

ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS EN REBELDÍA EN CHIAPAS Y CENTROAMÉRICA

MARISA G. RUIZ TREJO



Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica

Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica

Marisa G. Ruiz Trejo

Universidad Autónoma de Chiapas

2022



Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica

Marisa G. Ruiz Trejo

Obra dictaminada bajo el proceso de doble ciego, aprobada para su publicación.

Director Editorial: Luis Adrián Maza Trujillo

Corrección de Estilo: Jenny Ivette Gómez Hernández
Yolanda Palacios Gama

Ilustración de forros: Tania Selene Mata Parducci

ISBN: 978-607-561-157-0

D.R. 2022 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

Boulevard Belisario Domínguez km 1081 sin número, Terán,

C.P. 29050, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana con número de registro de afiliación: 3932

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, así como su transmisión por cualquier medio, actual o futuro, sin el consentimiento expreso por escrito del titular de los derechos. La composición de interiores y el diseño de cubierta son propiedad de la Universidad Autónoma de Chiapas.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Índice

Rebeldías de una investigadora rebelde (A manera de presentación)	11
<i>Martha Patricia Castañeda Salgado</i>	
Introducción.....	21

Capítulo I

Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica

Pioneras en la etnografía de México y Centroamérica.....	58
Teorías interseccionales sobre la explotación de las mujeres en Chiapas y Centroamérica	66
Dominación colonial epistémica y resistencia de investigadoras indígenas	73
Reflexiones finales.....	80

Capítulo II

Dos pioneras en antropología feminista en Chiapas y Centroamérica

Métodos para recuperar el pasado de las mujeres y feministas	87
Antropólogas pioneras: las primeras puntadas para deshilar el androcentrismo (1930-1964)	89

June Nash: hija de la clase trabajadora.....	93
Pionera en la antropología en Chiapas, Centroamérica y Estados Unidos.....	96
La represión directa a pensadoras marxistas (1964-1989).....	110
Mercedes Olivera: de católica y de familia numerosa a antropóloga feminista marxista crítica	116
Iniciadora del análisis multidimensional (clase, género y etnicidad).....	123
Feminista y mujer rebelde	125
Reflexiones finales.....	129

Capítulo III

Rebeldes y revolucionarias: aportes a la antropología feminista (1970-1992)

Críticas feministas marxistas y socialistas.....	139
Pensamiento gramsciano y anticolonial	140
Alaíde Foppa y el salario para el trabajo doméstico.....	141
Stella Quan Rossell: entre antropología y activismo feminista en los procesos revolucionarios.....	146
Walda Barrios y la situación de las mujeres en el socialismo.....	158
El racismo en las élites de poder en Guatemala, en la obra de Marta Casaus.....	166
Reflexiones finales.....	174

Capítulo IV

Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas (1990-2019)

Figuras de cuerdas conductoras.....	181
Seguir con las antropologías feministas	182
Etnografía feminista: método conocido de rastreo, ensamblaje y transformación.....	184
Antropologías feministas frente al “terricidio”	184
El pensamiento transfeminista en antropología.....	193
Reflexiones finales.....	206
Conclusiones	213
Referencias	225

Rebeldías de una investigadora rebelde (A manera de presentación)

Es una distinción inapreciable escribir la presentación de un libro que reúne aportes significativos de una investigadora joven, inquieta, propositiva y consolidada como Marisa G. Ruiz Trejo.

Conocí a Marisa tiempo atrás, cuando se propuso realizar conmigo una estancia postdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). A pesar de que ese propósito no se pudo concretar por razones administrativas, debido a que ella realizó su estancia en otro centro de la UNAM, establecimos una relación entrañable. Desde nuestros primeros encuentros fue evidente que sus inquietudes intelectuales y políticas rebasaban los marcos tradicionales de las formas de hacer “academia”; más aún, los cuestionaban y contradecían. De ahí que titular a su libro *Antropologías feministas en rebeldía en Chiapas y Centroamérica* esboce el sentido de algunas de sus búsquedas.

A mi parecer, *Antropologías feministas en rebeldía* es una expresión que sintetiza varias líneas de pensamiento y acción. Por una parte, alude a una antropología sin límites disciplinarios, una antropología concebida más como una filosofía política y como un campo liminal entre las Ciencias sociales y las Humanidades, que como una disciplina que se autoinstituye por su diferenciación con otras. Por otra, pone un énfasis importante en quienes están detrás de esas formas de hacer que resultan de poner en interacción antropología y

feminismo: si bien hay varias posturas al interior de la antropología que han cuestionado su carácter colonialista y su vinculación directa con los intereses del Estado-nación, y que dentro del feminismo, por sí mismo crítico y rebelde, hay también una pluralidad de posiciones teórico-políticas, fusionarlas en la pluralización de antropologías feministas abona aún más a consolidar propuestas transformadoras.

La rebeldía, en este caso, es de las antropólogas y las científicas sociales que se han plantado con firmeza frente a cánones, sesgos, restricciones, exclusiones, discriminaciones, para poner en práctica el arduo ejercicio de desmontar las convenciones académicas al uso mediante prácticas políticas y asociaciones con las mujeres y los sujetos sexogenéricos más desfavorecidas.

La autora de este libro lleva a cabo un valioso esfuerzo por vincular líