedia.

Me parece que los medios de comunicación son el signo de los tiempos y que si las feministas queremos ser escuchadas tenemos que estar ahí, tenemos que adaptarnos a los lenguajes, a los códigos de las más jóvenes. Creo que siguen siendo muy importantes todos los espacios, la radio, los medios escritos, audiovisuales, porque son distintos códigos con los cuales podemos llegar a distintas partes.

Desafíos, sueños y horizontes del feminismo

Estoy muy contenta de haber podido hacerte esta entrevista sobre todo porque Guatemala y todo Centroamérica es un espacio geográfico que como México ha tenido una gran producción de conocimiento feminista. No obstante, dentro del sistema global de producción de conocimiento ha estado muy marginalizado, muy excluido. Las voces de las investigadoras, de las etnógrafas, de las antropólogas, de las pensadoras que han producido conocimiento han estado muy invisibilizadas. Y no nada más eso, sino que también creo que Guatemala está dando muchos ejemplos para todos los procesos de lucha en América Latina. Por ejemplo, la sentencia condenatoria que hizo Yasmín Barrios a los dos ex militares del Caso Sepur Zarco, por violencia sexual, por esclavitud sexual y por trabajo doméstico forzado. En ese sentido, y ya casi llegando al final de esta entrevista, me gustaría mucho que nos dijeras, ¿qué te gustaría que pasara mañana? Me gustaría que hubieran más medios de comunicación feministas. Me gustaría que se multiplicaran los espacios en la academia, porque son recursos que necesitamos como mujeres, pero también como hombres. El feminismo es un planteamiento muy desconocido, muy ignorado, muy estigmatizado. Solo en la medida en que venzamos a la ignorancia en estos campos podremos llegar a más personas y solo es a través de esos medios. Cuando me preguntabas de las estrategias, yo te decía de la perseverancia, yo creo que también podríamos sumar a esas estrategias el uso de los medios de comunicación y las aulas.

Siguiendo mis sueños de niña, tener muchos libros, muchos espacios con libros, muchos medios de comunicación donde las voces de las mujeres puedan ser no solo toleradas, sino realmente escuchadas porque las mujeres tenemos mucho que decir. Ahora en todos los espacios estamos las mujeres, en el acceso a la justicia, en la lucha por los territorios, en la lucha por la vida misma. Y eso es todavía muy poco reconocido, muy poco valorado. Incluso por las mismas

mujeres. Y por supuesto, si tuviéramos una varita mágica, que no hubiera violencia, en todo el sentido de la palabra, porque muchas veces van a la violencia más visible que es la violencia física, la violencia sexual, que cada vez se va reconociendo más. Pero la violencia que vivimos a nivel simbólico, a nivel epistémico, es algo que ni nosotras mismas que estamos en “esos espacios autorizados del conocimiento”, reconocemos.

Me parece que todavía falta mucho camino para recorrer, para reconocer eso, y que hay una violencia epistémica que está basada en la geopolítica del conocimiento. Por supuesto, en este sistema neocolonial donde tiene más valor si expresas las cosas en alemán o en inglés. Como leí una vez, “detrás de un idioma hay un ejército”. Las mujeres creamos la palabra y las mujeres hemos sido excluidas y expropiadas de la palabra, nuestra palabra no tiene autoridad en este mundo patriarcal. Entonces vinculado con la geopolítica del conocimiento, estamos doble y triplemente excluidas. No se reconocen nuestros saberes y nuestros conocimientos, porque no están expresadas en los códigos hegemónicos y no hay realmente mucho interés en escuchar a las mujeres, en leer a las mujeres.

Eso me parece que nos deja también muchos desafíos a las mujeres, a las feministas, a las académicas. Tenemos mucho que seguir haciendo, construyendo las redes que siempre nos han fortalecido. No es que cada quien surja por sí misma, porque es una maravilla sino que somos el resultado de los caminos de muchísimas otras, de nuestras ancestras. Me parece que eso tenemos que reconocerlo todo el tiempo. Para que yo esté contigo hoy, tengo mis ancestras personales pero también mis ancestras históricas. Posiblemente apenas las estemos conociendo, pero sin esa fuerza, sin esa energía y sin esa transgresión que muchas han hecho siempre. No estaríamos aquí y eso creo que es necesario valorarlo.

Te agradecemos mucho por concedernos esta entrevista. Antes de terminar quiero decir dos cosas que se me olvidaron y que son muy importantes. Primero agradecer a la profesora María Luisa González del Instituto de investigaciones económicas que nos brindó este espacio para poder

hacer esta entrevista. Y también a Margarita Cruz que está detrás de la cámara, y que también es una persona muy importante para esta entrevista sin la cual no podríamos haberla realizado. Así que muchísimas gracias, y con esto nos despedimos. Nos vemos próximamente en otra entrevista de “Conocimiento feminista en y desde México y Centroamérica”, muchas gracias.

Son las redes de mujeres ¡ves!

PARTE IX.

Conocimiento crítico, teatro y transformación social

Ilustración 32. Petrona de la Cruz en la Librería La Cosecha



Petrona de la Cruz

Nota: Archivo personal de Petrona de la Cruz.

Petrona de la Cruz: lengua, teatro y resistencia indígena

Introducción

La entrevista con Petrona de la Cruz presentada a continuación se realizó en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en julio de 2017, en la Asociación Civil Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA), fundada por Isabel Juárez Espinosa y por ella misma, a inicios de la década del noventa. Este lugar no es un escenario casual: es un espacio de memoria, de creación artística, de acompañamiento comunitario y de producción de conocimiento situado desde las mujeres indígenas mayas.

Petrona de la Cruz, originaria de Zinacantán, es una de las figuras pioneras del teatro indígena contemporáneo en Chiapas y en México. Dramaturga, actriz, directora de teatro comunitario, traductora en la lengua tsotsil al español, activista, promotora cultural, y educadora comunitaria, su trayectoria encarna una forma de conocimiento que se produce desde la experiencia vivida, el cuerpo, el dolor, la resistencia y la creatividad. Sus obras, ampliamente reconocidas desde los años noventa, han abordado temas como la violencia de género, el racismo, la migración, el trabajo doméstico no remunerado, las desigualdades estructurales y las luchas por la autonomía de las mujeres indígenas.

Esta conversación se inscribe en el proyecto de este libro de recuperar las trayectorias de pensadoras críticas que han producido saberes

desde espacios históricamente subordinados en el sistema global de conocimiento. En este sentido, la experiencia de Petrona permite comprender cómo el teatro se convierte en una forma de investigación social, en una metodología de memoria colectiva y en una herramienta pedagógica y política para la transformación comunitaria.

A lo largo de la entrevista emergen múltiples dimensiones de su trayectoria: la infancia marcada por la pobreza y el trabajo doméstico, la violencia sexual y la maternidad temprana, la lucha por el derecho a estudiar, el descubrimiento del teatro como espacio terapéutico y político, y la construcción de FOMMA como proyecto colectivo de autonomía cultural y organización de mujeres indígenas. Estas experiencias no son narradas desde la victimización, sino desde una ética de la resiliencia, el aprendizaje y la afirmación de la vida.

El testimonio de Petrona también problematiza categorías como “feminismo” desde perspectivas situadas. Aunque no se nombra a sí misma como feminista, su práctica artística y comunitaria ha contribuido profundamente a los procesos de concientización sobre derechos, equidad y violencia de género. Su trayectoria pone en evidencia las tensiones entre los lenguajes académicos del feminismo y las formas locales de nombrar y vivir las luchas por la dignidad y la justicia.

Así, este capítulo ofrece una mirada privilegiada a las formas en que el conocimiento crítico puede surgir desde el arte, desde la oralidad, desde el cuerpo y desde la experiencia cotidiana de las mujeres indígenas, ampliando las fronteras de lo que entendemos por producción de conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades.

El testimonio de Petrona de la Cruz constituye una narrativa profundamente reveladora sobre las intersecciones entre género, etnicidad, clase y producción de conocimiento en contextos indígenas de Chiapas. Su trayectoria evidencia cómo las experiencias de vida, marcadas por el trabajo infantil, la violencia sexual, la pobreza estructural y las responsabilidades tempranas de cuidado, se transforman en fuentes de saber y en motores de acción política y creativa.

Uno de los ejes centrales del capítulo es el papel del teatro como práctica epistemológica. Para Petrona, el teatro no es únicamente una forma de expresión artística, sino una herramienta de sanación personal, de memoria colectiva y de comunicación intercultural. A diferencia de otras formas de producción cultural, el teatro permite transmitir mensajes complejos a públicos diversos, incluso a quienes no dominan la lectoescritura, convirtiéndose en un lenguaje accesible y profundamente democrático.

El relato también muestra cómo el proceso creativo se articula con metodologías participativas comunitarias. Las obras de Petrona se nutren del diálogo con el público, de debates posteriores a las presentaciones y de la escucha activa de las experiencias de mujeres y hombres en las comunidades. De esta manera, el teatro funciona como un espacio de investigación-acción, donde la creación artística se entrelaza con la producción colectiva de conocimiento social.

Otro aspecto clave es la reflexión sobre el trabajo doméstico y de cuidados como una forma de trabajo invisibilizada que genera riqueza social. Desde su experiencia personal, Petrona resignifica estos saberes aprendidos en el ámbito familiar como patrimonio cultural y como base de autonomía, cuestionando las jerarquías que devalúan el trabajo reproductivo.

La entrevista también aborda las tensiones entre la práctica comunitaria y las categorías del feminismo institucionalizado. Aunque Petrona no se identifica como feminista, su trayectoria evidencia una praxis profundamente transformadora en términos de derechos, equidad y empoderamiento de las mujeres indígenas. Esto permite problematizar las formas en que los movimientos sociales y las teorías académicas se nombran y se reconocen mutuamente.

Finalmente, el testimonio resalta la dimensión esperanzadora del conocimiento situado. A través de su historia, Petrona propone una ética de la vida basada en el aprendizaje de las adversidades, la valoración del presente y la construcción de futuros posibles. Su voz muestra cómo las experiencias más dolorosas pueden convertirse en fuentes de creatividad, liderazgo y transformación colectiva.

En conjunto, esta entrevista revela que las prácticas artísticas comunitarias, lejos de ser marginales, constituyen formas fundamentales de producción de conocimiento crítico en América Latina, particularmente en contextos indígenas donde el arte, la memoria y la acción política se encuentran profundamente entrelazados.

Infancia y luchas por el derecho a vivir y estudiar

Hoy estamos en FOMMA (Fortaleza de la Mujer Maya), asociación civil, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Está con nosotras Petrona de la Cruz, a quien le agradezco por aceptar esta entrevista. Petrona de la Cruz nació en la cabecera municipal de Zinacantán, Chiapas el 23 septiembre 1965. Ella ha hecho teatro, ha trabajado con grupos como Sna jtz'ibajom, ha hecho y estudiado radio. En 1992 recibió el premio Chiapas, Rosario Castellanos en literatura. Ha escrito numerosas obras dramáticas entre las que destaca: Una mujer desesperada escrita en 1993, Migración escrita en 1996, La vida de las Juanas escrita en 2001, Soledad y Esperanza de 2005. En 1995 publicó el libro infantil "Yo soy tsotsil". Además, cabe mencionar que Petrona de la Cruz es una de las fundadoras de FOMMA que es la asociación civil donde estamos. FOMMA es un centro para mujeres indígenas que se encuentra en San Cristóbal de las Casas y que dirige con Isabel Juárez Espinosa. Después de esta introducción, Petrona, nos gustaría que nos contaras ¿cómo te defines a ti misma?

Yo siento que al estar en el teatro en estas épocas a través de todo lo recorrido ha sido un sueño, porque nací en Zinacantán como ya se ha mencionado. Yo nunca tuve infancia, siempre fui una mujer que desde los nueve años me levantaba a las tres de la mañana para apoyar a mi mamá en los quehaceres cotidianos. Mi mamá no hablaba la lengua indígena, solo mi papá, por esa razón mi abuela casi no quería a mi mamá. Siempre me pegaba a mi abuela porque me jalaba con una fuerza que ella tenía. La hora de levantarse era a las tres de la mañana para que a las cinco de la mañana me encaminara junto

al monte para cargar leña con mi abuelo. Siempre viví cerca de ella [de mi abuela].

Gracias a ella después del gran carácter fuerte que tenía aprendí mucho y aprendí justamente la lengua tzotzil, con ella estuve muy apegada; tuve una vida muy difícil porque era la mayor de los seis hermanos, tenía que apoyar mucho a mi mamá en crecer a mis hermanitos, en todo. Como a los once años me escapé de la casa porque no quería estar ahí, quería estudiar aunque siempre me castigaban porque llegaba tarde a la escuela, el maestro me picaba las manos con lápiz, era terrible. Entonces le dije a mi mamá que quería estudiar y me decía: *“Pues no, es que tú tienes que aprender quehaceres del hogar, para que el día que seas grande sepas mantener a un hombre”*.

Finalmente un día me puse de acuerdo con mis primos, me escapé y me fui a un internado en la comunidad de Nachig. Recuerdo que estaba en cuarto año en Zinacantán, y llegando al internado iba a pasar a quinto. Mi sorpresa fue que me bajaran a segundo. Como había comida, no cuidaba a mis hermanitos y no me levantaba tan temprano, estuve como dos años porque luego mi madre me fue a buscar porque iba a tener a mi quinto hermanito. Ella me dijo *“te tienes que regresar a la casa”*, porque tenía que cuidarla y ayudarla.

Yo tendría como quince años y cuando había fiesta en el pueblo era muy difícil que me dejaran salir a divertirme; un día recuerdo que estaba bailando y mis papas fueron y me jalaron de los cabellos en medio de toda la gente. Después le dije a mi mamá que si no iba a poder estudiar que por lo menos aprendiera un trabajo, un oficio, para que después el día de mañana tenga con que defenderme. Mi madre preguntó: *“¿que te gustaría aprender?”*, y pues yo le dije *“a mi me gustaría ser modista”*.

Mi madre fue a hablarle a la señora que le hacía la ropa a ella y la señora con mucho gusto dijo que sí me iba a enseñar. Mi papá trabajaba en un autobús que traía gente de Zinacantán. Cuando había mucho trabajo la señora me dijo que me quedara algunos días para apoyarla. Me dijo: *“porque tú eres bien lista y aprendiste muy rápido”*. Fue un cierto día, cuando yo tenía diecisiete años, cuando regresaba a

mi casa, no sabía que a mí papa se le había descompuesto el camión, pero lo esperé y esperé y nunca pasó. Ahí fue cuando me secuestraron y violaron, de esa violación quedé embarazada, me escapé a los ocho días que me habían encerrado, pero como nunca nos habían hablado de sexo a la edad que tenía no sabía que me había quedado embarazada. Cuando me escapé me había amenazado el hombre que si yo hablaba algo iba a matar a mi familia.

Por esa misma razón no hablé nada, fue creciendo el embarazo, pero nunca se me notó porque era irregular con la menstruación y también porque no creció el embarazo. En mi casa ni se dieron cuenta cuando me puse mal y ya iba a dar a luz. Mi mamá me daba tecitos y tecitos y no se me quitaba el dolor. Estuve a punto de morirme porque durante el embarazo había tenido tres intentos de abortos porque un curandero me daba yerbas y pastillas para que abortara y también para que me viniera otra vez la menstruación. Pero nunca supe que estaba embarazada; cuando yo iba a dar luz me puse mal y entonces una tía dijo que iba a llamar al doctor porque yo me veía muy mal, fue a llamar al doctor y cuando llegó el doctor dijo que daría luz a las seis de la tarde.

En ese entonces, mi madre desmayada se quedó en coma, mi padre no estaba. Yo me quedé desmayada también (llanto). Después de que di a luz al niño no supe qué pasó. Cuando llegó mi papá entró la oscuridad porque no había luz, escuché que le decía a mi mamá que era alcahueta porque quedé embarazada, que ella sabía que yo andaba con no sé qué cuántos hombres. Mi mamá solo escuchaba porque ya no hablaba. Entonces ella me dijo sobre las importancia del niño, que porque algún día ese hijo me iba a servir y, que iba ser mi brazo fuerte, porque en ese momento cuando nace el niño acudieron varias personas a decirme, incluso la enfermera que me atendió, y el doctor que si quería dar al niño que lo diera, qué qué futuro le iba a dar al niño.

Estuve todo el tiempo acostada en la cama, no tuve una buena alimentación durante los cuarenta días después del parto, porque incluso a los cuarenta días mi madre falleció. Al mes que nació mi hijo,

desde entonces cambió toda mi vida porque me quedé a cargo de mis cinco hermanos y dos hermanitos. No podía continuar estudiando porque tenía que ser la mamá de mi hijo y de mis hermanos. Cuando se casó mi papá ya no era necesario que estuviera en la casa.

Como no tenía estudios una persona me dijo que quería trabajar en las ferias que me iban a pagar muy bien. Yo por la necesidad lo hice, porque tenía que mantener a mi familia, lamentablemente trabajé, pero no me pagaron, al contrario me dijo que no me pagaba que porque había tenido comida, había tenido techo para mí y para mi hijo. Por suerte, encontré trabajo, pero tomé la decisión de no trabajar porque en Chiapa de Corzo que fue la última feria que trabajé. Porque ahí en Chiapa de Corzo, perdí al niño desde las nueve de la noche y lo encontré como las cinco de la mañana, debajo de una glorieta durmiendo, apenas tenía tres años.

Entonces ahí tomé la decisión de regresar y trabajar en algo más, me dije: *“me voy a regresar, pero ¿a dónde voy a llegar?, porque no tengo a dónde ir”*. Cuando regreso al pueblo llego a la casa de una tía que me dijo: *“tú tienes que salir adelante”* y yo le dije: *“Sí, tía, pero tengo un hijo”*. Entonces, ella me dijo: *“no tengo dinero para pagarte, pero te puedo apoyar, tú me apoyas en las mañanas, yo te cuido al niño por la tarde, vas a la escuela y terminas de estudiar”*. Así fue como terminé de estudiar la secundaria, por mi tía que me dijo que le ayudara en la mañana y ella me ayudaba con el niño. Después vino un proyecto a buscar actrices para poder poner en escena una obra de teatro que se tituló: *Entré menos burros más olotes*. El novio de su hija de mi tía y él me dijo si quería participar, yo no sabía qué era exactamente el teatro. Le dije: *“¿qué cosa es?, ¿qué voy a hacer?”*. Él me dijo que me iban a capacitar, y a enseñar si quería. Con la necesidad de trabajar y tal vez con la emoción de hacerlo, me integré. Llegamos varias mujeres y la única que quedó de todas las que habíamos asistido fui yo y seguí adelante. Hicimos veinticinco presentaciones con ese proyecto en varias comunidades. Después de terminar ese proyecto con *Sna jtz'ibajom*, me fui a Zinacantán a trabajar en el en la biblioteca municipal, pero

luego los compañeros de *Sna jtz'ibajom* me fueron a buscar otra vez y me dijeron que, si quería regresar, que había un lugar para mí.

En ese momento, yo ya había participado en obras de teatro, sentía que podía sacar el dolor, la rabia, podía gritar lo que no podía hacer en otro lado. Regresé al teatro con el apoyo de Pancho Álvarez, a quien también se lo agradezco mucho porque fue un gran maestro. Me llamó y me trató como un buen director y un amigo para mí, porque me ayudó mucho; cuando nos invitaron a una conferencia internacional de escritoras dramaturgas en Toronto Canadá me dijo: “*ustedes como mujeres indígenas que son, tienen que participar*”, y yo le dije: “¿cómo?”. Me dijo: “*van a escribir una obra de teatro*”. Así que comenzó a darme las indicaciones, las técnicas y fue cuando escribí la primera obra y con apoyo de él.

El encuentro con el teatro: sanar, narrar y transformar

Te agradezco mucho por compartirnos esas experiencias de tu espacio personal y de tus experiencias corporales. La producción de conocimiento y de investigación también están en el hacer teatro, pintura, fotografía, filmar películas. Es muy importante, además, pasar primero por el arte del conocimiento de sí mismas. Creo que todas estas experiencias que nos aportas tienen mucho de conocimiento de ti misma y de cómo vivido todas esas experiencias difíciles, pero no te has quedado en ese espacio, sino que también has salido adelante y buscado otras estrategias. El teatro ha sido una de esas estrategias. Cuéntanos, ¿qué es para ti el teatro? y ¿qué es para ti escribir obras de teatro?

Para mí el teatro es, más que nada, lo que veo y siento. Es una terapia personal porque tienes una libertad de expresión. La libertad que nos da reír, gritar, hacer rabiar dentro del escenario. Escribir es plasmar lo que una siente en silencio y ya, luego, ponerlo al público, a la vista de todos, o nos quedamos ahí con lo que quiere una, pero ya se plasmó en un documento. Es como si alguien estuviera contando toda mi vida, por ejemplo, te voy a contar alguno... aparte de más de

veinte años de hacer teatro...después de retirarme de *Sna jtz'ibajom* fundamos aquí FOMMA en 1993 y lo constituimos en 1994, haciendo grupos teatrales con las compañeras.

Después de los treinta y tres años del fallecimiento de mi mamá, había tenido toda la historia de mi madre y toda la vida, entonces también gracias a la directora Doris Difarnecio que me impulsó mucho y me dijo: “¿por qué no escribes tu historia, eso te va ayudar mucho?”. Entonces escribí mi historia y me dijo: “*¿te animarías a presentarla en un escenario?*”. Lo pensé mucho porque cuando estaba escribiendo, era puras lágrimas recordando. Recordar cada paso, todo lo que estaba escribiendo y ahora que lo tengo en un monólogo y que ya la presenté cuatro veces también fuera de aquí, me siento con libertad.

Sentía que tenía algo cargado y que de repente lo solté. El mundo sabe lo que fui, pero todavía me llegan al corazón cuando toco ese tema. Y mucha gente me dice: *¡pero si ya tiene treinta y tres años que tu madre ha fallecido!*. Sí, pero antes me culpaba mucho y decía: “*¿por qué la vida me hace esto? ¿Por qué la vida me pone obstáculos?*”. Pero no, ahora se lo agradezco, y doy gracias a la vida y más que nada Dios y por las cosas nuevas que me han pasado, porque yo pienso que sí las cosas malas no nos pasan a nosotros, no aprendemos.

Cuando vivimos en un lugar hermoso, sin problemas, tenemos todo, nunca vamos a valorar lo que tenemos y lo que uno es. Entonces ahora agradezco a la vida, como dice primero serán lágrimas después serán risas. Y es lo que es, lo que siento es que hubo muchas lágrimas, mucha tristeza, pero ahora siento que soy otra. Tengo a mis tres hijos maravillosos que son un pilar de mi vida. Tengo un nieto, ¡ya soy abuela!, del hijo que fue por parte de la violación. Tengo mi segundo hijo que también es un hijo maravilloso, y tengo a un chiquito. No hay que desanimarse cuando algo malo nos pasa, simplemente de eso debe uno aprender y mucho.

Teatro, representación y luchas contra el racismo y el machismo

¿Cuál sería para ti la diferencia del teatro con otros géneros literarios y con otras formas de expresión de creatividad?

Por ejemplo, una diferencia entre al teatro, la cultura, la danza, la narrativa, no solamente porque lo hago, sino porque yo siento que así es, cuando me presento y digo, si hay una propuesta, una idea está bien recibida, porque siento que puedo llevar el teatro con cualquier problema, con cualquier mensaje a la comunidad aunque la gente no hable español, aunque la gente no sepa leer ni escribir, van a entender. Pero si llevo una pintura mucha gente no sabe leer una pintura, la pintura dice mil palabras, pero los que entendemos, sino entendemos miramos y decimos “*¡qué bonito*”. Igual la danza: “*¡qué bonito bailan!*”, pero no sabemos cuál es el significado de esa danza que están bailando, por qué lo hacen, si es alegre, si es triste, si es movido, si es calmado, no lo sabemos.

Pero el que lo está haciendo sabe el significado, pero para el público son muy pocos los que entienden. Entonces de la narrativa igual, si la gente no sabe leer aunque le pongan una montaña de libros no lo van a poder entender, ni van a poder conocer lo que está escrito en el libro. Entonces siento que el teatro rompe fronteras porque va para gente hablante y no hablante del español. Podemos viajar hacia los Estados Unidos y la gente nos entiende. El teatro es un camino con muchas grietas.

¿Cuál ha sido tu experiencia más significativa en el campo del teatro?

Mi experiencia más significativa es que me ha llevado a viajar a lugares sin importar lo que pase, por ejemplo, en el viaje a Australia cuando Rafael Tovar y de Teresa nos dio boletos, como las primeras escritoras dramaturgas indígenas. Nos puso las cartas sobre la mesa, nos dijo: “*aquí tienen los boletos para viajar a Australia*” y teníamos boletos para viajar a San Francisco, California. Entonces dijimos: “*¿nos*

vamos a San Francisco o nos vamos a Australia?”, “pues vamos a Australia, porque a Australia jamás vamos a regresar”.

Yo tenía un embarazo de siete meses, pero tenía emoción de viajar, no me importaba si en el camino iba a dar luz, fui al doctor y le pedí que me diera una constancia. En ese entonces no había tantas cámaras como ahora hay. Recuerdo que me puse la ropa de Zinacantán no se dieron cuenta que estaba embarazada, no me dijeron nada en el avión, me fui hasta Australia, pero como estaba súper cansada porque estuve incómoda durante el viaje. En Australia me dicen: “*pero si estás embarazada*”, dije “*sí*” [risas], porque estaba impresionantemente grande, y “*qué vas a hacer si tu hijo nace aquí*”, “*pues ni modos será australiano y me lo llevo*”, “*pero no te lo van a dejar sacar*”, “*pues a ver cómo le hago si me voy por mar o por donde sea, pero me voy con mi hijo*”. Fue una experiencia muy bonita con el teatro se hacen tantas cosas, se enfrenta uno a muchas cosas y surgen tantas maravillas que emociona uno.

Gracias también por compartir esa experiencia desde la alegría, desde la risa. Desde los años setenta más o menos se vienen produciendo muchos cambios en la manera de hacer investigación social y también de hacer teatro, sobre todo, en la manera de cómo se representa a los otros o a las otras y, en ese sentido, me gustaría preguntarte, *¿qué importancia ves tú en el hecho de representar tus propias trayectorias debido a tus propias experiencias?*

Para mí lo importante es representar las poblaciones que escribo y conozco. Sé de donde lo estoy investigando y de dónde viene la historia, cuando las represento es maravilloso representar algo que estoy haciendo y que conozco. De igual manera me encanta representar otras obras de teatro, por ejemplo, hace dos años hicimos la representación de “La casa de Bernarda”. Me gustó mucho esa obra porque de ahí saqué mucho coraje, aparte de que en lo personal escribo lo que veo, también me gustan muchos escritores.

Esa pregunta sobre todo te la hacía por la cuestión que tanto en la investigación social como en el teatro se representa muchísimo a los otros y a otras experiencias por las que uno mismo ha pasado, y eso ha sido también una forma de usurpar el lugar de las demás, por ejemplo, de mujeres de los pueblos originarios. En las representaciones de la investigación social o en el teatro han sido representadas papeles como sumisas, con la cabeza baja, con la voz baja. En tus obras, eso es un cambio también en la manera de representar desde tus propias trayectorias y no nada más hablar desde esos lugares del dolor o de la victimización, sino también de salir adelante y de buscar estrategias para hablar más fuerte, para levantar la voz.

Si, más que nada para nosotras las mujeres indígenas ha sido un reto muy grande, porque anteriormente cuando comencé hacer teatro me trataban de diversas formas. Decía que una mujer indígena, no era para estar en el escenario, que era una loca, una prostituta, que me gustaba exhibirme y muchas cosas que decían.

Más cuando representábamos en las comunidades indígenas se burlaban y me decían cosas, peor si salíamos vestidas de hombres, decían que si teníamos testículos y que dónde estaban, pero para nosotras era arte lo que estábamos haciendo. Algo que nos gustaba y no importaba las pedradas que nos echaran. Como mujer indígena es un reto muy grande, pero también es una gran satisfacción confrontar todo esto y también te llena de muchas compañías. Lo que quiere uno se puede, porque cuando comenzamos a hacer teatro la compañera Isabel y yo, no había mujeres que estuvieran en el escenario. Después que nosotras comenzamos a hacer teatro y surgió el teatro comunitario e indígena. Salieron mujeres arriba de un escenario. Me da mucho gusto porque quiere decir que algo que empezamos a sembrar, ha empezado a germinar y a dar frutos, lo que hemos venido haciendo hace más de veinte años. Me encanta mostrar mi trabajo lo que yo escribo y hablo, porque si lo representa otra persona, le va a hacer cambios a lo que quiero que se presente, a lo que quiero que se vea en un escenario, por eso me encanta hacerlo.

En muchas de tus obras tocas temáticas y problemáticas sociales que siguen estando muy incrustadas en la sociedad como: el racismo, el sexismo o el machismo. Me gustaría saber ¿qué herramientas has utilizado para poder trabajar en esos temas a la hora de escribir y actuar? ¿Cuáles han sido tus estrategias para poder plasmar eso en el teatro?

Lo que hago cuando voy a una comunidad, que es donde se encuentra la representación mayormente machista, aunque también en la ciudad existe el machismo, sin llamarlos ignorantes, así es la cultura, los han educado así... Después de hacer un debate pregunto: “¿qué piensan?, ¿qué opinan?, ¿que nos sugieren?, ¿qué es lo que ven mal?, ¿qué les interesaría ver?, ¿cuál es el cambio?”. Si piensan que van a cambiar., hacemos un debate general entre hombres y mujeres, hay unos que al estar en público no hablan porque les da pena, pero después personalmente se acercan y van haciendo preguntas: “¿cómo son realmente?, ¿cómo se desenvuelven?, ¿qué tiempo tiene lo que están haciendo?, ¿qué dicen sus maridos?, ¿tiene marido o no?. Hay muchas preguntas después de terminar una presentación, muchos lo hacen enfrente y muchos no, como que les gusta hacerlo más privado. Eso también una va aprendiendo, de las experiencias de ellos y de los comentarios vengan como vengan, positivos o negativos, para nosotras es todo positivo porque también del público aprendemos.

Otra estrategias que considero que utilizas y que resultan alternativas es usar el humor, la risa y el confrontar este tipo de problemáticas, por ejemplo, hablas en tus obras sobre el trabajo que no es asalariado y que produce riqueza, el trabajo que hacen todas las mujeres en las casas al barrer, trapear, planchar y que, además, en el servicio doméstico está muy desvalorizado. Ese trabajo que produce riquezas o ganancias a los esposos o a las empresas y tu lo visibilizas y utilizas la risa como estrategia. Cuéntanos un poco sobre el trabajo doméstico y la importancia que ha tenido visibilizarlo como un trabajo.

Por razones que muchas mujeres no reconocemos y que ahora reconozco cuando nos preguntan “¿tú trabajas?” “no, no trabajo”. Todas trabajamos, solo que unas tenemos un sueldo y unas no. Las que

somos amas de casa, trabajamos mucho más, con más horarios y sin un pago, pero lo hace una por amor y también porque lo aprendimos. Por ejemplo, si yo no lo hubiera hecho por amor, cuando mi madre me levantaba y me decía *“tienes que aprender hacer las tortillas”*, sería una inútil, no sabría hacer nada, ni hacerme unos huevos.

En cambio, sé hacerme las tortillas a mano, sé moler en el metate, sé barrer. Me acuerdo lo que me decía mi mamá *“Tienes que barrer la casa temprano, después de las doce no, la basura no se tira después de las doce por esta razón. Mitos y leyendas se aprenden mientras hace una su quehacer cotidiano, por la madre más que nada, que es la fuente del hogar, la que nos enseña de todo, cómo se hace y qué mitos y del por qué no se debe hacer a tal hora. Se aprende mucho y eso es una riqueza que no tiene costo porque si una no lo aprende con amor lo que nos están enseñando, no sirve para nada, por que ¿de qué me sirve ir a pagar un curso de cocina si lo voy hacer por compromiso no con amor?”*

Si lo estoy haciendo con amor y estoy aprendiendo algo aparte de prepararlo, estoy aprendiendo un mito ¿por qué lo hago? y ¿por qué no lo hago? Por ejemplo, decía mi mamá *“cuando pones los frijoles y no están cocidos y te vas a ir a dormir, no los dejes sin sal, por lo menos déjale un poquito para que el diablo no lo chupe”*. Son cositas que una va aprendiendo y cuando dicen *“no vayas a barrer después de mediodía porque si no nunca vas a tener dinero”*, son cositas que una va aprendiendo con amor.

A mis hijos, que son tres varones, les digo que tienen que aprender a cocinar, si la gente les dice *“mandilones”*, *“háganse de los oídos sordos porque el día de mañana van a valer mucho, no van a necesitar de una mujer que les dé de comer, que les lave la ropa, que les arregle el cuarto, ustedes lo pueden hacer, se busca una mujer una compañera para que entre los dos se coordinen. Tu preparas la comida, yo preparo un platillo, tu preparas otro, y cuando la mujer se enferme no vas a estar buscando quién te dé de comer, al contrario tú sabes que puedes hacer el alimento para ti, para tus hijos si los hay y para tu esposa”*. Para la mujer está prohibido enfermarse porque

hace todo en la casa. Para mí fue algo rico, algo bonito y algo precioso lo que aprendí durante los pocos años que tuve a mi madre y por eso estoy dándole también a mis hijos esta cultura y para mí es bello aunque no tenga precio ese trabajo y por eso también lo hago con sentido del humor en las obras de teatro, porque ese trabajo sin sueldo es bello también, aunque es el que debe ser el más reenumerado.

Miradas sobre las mujeres de los pueblos originarios, el feminismo y el futuro

¿Cómo ves la situación actual en relación con muchas mujeres de pueblos originarios que salen de sus comunidades en las zonas rurales y se van a trabajar en las zonas urbanas en el servicio doméstico y están haciendo ese tipo de trabajos? Eso es algo que también representas en tus obras, ¿sientes que ha cambiado la situación desde esas primeras obras que hacías en los años ochenta, hasta la que se está viviendo actualmente?

Yo creo que sí, antes cuando veníamos a trabajar como trabajadoras domésticas, lo hicimos por necesidad y no nos importaba el pago, nos ofrecían una miseria de pago y nos trataban de lo peor porque nos decían que éramos indias, patas rajadas, y todo eso no nos importaba porque teníamos la necesidad de trabajar, pero ahora ha cambiado porque mucha gente viene tal vez sí con la necesidad de trabajar, de venirse a ganar la vida. Pero, mucha gente viene y solo entra a una casa a robar y se va, por eso ya no es como antes, la misma gente ya no nos tienen confianza, se dice: “¿será que meto a esa persona a trabajar?”, “¿va a entrar a robar o no?”. Antes no, aunque viniéramos del lugar más lejano no tenían esa desconfianza de darnos trabajo, y quedarnos a dormir en la casa, ahora hay mucha desconfianza por los cambios sociales que han habido y mucha delincuencia. Yo siento que ya no es lo mismo por razones que mucha gente ha abusado de la buena bondad de la gente que ha abierto la puerta de su casa y les ha dado trabajo.

Pero, ¿a nivel de tratos y de reconocimiento a su trabajo?

A nivel de trato antes nos buscaban nada más para barrer, trapear, lavar, cocinar, planchar, hacer las cosas la casa, aunque no tuviéramos estudios, pero ahora hasta para ser trabajadora doméstica están pidiendo estudios, por lo menos saber leer y escribir, o tener la secundaria terminada y contar con varias cartas de recomendación, si no lleva una toda esa documentación o no tienen el gran conocimiento, no nos dan el trabajo.

Petrona, ¿te identificas como feminista?

No me identifico como feminista aunque yo he aportado mucho en mi trabajo y todo lo que he venido realizando durante estos años para el feminismo, pero no me considero feminista, no me considero feminista porque amo a los hombres, a pesar de todo lo que ha pasado en mi vida, yo amo a los hombres porque mis hijos son tres varones y son maravillosos, aunque si fueran tres mujeres no creo que me consideraría feminista, siento que debe haber una igualdad entre la equidad de género, cada quien es libre de hacer lo que lo que le guste lo que le parezca, creo que no debemos estar en contra de nada, así como yo no estoy en contra del feminismo, aunque yo soy parte del feminismo, no me considero en lo personal porque incluso aquí en FOMMA se imparten talleres sobre los derechos humanos, la violencia intrafamiliar, para que las mujeres ya no sean calladas, que se puedan expresar, que conozcan sus derechos, que les corresponden, entonces siento que el trabajo es muy extenso y muy importante por feminismo.

Bueno, yo creo que el feminismo no se trata de estar en contra de los hombres, sino de luchar en contra de todos los tipos de violencia, así que es una lucha muy amplia y por eso también creo que tu trabajo tiene mucha relación y aporta mucho a esos debates. Es admirable lo que has hecho. De hecho los talleres como los que se hacen aquí en FOMMA son una forma que el feminismo ha utilizado como intervención social. FOMMA ha hecho mucho trabajo en ese sentido. Estamos llegando a la parte final de esta entrevista le agradecemos

mucho a Petrona su participación y para terminar me gustaría mucho preguntarte, ¿qué te gustaría que pasara mañana?

Que todas las personas que piensan que no tienen futuro, que vean que el sol siempre sale aunque este nublado, que mañana vean el día con mucho sol, con mucha luz y con una gran meta positiva que sean libres y empoderadas , que el pasado se quedó y que vivan el presente, porque el mañana es incierto, vivamos como aves con libertad.

Ilustración 33. Alicia Pacas en El Salvador



Alicia Pacas

Nota: Archivo personal de Alicia Pacas.

Alicia Pacas: pensamiento desde el movimiento revolucionario salvadoreño

Introducción

En 2009 conocí en Madrid a Alicia Pacas Trujillo, una mujer que vivió en carne propia la experiencia del movimiento revolucionario en El Salvador durante la década del ochenta, en la época en que yo realizaba mi investigación doctoral. Nuestro encuentro fue posible gracias a Tania Mata Parducci, diseñadora feminista y amiga salvadoreña, a Susana Albarrán y a la Red *Nosotras en el Mundo*, un espacio colectivo de mujeres migrantes latinoamericanas que, además de su trabajo organizativo, sostenía un programa radiofónico en el que Alicia participaba activamente y en el que yo también colaboré. Aquel espacio radial se convirtió en un lugar de escucha y diálogo donde las memorias de la guerra, el exilio, la migración y las luchas cotidianas de las mujeres migrantes podían ser narradas colectivamente. Fue ahí donde escuché por primera vez a Alicia compartir fragmentos de su historia, marcados por silencios, pausas y emociones profundas, pero también por una firme convicción sobre la necesidad de nombrar y transmitir esas experiencias.

La entrevista presentada a continuación tuvo lugar el 3 de abril de 2013 en la ciudad de Madrid y fue transmitida a través del programa radiofónico Contratiempo del Círculo de Bellas Artes de Madrid, con el propósito de reflexionar sobre las formas en que las luchas de las mujeres en contextos de guerra han contribuido a la construcción de la memoria histórica. Alicia Pacas ha mantenido intereses

políticos vinculados a la situación de las mujeres, la militancia feminista y los procesos organizativos, así como una trayectoria personal profundamente marcada por la diáspora y las experiencias migratorias en España.

Durante muchos años de la guerra salvadoreña, Alicia utilizó el seudónimo de Laura, una práctica común entre quienes participaron en los movimientos revolucionarios salvadoreños, como medida de protección ante la represión política. Como ocurrió con muchas mujeres militantes, la clandestinidad implicó no solo ocultar su identidad, sino también la posterior invisibilización de su participación en los procesos organizativos, políticos y militares. Su testimonio permite recuperar esa dimensión frecuentemente borrada de la memoria histórica: la presencia decisiva, estratégica y multifacética de las mujeres dentro del movimiento revolucionario.

Tras su salida de El Salvador y su proceso migratorio hacia España, Alicia inició una nueva etapa vital que no significó una ruptura con su trayectoria militante, sino una reconfiguración de sus luchas en otro escenario. En el contexto migratorio, su experiencia se vinculó estrechamente con la organización colectiva de mujeres trabajadoras, especialmente en el ámbito del trabajo doméstico y de cuidados. En este proceso, llegó a desempeñar un papel central como Secretaria General de SINTRAHOCU (Sindicato de Trabajadoras del Hogar y los Cuidados), una organización creada para defender los derechos laborales, sociales y humanos de un sector históricamente precarizado, feminizado y profundamente atravesado por la condición migrante.

Desde su experiencia, Alicia nos introduce en la historia de SINTRAHOCU: su surgimiento como respuesta a la exclusión estructural de las trabajadoras del hogar, muchas de ellas latinoamericanas; sus objetivos orientados al reconocimiento de derechos laborales plenos, la erradicación de la explotación y la construcción de redes de apoyo; y su defensa de un modelo alternativo de cuidados basado en la dignidad, la corresponsabilidad social y el reconocimiento del cuidado como un trabajo fundamental para la sostenibilidad de la

vida. Frente a los modelos empresariales que mercantilizan los cuidados, el sindicato reivindica una perspectiva centrada en la justicia social, el bienestar colectivo y la autonomía de las trabajadoras.

Así, el testimonio de Alicia Pacas articula dos dimensiones profundamente interconectadas: por un lado, la memoria de las luchas revolucionarias en El Salvador y el papel protagónico de las mujeres en ese proceso; por otro, la continuidad de esas luchas en el contexto migratorio, ahora orientadas hacia la defensa de derechos laborales, la organización feminista y la transformación de los modelos de cuidado. Su historia muestra que las trayectorias militantes no se detienen con el exilio ni con la migración, sino que se transforman y encuentran nuevas formas de acción colectiva.

En este sentido, esta entrevista se inscribe en una perspectiva que entiende la memoria como un proceso vivo, plural y en constante construcción, donde las voces de mujeres excombatientes y migrantes resultan fundamentales para comprender las continuidades entre guerra, desplazamiento y organización feminista contemporánea. Alicia Pacas, desde su propia experiencia, nos recuerda que las luchas por la memoria y las luchas por los cuidados forman parte de una misma historia de resistencia, dignidad y búsqueda de justicia.

Despertar de la conciencia revolucionaria

Antes de empezar quisiéramos recuperar un fragmento de la historia del siglo XX en El Salvador. Desde los años treinta sabemos que con las dictaduras militares, se aplicó mano dura y se reprimió fuertemente a la población. Recordemos, por ejemplo, la matanza de 1932 en donde murieron cientos de indígenas masacrados. En los años posteriores, por la pobreza y las desigualdades sociales generadas por las continuas crisis políticas, engendraron un espíritu revolucionario que desató la guerra civil salvadoreña en 1980; y no podemos olvidar las más de 70.000 muertes, las desapariciones y una guerra de 12 años; es por eso que la primera parte de la entrevista,

nos gustaría preguntarle Alicia, *¿cómo llegó a interesarse usted en el movimiento revolucionario? y ¿cuáles eran sus preocupaciones en aquel momento?*

Cuando tú vienes de una situación de pobreza, has pasado hambre en tu niñez, trabajos duros, has sufrido explotación y has visto a tus padres luchar día a día para llevar un plato de comida, no te es difícil tener interés por la situación de tu país. El Salvador siempre ha sido un país muy pobre, muy explotado, donde siempre ha habido un grupo de oligarcas que han tenido súper explotados a la mayoría en todos los niveles. Más que interesarte es algo que se te va metiendo día a día en tu sangre, ver todo el sufrimiento en tus hermanos y los niños, en la medida que vas creciendo vas adquiriendo una conciencia, y esa conciencia es indiscutiblemente de clase.

¿Dónde y cuándo nació?

Nací en un pueblito llamado San Miguel Tepezonte. Un 11 de Abril de 1952. Desgraciadamente mis padres se separaron y mi madre decidió llevarnos a mi hermanita y a mi a su pueblo que se llama San Juan Opico, Departamento de la Libertad, donde nuestras vidas sufren un cambio radical. Yo tenía cinco añitos y mi hermana tres años. Éramos muy pobres, muchas veces comíamos yerbas cocidas con sal y limón. Yo digo siempre que fui una niña de la calle porque me crié vendiendo, vendiendo siempre en la calle.

¿Cómo fue su infancia?

Mi niñez es otra historia. La tengo escrita en uno de mis cuadernos: “Yo me llamo Rosa Alicia Pacas” y esta parte la he escrito en forma de cuento que se llama: “El cuento de Rosita. Rosita cuenta su cuento”.

Mujeres, guerra y transformación social

Alicia, tenemos la impresión que la actuación de las mujeres en la guerra fue fundamental para generar tantos cambios de tipo político y cambios sociales. Quisiéramos que nos hablaras un poco sobre esta comparación de la situación de la mujer antes y después de la guerra. Tradicionalmente las características de la mujer salvadoreña han sido de mujer luchadora, capaz de salir adelante de cualquier circunstancia y lo que le dejó a la mujer el proceso de guerra en El Salvador fue el estar más empoderada de su papel como mujer que ya no era una mujer tradicionalmente de luchar por la subsistencia de sus hijos y de mantener su casa, sino descubrirse y demostrarse en la práctica la fuerza con la que era capaz de participar en los cambios políticos y sociales de su país. Eso se ha ganado una gran parte del terreno en El Salvador porque en la actualidad gracias a esa experiencia ganada, a esa conciencia adquirida, nuestra mujer en estos momentos ha estado llevando acabo todo un movimiento feminista que antes de la guerra no se veía, no se escuchaba ni se conocía. La palabra feminismo solo se daba en las casas burguesas y después de la guerra eso quedó impregnado en la piel. La mujer tenía que seguir adelante luchando por sus reivindicaciones propias como mujer.

Alicia, hay cosas inexplicables y absurdas que nos llenan de indignación, rabia, impotencia y de miedo, pero del miedo que no paraliza, sino el que mueve las fibras más internas y nos dispone para romper el silencio, a congregarnos para construir lazos solidarios. En su experiencia Alicia, ¿cómo ha sido ese acto de romper el silencio?

En un principio es duro romper el silencio. Yo anduve 17 años involucrada, parte de esos años fueron vividos en completa clandestinidad; donde se ha vivido y han pasado muchas cosas es muy difícil sacarlo, pero cuando poco a poco vas dándote cuenta que eso que has vivido es parte de una vida que ya pasó, empiezas a verlo de otra manera y empiezas a creer que es necesario que se conozca, porque hay

muchas cosas que vas recogiendo y llega a pasar que cuando estás hablando de situaciones diferentes, llega un momento en el que te bloqueas y te cuesta seguir. A mí el ir ejercitando esto, me ha ayudado a ir quitándome fantasmas, a visibilizarnos más, a ir quitándome culpas con ayuda de personas que hacen que te des cuenta que fue algo que hiciste porque era necesario y porque creías en eso.

Memoria histórica y visibilización de las mujeres

Alicia cuando hablábamos de la memoria, a nosotras nos gusta hablar sobre las memorias en plural, porque las memorias sobre todo de las mujeres no son fijas ni monolíticas, sino que están en continuo movimiento y, sin embargo, encontramos un intento de fijar la memoria histórica en espacios como los museos. En el caso de El Salvador, tenemos por ejemplo el Museo de la Imagen y la Palabra conocido como Mupi, que fue una iniciativa creada hace muchos años por la sociedad civil para la recuperación de la memoria sobre todo de la guerra y la posguerra. El MUPI lo que ha integrado es un gran legado de documentos, manuscritos, fotografías, pinturas, audios que registran sucesos de la guerra y toda la memoria de la historia de El Salvador. ¿Qué le parece a usted todo ese trabajo de reconstrucción de la memoria?

Para mí todo lo que se crea en función de la memoria de la historia de mi país me parece importantísimo, concretamente en este museo me gustaría que se visibilizara más la participación de la mujer que aunque están en algunas fotografías y algunos documentales, yo siento que la participación fuerte, aguerrida, importantísima que tuvimos las mujeres no está tan visible. Quisiera que estuviera más visibilizada, porque la mujer tuvo y sigue teniendo una participación histórica importantísima en todo lo que ha sido el cambio y el proceso revolucionario. Sin la participación de la mujer no creo que hubiera sido posible llegar a los niveles a los que se llegó en El Salvador.

Alicia, hace rato estábamos comentando sobre la representación que hay de la participación de las mujeres durante la guerra asignada a ciertos roles como, por ejemplo, cocinar y una serie de trabajos domésticos que no se les da el valor que tienen, pero, por otro, lado hay una serie de roles que las mujeres también tuvieron, cuéntenos sobre estos otros roles.

Normalmente la participación de la mujer en la guerra en los documentales que yo he visto, se le mira haciendo tortilla, comida y eso estaba bien, porque era importantísimo, pero también hay que hacer ver que la mujer jugó otros roles en todos los niveles como militar, político, logístico. En organización, combates y puestos de dirección; como decía anteriormente todo eso se visibiliza poco, al menos que sea elaborado por una mujer que se enfoca. Por ejemplo, el museo me encanta y fascina pero si necesita dejar más por escrito los roles que jugó la mujer, que fueron todos. Por ejemplo, en las relaciones internacionales, la mujer jugó su papel importante. Para mí en la guerra la mujer fue la que más sufrió porque la mujer estaba con el fusil acuestas y con su hijo en brazos, tuvo que desprenderse de sus hijos para llevarlos. Muchas veces el hombre descargó toda la responsabilidad de los hijos como las enfermedades sobre la mujer; la mujer tenía que ser combatiente, cocinera, muchas cosas y cumplir con cada una, además de jugar el papel de madre.

Migración, organización y resistencias colectivas

Además de todo eso queríamos señalar que muchas mujeres salvadoreñas están atravesadas su identidad de frontera e híbrida, y no se sienten ni de aquí ni de allá, en algunos aspectos han sido desplazadas, en otras han sido exiliadas; tu propia trayectoria es un buen ejemplo de experiencia porque naces en El Salvador, después por cuestiones profesionales te sales de tu país en varias ocasiones y actualmente vives en España, ¿cómo se vive la experiencia de ser

mujer en este contexto migratorio concretamente aquí y ahora en el Madrid de hoy?

Realmente yo salí de El Salvador por circunstancias de maltrato, salí de una forma legal, en ese entonces ya tenía una hija que vivía aquí y a través de una asociación *Nosotras en el mundo* me ayudaron muchísimo por una entrevista que me hicieron, y me ayudaron a venirme a España.

La primera vez estando acá, me doy cuenta de que estuvimos en tantos combates y situaciones difíciles, pero no se hablaba nada del maltrato de machismo. Cuando yo estuve con el papá de mis hijas me maltrataba mucho y debido a eso, mi hija me ayudó a venirnos a España con mis otras dos hijas. Acá yo me he sentido acogida, gracias a esa base que tenía. No he venido en las mismas circunstancias en las que vienen muchas mujeres de mi país, cuando llegué me encontré con un grupo de personas que me acogieron y me dieron calor; así es que en mi situación migratoria ha pasado por todo eso que pasa la gente que migra como el desapego, pero también he tenido gente que me ha apoyado y eso lo tengo que decir porque si no estaría negando eso que me han dado.

Buenas noticias siempre que las haya, eso sin duda. Tantas historias que tendrías para contarnos, pero queremos concluir preguntándote sobre este tema que estabas tocando, en las sociedades modernas la discriminación y el maltrato tanto de mujeres como de niñas es un elemento que está formando parte como estructura de la vida cotidiana, tanto en nuestros países de origen como en el contexto migratorio ¿Qué efectos políticos crees tienen los grupos de mujeres que se organizan y se reúnen para dialogar un poco y abrir sus experiencias o debatir su situación y realmente reivindicar más derechos? Por ejemplo, el grupo de teatro que has formado con mujeres trabajadoras de servicio doméstico y nos parece una experiencia única que nos gustaría que nos contaras.

El grupo de *Las teatreras* en realidad no lo creé yo, sino que existía aquí una ONG que se llamaba MINCA. Mi hija llegó a dar taller de teatro de forma voluntaria a un grupo de mujeres en el que habían

ecuatorianas, colombianas, bolivianas y peruanas. Yo llegué mucho después. Crearon ese grupo y a través de mi hija fue que yo me incorporé. A mí me ayudó muchísimo porque aunque yo aquí tenía una base de amigos, lo que traes por dentro no lo sacas con cualquier persona. Cuando ahí empecé a escuchar las historias de cada personas, de hecho la obra que creamos se llamó *Aquí Nació una Constelación*, es con base en las experiencias sobre nuestras vidas.

Entonces cuando miras que la historia de una persona es muy parecida a la tuya y que la historia de otra persona tiene también de lo tuyo, vas sintiendo confianza porque todas hemos pasado por lo mismo, y te va ayudando porque te vas sintiendo menos sola, entre los latinos como que nos entendemos más, los códigos son más parecidos y da por abrirte más, para mí ha sido una experiencia muy bonita y quisiera que esos grupos no desaparecieran porque para las mujeres que migran, vienen solas y viene con una carga de encontrar trabajo para poder ayudar a los hijos y sus familias que han dejado allá. Tener un lugar como esos ayuda mucho.

Alicia, queremos despedirte y agradecerte mucho por este testimonio que nos has brindado y por tu valiosa labor de difundir la voz y la memoria de las mujeres latinoamericanas sobre todo, por tu inacansable lucha por la dignificación de las mujeres migrantes que viven hoy en España. Muchas gracias.

Muchas gracias a ustedes, les agradezco mucho el interés por conocer nuestra historia, eso me hace agradecerles muchísimo.

Reflexiones finales

A lo largo de las páginas de este libro se abordaron las trayectorias y prácticas de pensamiento de antropólogas, pensadoras y activistas que narraron sus caminos entrecruzados: su formación en la antropología crítica estadounidense, mexicana, guatemalteca, costarricense y puertorriqueña, sus vínculos con el marxismo, sus experiencias en contextos de guerras de liberación nacional en Centroamérica, entre muchos otros procesos. Para que este libro tomara forma tuvo que pasar una pandemia, hubo ires y venires, un embarazo, un parto, posparto, lactancia a libre demanda, una hija pequeña revoloteando a mi alrededor, y múltiples situaciones que permanecen “fuera de campo” y fuera del obturador científico.

El apoyo de distintas universidades y programas de becas me permitió viajar a Chiapas, Guatemala, Costa Rica, Puerto Rico y Estados Unidos para realizar muchas de estas entrevistas y encuentros. Este proceso implicó también fortalecer mi dominio del inglés para comprender con mayor profundidad las reflexiones y experiencias compartidas por varias de las antropólogas y pensadoras críticas participantes, así como dedicar tiempo a la lectura de sus obras, a la organización cuidadosa de la información recopilada y a la construcción de un proyecto amplio, riguroso y accesible. Paralelamente, el aprendizaje de la lengua tsotsil me abrió nuevas perspectivas sobre las lenguas mayas, las cosmovisiones y la profundidad de los aportes de antropólogas y pensadoras que analizan las injusticias, las exclusiones y el racismo desde marcos situados y experiencias históricas distintas a las mías. Aunque me siento cercana a muchas de las luchas y reflexiones de las pensadoras de pueblos originarios y

afrodescendientes, este proceso también me permitió reconocer con mayor claridad los límites de mi propia experiencia y la importancia de escuchar otras formas de comprender y habitar el mundo.

Después de años de trabajo, finalmente logré dar forma a esta investigación. Sin embargo, una de las experiencias de aprendizaje más profundas fueron los dos *Encuentros de Mujeres que Luchan* (2018 y 2019), celebrados en el Caracol de Morelia. Fue ahí donde pude comprender con mayor claridad la diversidad de prácticas de pensamiento, trayectorias políticas y formas de resistencia de muchas de las antropólogas y pensadoras críticas reunidas en este libro: feministas marxistas, socialistas, anarquistas, obreristas y mineras; exrevolucionarias y mujeres antirracistas; mujeres mayas y líderes comunitarias; negras-cimarronas y sobrevivientes de distintas violencias; feministas descoloniales; intelectuales puertorriqueñas, nuyorriqueñas y diasporriqueñas; así como mujeres que se reconocen en perspectivas holísticas y en procesos colectivos de sanación. También encontré propuestas orientadas a cuestionar la representación de las mujeres únicamente como víctimas, para pensarlas como sujetas políticas y actrices de transformación en medio de procesos largos y complejos de recuperación frente a las violencias de género y otras formas de violencia cotidiana y extrema.

Los aprendizajes compartidos por las mujeres zapatistas fueron fundamentales para comprender que escribir un libro no es suficiente: también es necesario caminar, escuchar, dialogar y aprender colectivamente. Gracias a este proceso también he podido comprender mejor nuestras formas de investigar, enseñar, estudiar, habitar y soñar el mundo, siempre en diálogo con otros mundos posibles. Durante la elaboración de esta investigación lloré al escuchar relatos de violación y violencia sexual, pero también reí ante las maneras en que muchas mujeres enfrentaron situaciones de riesgo con humor, inteligencia y valentía. La sabiduría que se sedimenta con el tiempo, el reposo de los años y las experiencias compartidas en la vida cotidiana son parte del conocimiento que ellas me confiaron y que quise transmitir para invitar a nuevas generaciones de

estudiantes y antropólogas/os a conocer lo que ha significado su paso por distintos espacios.

Las entrevistas presentadas en este libro también muestran la potencia pedagógica de las anécdotas y las experiencias vividas. La manera sencilla en que varias de ellas explican procesos complejos, como las reflexiones de Mercedes Olivera, Diana Sotomayor o los testimonios históricos de Domitila Barrios de Chungara a través del testimonio de Pamella Calla, permite comprender, desde la vida cotidiana, nociones profundas del feminismo marxista y de las luchas populares. Asimismo, el libro recoge debates fundamentales sobre cómo afecta la lógica patriarcal a las mujeres de pueblos originarios, las tensiones entre quienes consideran posible transformar desde el Estado y quienes sitúan sus luchas fuera de él, así como las distintas formas de articular feminismos situados.

Llama la atención que, para varias de las mujeres entrevistadas, los mayores peligros no se vivieron en las comunidades donde realizaron su trabajo de campo, sino en los propios espacios universitarios. Algunas denunciaron acoso sexual, intentos de agresión y despidos tras negarse a favores sexuales, lo que evidencia que la academia no ha estado exenta de las violencias que muchas veces pretende estudiar críticamente.

Estas problemáticas no son ajenas a las nuevas generaciones de estudiantes de antropología y de otros campos disciplinarios en América Latina, Estados Unidos y diversas regiones del mundo, particularmente a quienes se encuentran en condiciones de mayor vulnerabilidad. Muchas jóvenes enfrentan enormes dificultades para desarrollar sus investigaciones y trayectorias académicas en espacios que todavía distan de ser libres de violencia de género, acoso y otras formas de exclusión. Esta situación se agudiza en el caso de mujeres y juventudes de pueblos originarios y afrodescendientes, cuya presencia en las carreras de antropología y en las universidades en general continúa siendo limitada por profundas desigualdades sociales, económicas, culturales y raciales.

Aunque las entrevistas muestran perspectivas diversas, también permiten identificar un hilo común. Como señala Mercedes Olivera, “*el sentido humano de la vida es lo que puede unirnos más allá de las ideologías y los conocimientos*” (Mercedes Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017). Esa afirmación atraviesa este libro: la investigación feminista crítica no es neutral ni distante, sino un camino marcado por emociones, riesgos, posicionamientos éticos y temas que, muchas veces, son los que nos escogen a nosotras.

Las trayectorias analizadas a lo largo de este libro permiten identificar diferencias significativas entre las antropólogas que desarrollaron su trabajo en Estados Unidos, aquellas que lo hicieron en América Latina y las antropólogas en contextos de diáspora, cuya práctica académica y política se despliega en ciudades del norte-global como Nueva York. Mientras que las pioneras en Estados Unidos tuvieron un papel central en la institucionalización de la presencia de las mujeres en la academia y en los diálogos con los feminismos de su época, las antropólogas latinoamericanas y caribeñas han producido conocimiento en condiciones marcadas por la precariedad, las violencias armadas, el genocidio, el racismo estructural y profundas desigualdades. Por su parte, las antropólogas en diáspora en Estados Unidos encarnan experiencias atravesadas por la migración, la doble pertenencia y las tensiones identitarias, lo que se refleja en sus agendas de investigación y en sus formas de intervención académica y política. Estas diferencias no solo enriquecen el campo, sino que evidencian la diversidad de modos de hacer *antropología feminista desde el Sur*.

Este libro no pretende ser una obra exhaustiva ni cerrar los debates. Por el contrario, abre múltiples líneas de investigación posibles: las trayectorias formativas de estas pensadoras desde su infancia, sus creencias tempranas sobre el género, los prejuicios que enfrentaron, sus procesos de politización, sus tensiones con el feminismo institucional y sus formas cotidianas de sostener la vida mientras producían conocimiento. En ese sentido, más que un punto de llegada, este trabajo constituye una invitación a continuar las

preguntas, profundizar el diálogo y fortalecer la construcción de memoria colectiva.

Si algo quisiera que permaneciera como cierre es la convicción de que el conocimiento no es un producto, no se produce en soledad, ni únicamente en los textos: se teje en largos procesos, relaciones, afectos, conflictos, aprendizajes compartidos y luchas comunes. Este libro es apenas una hebra más dentro de esos tejidos más amplios que continúan en crecimiento, movimiento y transformación a través del tiempo.

Bibliografía

- Abadía, Bárbara (2026). ¡Saludando al tambor! El nuevo movimiento de la bomba puertorriqueña. San Juan: Editora Educación Emergente,
- Abadía, Bárbara (2025). AFROfeminista. Raza y mujer en Puerto Rico. San Juan: Periodística Editorial.
- Abadía, Bárbara (2012). Musicalizando la raza. La racialización en Puerto Rico a través de la música. San Juan: Ediciones Puerto.
- Aguilar, Yolanda (2019). Femestizajes: Cuerpos y sexualidades racializados de ladinas-mestizas. Ciudad de Guatemala: F&G Editores.
- Aguilar, Yolanda (2002). Constructora, sujeta y protagonista de la historia. En: Alarcón Alba, Ninfa. Memorias vivas de una luz...Reconstruyendo una verdad histórica. (9-17). Ciudad de Guatemala: ODHAG. https://www.odhag.org.gt/wordpress/wp-content/uploads/2021/01/MemoriasVivas_de_una_luz.pdf
- Aguilar, Yolanda (2003). Identidades políticas feministas en Guatemala: Etnología de la transgresión. [Tesis de licenciatura]. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones Especiales núm. 46.
- Alba Villalobos, Cecilia (2012). La Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma de Chiapas (1975–2007). En Esteban Esteban Krotz (Ed.), *Antropología de la antropología mexicana: Instituciones y programas de formación I* (pp. 66–114). Ciudad de

- México: Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Aparicio, Frances (1998). *Listening to salsa : gender, Latin popular music, and Puerto Rican cultures*. Middletown: University Press of New England.
- Arenas, Clara (1994). *¿Dónde está el futuro?: Procesos de reintegración en comunidades de retornados*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.
- Arenas, Clara, y González, Matilde (Eds.). (2007). *En el umbral: Explorando Guatemala en el inicio del siglo veintiuno*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.
- Arenas, Clara; Hale, Charles R., y Palma Murga, Gustavo (Eds.). (2004). *¿Racismo en Guatemala?: Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO.
- Barrios-Klee, Walda (2014). *La antropología feminista actual: ¿Qué sucede en nuestros países? El caso de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Bastos, Santiago y Cumes, Aura (coords.) (2007). *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Benedict, Ruth (1934). *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Behar, Ruth y Gordon, Deborah (1995). *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press.
- Berrio, Lina (2019). Conversaciones a tres voces sobre el feminismo comunitario de Guerrero. Entrevista con Tranquilina Morales y María del Carmen. *Encartes Antropológicos*, 2(4), 232-247. <https://encartesanropologicos.mx/feminis-mo-comunitario-guerrero-mexico/>.
- Berrio, Lina (2016). Trabajar con mujeres indígenas es ser tejedora de mundos. *InterDisciplina*, 4 (8), 177-188.
- Berrio, Lina, Castañeda, Martha Patricia, Goldsmith, Mary, Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura (2020). *Antropologías feministas en México : epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. Ciudad de México: UNAM-UAM-I-Bonilla Artigas Editores.

- Blázquez Graf, Norma (2010). *Epistemología feminista: Temas centrales*. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios, y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21–38). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Cabnal, Lorena (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Xóchitl Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Rosalba Icaza (Coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 113–126). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Cooperativa Editorial Retos; International Institute of Social Studies.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Caicedo, Alhena (edit.) (2019). *Antropología y feminismo*. Popayán: Asociación Colombiana de Antropología.
- Casaús, Marta Elena (1992). *Guatemala: linaje y racismo*. Ciudad de Guatemala: F&G Editores.
- Casaús Arzú, Marta Elena y Ruiz-Trejo, Marisa (2017). Procesos de justicia y reparación: El caso “Sepur Zarco” por violencia sexual, violación y esclavitud doméstica en Guatemala y su sentencia paradigmática para la jurisprudencia internacional. *Pacarina del Sur*, 8(30).
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2023). Genealogías y antropologías feministas: Apuntes desde una perspectiva latinoamericana. En Mari Luz Esteban y Miren Guilló Arakistain (Eds.), *La antropología feminista como desafío* (pp. 65–77). Manresa: Bellaterra.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2019). Etnógrafas etnografiadas: de posicionamientos, dislocaciones y ubicaciones epistémicas. *Disparidades : revista de antropología*. [Online] 74 (1), 2-e002b.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2016). *Las epistemologías feministas en México y Centroamérica* [Video]. Youtube. [Ponencia]. Seminario de Investigación “Estudios críticos feministas a las ciencias

- sociales en México y Centroamérica”, septiembre, CIEG-UNAM. https://www.youtube.com/watch?v=mlZumlHrB_s
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012). Antropólogas y feministas: Apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33–49.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Ciudad de Guatemala-Ciudad de México: Fundación Guatemala-CEIICH-UNAM.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2006). La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (197), 35-47. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018519182006000200035&lng=es&tlng=es
- Cariño, Carmen (2020). Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento: Hacia epistemologías feministas otras y apuestas descoloniales. En Lina Berrio, Patricia Castañeda, Mary Goldsmith, Marisa Ruiz-Trejo, Montserrat Salas y Laura Valladares (Coords.), *Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 269–289). Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clarac de Briceño, Jacqueline, Annel del Mar Mejías Guiza y Yanitza Lolaneyra Albarrán (2016). Las antropologías del Sur como principio para la decolonización del pensamiento. *Boletín Antropológico*, 34(91), 147–163. <https://www.redalyc.org/pdf/712/71249541008.pdf>
- Chivalán, Marco (2013). *Nodrizas e infantes a finales del siglo XVIII en Guatemala o biotopología de la lactancia*. En Clara Arenas, *Sexo y Raza. Analíticas de la blancura, el deseo y la sexualidad en Guatemala*. Texto para Debate 25 (pp. 171-211). Ciudad de Guatemala: AVANCSO.
- Chirix, Emma (2010). *Ru rayb’ äil ri qach’akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. Antigua: Ediciones del pensamiento.
- Chirix, Emma y Grupo de Mujeres de Kaqla. (2003). *Alas y Raíces. Afectividad de las mujeres mayas. RIK’IN RUXIK’ Y RUXE ÍL. RONOJEL*

- KAJOWAB'AL. RI MAYAB'TAQ IXOQI'. Ciudad de Guatemala: Grupo de Mujeres de Kaqla.
- Cumes, Aura (2014a). *La "india" como "sirvienta": Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* [Tesis doctoral inédita, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. <http://repositorio.ciesas.edu.mx/handle/123456789/283>
- Cumes, Aura (2014b). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En Yuderkys Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 237–252). Popayán: Universidad del Cauca.
- Cumes, Aura (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291/151201>
- Cumes, Aura (2009). “Sufrimos vergüenza”: Mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, (31), 99–114.
- Curiel, Ochy (1998). Las mujeres afrodominicanas: Interrelación de las variables género, etnia y clase: Una visión feminista. *Ciencia y Sociedad*, 23(4), 459–470. <https://revistas.intec.edu.do/index.php/ciso/article/view/566>
- Collier, Jane (1988). *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: Stanford University.
- Correal, Diana (2019). Feminismos y antropología en Colombia: aportes epistemológicos, diálogos difíciles y tareas pendientes. En Alhena Caicedo, *Antropología y feminismo*. (pp. 101-137). Popayán: Asociación Colombiana de Antropología.
- Cumes, Aura y Monzón, Ana Silvia (comp.) (2006). *La encrucijada de las identidades mujeres, feminismos y mayanismo en diálogo*. Ciudad de Guatemala: Intervida World Alliance.
- de Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO; Siglo XXI Editores. <https://secat.unicen.edu.ar/>

wp-content/uploads/2025/03/BONAVENTURA-SOUSA-EPISTEMOLOGIA-DEL-SUR.pdf

- Dávila, Arlene (2020). *Latinx art: Artists, markets, and politics*. Durham: Duke University Press.
- Dávila, Arlene (2016). *El mall: The spatial and class politics of shopping malls in Latin America*. Oakland: University of California Press.
- Dávila, Arlene (2004). *Barrio dreams: Puerto Ricans, Latinos, and the neoliberal city*. Berkeley: University of California Press.
- Dávila, Numa. (2025, septiembre). Sentir los cuerpos para sentir las culturas. Vértebra Cultural “La Columna” del SEDE/CULT. https://www.academia.edu/106146803/Sentir_los_cuerpos_para_sentir_las_culturas
- Dávila Arriaza, Numa, Rabanales Gómez, Lidia Danilova, Chopen, Nikté y Lyons, Minna. (2025). Barreras de los espectadores frente al acoso sexual en los campus de la Universidad de San Carlos de Guatemala. *Revista Trabajo Social*, (37–38), 141–161. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistraso/article/view/357808>
- Davis, Dána-Ain y Craven, Christa (2016). *Feminist ethnography : thinking through methodologies, challenges, and possibilities*. Lahnman: Rowman y Littlefield.
- Di Leonardo, Micaela (Ed.) (1991). *Gender at the crossroads of knowledge: Feminist anthropology in the postmodern era*. Berkeley: University of California Press.
- Díaz Íñigo, Carolina, y De Marinis, Natalia (2025). *Indisciplinar las emociones: Cuerpos y política en el quehacer antropológico*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso; Cooperativa Editorial Retos.
- Esteban, Mari Luz, y Guilló Arakistain, Miren (Eds.). (2023). *La antropología feminista como desafío*. Manresa: Bellaterra Edicions.
- Fábregas, Andrés (2015). *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; CESMECA.
- Falla, Ricardo (2016). *Ixcán. Masacres y sobrevivencia. Guatemala 1982*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar/AVANCSO/ Universidad de San Carlos de Guatemala.

- Fulchirone, Amandine; Paz, Olga y López, Ángel (2009). *Tejidos que lleva el alma: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Ciudad de Guatemala: ECAP-UNAMG.
- Figueiredo, Angela (2015). Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Periódicus*, 1(3), 152–189.
- García González, Andrea (2019). Desde el conflicto: epistemología y política en las etnografías feministas. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* 35, (pp. 3-21). <https://doi.org/10.7440/antipoda35.2019.01>
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic : modernity and double consciousness*. London: Harvard University Press.
- Goldsmith, Mary Rosaria, y Sánchez, Martha Judith (2014). Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935–1965. *Mora*, (20), 121–135. <http://revistas-cientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2337>
- Gómez, Diana Marcela (2024). *De amor, sangre y vientre: Politización de los sujetos victimizados y gestación de una paz transformadora en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Gómez, Dorotea (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Ciudad de Guatemala: Brecha Lésbica. <https://brechalesbica.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Harding, Sandra (1991). *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. Buckingham: Open University Press.
- Harrison, Faye (2025). Remapping Anthropology's "Outside Within": From Domestic Periphery to Transnational Crossroads. *Annual Review Anthropology*. 54, 1-17. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-072522-024538>
- Harrison, Faye (2013). Foreword. Navigating Feminist Activist Ethnography». En: Christa Craven y Dána-Ain Davis (eds.), *Feminist*

- Activist Ethnography. Counterpoints to Neoliberalism in North America* (pp. ix-xv). Lanham/Boulder/Nueva York/Toronto/Plymouth: Lexington Books.
- Harrison, Faye (edit) (1991). *Decolonizing anthropology : moving further toward an anthropology for liberation*. Arlington. Association of Black Anthropologists.
- Hernández, Rosalva Aída (2021). Etnografías en contextos de múltiples violencias. *Alteridades*, 2021, 31 (62): 41-55. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/Hernandez>
- Hernández, Rosalva Aída (2016). *Multiple injustices: indigenous women, law, and political struggle in Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Hernández, Rosalva Aída (2015). *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*. Ciudad de Guatemala: CIESAS-IWGIA
- Hernández, Rosalva Aída (2012). *Sur profundo: Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala*. Ciudad de México: CIESAS; CDI.
- Hernández, Rosalva Aída (2001). *La otra frontera : identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. Ciudad de México: CIESAS.
- Kollontai, Alejandra (1976 [1962]). *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada*. Madrid: Editorial Anagrama.
- Krotz, Esteban y Ana Paula de Teresa (2012). A modo de introducción: Antropología de la antropología en las instituciones RedMIFA. En Esteban Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa (coords.), *Antropología de la antropología mexicana: Instituciones y programas de formación II* (pp. 11–64). Ciudad de México, México: Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Antropología; Juan Pablos Editor.
- Lamphere, Louise, Helena Ragoné y Patricia Zavella (eds.) (1997). *Situated lives: Gender and culture in everyday life*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Lau Jaiven, Ana (1998). *Cuando hablan las mujeres. Debates en torno a una metodología feminista*. Ciudad de México: UNAM.

- Leyva, Xochitl (2020). Nosotras, las mujeres racializadas en resistencia. En Marisa Ruiz-Trejo, *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe* (pp. 63–111). Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Leyva, Xochitl, y Speed, Shannon (2015). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En Xochitl Leyva, et al. (coords), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (vol. 3, pp. 451-480). San Cristóbal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos; Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global (PDTG); Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA); La Habana, Cuba: Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa; Coimbra, Portugal: Proyecto Alic; Guadalajara, Jalisco, México : Taller Editorial La Casa del Mago,
- Lewin, Ellen (1993). *Lesbian mothers: accounts of gender in American culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Méndez Torres, Georgina (2020). Mujeres indígenas: El poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente. En Lina Berrio, Martha Patricia Castañeda, Mary Goldsmith, Marisa Ruiz-Trejo, Montserrat Salas y Laura Valladares (coords.), *Antropologías feministas en México: Epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 289–307). Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Menchú, Rigoberta (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Millán, Margara (coord.) (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales / Pez en el Árbol.
- McClaurin, Irma (Ed.). (2002). *Black feminist anthropology : theory, politics, praxis, and poetics*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- McGlotten, Shaka y Dána-Ain Davis (eds.). (2014). *Black genders and sexualities*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

- Millán, Moira (2019). *El tren del olvido*. Buenos Aires: Planeta.
- Mitjans, Tito (2020). *Feminismos afrodiáspóricos y disidencias sexuales en San Cristóbal de Las Casas* [Tesis doctoral, Doctorado en Estudios e Intervención Feminista, CESMECA-UNICACH]. Tuxtla Gutiérrez, México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Monzón, Ana Silvia (coord). (2020). *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO-Buenos Aires.
- Monzón, Ana Silvia (Ed.). (2012). *Mujeres, escribas, tejedoras de pensamiento*. Memoria del II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, 4-6 mayo. Ciudad de Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.
- Monzón, Ana Silvia (2010). *Mujeres, ciudadanía y migración en el contexto de la migración internacional hacia Estados Unidos* [Tesis doctoral, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas].
- Monzón, Ana Silvia (2009). *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas*. Ciudad de Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.
- Moraga, Cherry y Anzaldúa, Gloria (eds.). (1981). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.
- Muñoz, Lily (2020). El femicidio en el marco de los estudios de la violencia contra las mujeres en la región centroamericana. En Ana Silvia Monzón (comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 645–671). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Nash, June (2007). Consuming interests: Water, Rum, and Coca Cola from Ritual Propitiation to Corporate Expropriation in Highland Chiapas. *American Cultural Anthropology*, 22(4), 621-639. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/can.2007.22.4.621>.
- Nash, June (1993[1970]). *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.

- Rapp, Rayna (ed.). (1975). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, y Lamphere, Louise (eds.). (1974). *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rostagnol, Susana (2019). La relación etnográfica en el campo y en el escritorio. *Disparidades: revista de antropología*. [Online] 74 (1), 2-e002f
- Ruiz-Trejo, Marisa y García Dauder, Dau (2023). *Epistemologías feministas: cuerpo y emociones en investigación*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Ruiz-Trejo, Marisa (2022). *Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Olivera, Mercedes (2019). *Feminismo popular y revolución: Entre la militancia y la antropología. Antología esencial*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/08/Mercedes-Olivera-Antologia-Esencial.pdf>
- Olivera, Mercedes (2019 [1999]). “Reflexiones sobre el quehacer de la Antropología ante el próximo milenio”. En: Bosch Heras, Monserrat (ed.). *Feminismo popular y revolución: Entre la militancia y la antropología*. (pp. 721-729). Buenos Aires: CLACSO.
- Olivera, Mercedes (2019 [1978]). “Una incursión en el campo indigenista. La escuela de Desarrollo”. En: Bosch Heras, Monserrat (ed.). *Feminismo popular y revolución: Entre la militancia y la antropología*. (pp. 701-720). Buenos Aires: CLACSO.
- Olivera, Mercedes (2019 [1969]). “Algunos problemas de la investigación antropológica actual”. En: Bosch Heras, Monserrat (ed.). *Feminismo popular y revolución: Entre la militancia y la antropología*. (pp. 679-701). Buenos Aires: CLACSO.
- Olivera, Mercedes (2018). Investigar colectivamente para conocer y transformar. En Xochitl Xochitl Leyva Solano, Jorge Alonso, Alejandra Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes et al. (Coords.), *Prácticas de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (pp.

- 105–124). San Cristóbal de Las Casas, México: Cooperativa Editorial Retos.
- Olivera, Mercedes (2012). *A 20 años. Diálogo con Guillermo Bonfil. Desacatos*, 39, pp. 1-7. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1607-050X20120002&lng=en&nrm=iso
- Pérez Castro, Ana Bella (2012). La antropología y los estudios de posgrado en la UNAM. En Esteban Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa (Coords.), *Antropología de la antropología mexicana: Instituciones y programas de formación II* (pp. 65–115). Ciudad de México: Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Antropología; Juan Pablos Editor.
- Ramzzini, Ana Lucía (2020). Hacia la democracia cognitiva en la academia: Crítica a los saberes sexistas y androcéntricos. En Ana Silvia Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 671–707). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Reiter, Rayna R. (Ed.). (1975). *Toward an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (Eds.). (1974). *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press.
- Ruiz Trejo, Marisa (2022). *Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Tax, Sol (1953). *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian economy*. Smithsonian Institution. Chicago: Institute of Social Anthropology.
- Tzul Tzul, Gladys (2014). Sistemas de gobierno comunal en Totonicapán: La organización de la reproducción de la vida. *Comunidad de Estudios Mayas*. 21 de marzo, <http://commaya2012.blogspot.com/2014/03/sistemas-de-gobierno-comunal-en.html>
- Tzul Tzul, Gladys (2015). ¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epis-

- témica. *LASAFORUM Review*, 46(1), 12–13.
- Viveros, Mayra (2019). La antropología colombiana, el género y el feminismo. En: Caicedo, *Antropología y feminismo*. (pp. 49-101). Bogotá: Asociación Colombiana de Antropología.
- Viveros Vigoya, Mayra (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. *Debate Feminista*, 52, 1–17.



Antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur.

De las pioneras a las feministas insurgentes y activistas

de *Marisa G. Ruiz Trejo*

se terminó de editar en julio de 2026

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; México

Este libro reúne las voces de veintiocho antropólogas y pensadoras críticas desde el Sur, cuyas trayectorias diversas, marcadas por distintos posicionamientos éticos, políticos y experiencias de vida, han dado forma a maneras singulares de hacer antropología y de habitar el mundo. A través de encuentros, conversaciones y entrevistas, las autoras narran en primera persona sus memorias, evocan su infancia y juventud, y comparten los momentos decisivos que marcaron sus caminos, incluidos aquellos en los que enfrentaron riesgos, vulnerabilidad o en que sintieron sus cuerpos más expuestos.

A lo largo de estas páginas, las pensadoras entrevistadas reflexionan sobre sus inicios en la antropología, sus primeras experiencias de trabajo de campo y las formas en que construyeron vínculos con las personas y comunidades con las que trabajaron. Relatan, además, las éticas que orientaron sus prácticas, basadas en el respeto, el cuidado y la responsabilidad hacia mujeres, hombres, personas no binarias, niñeces y familias diversas con quienes trabajaron en distintos espacios. El libro también recupera sus sentidos de justicia y memoria, así como los desafíos que atravesaron en sus trayectorias personales y académicas.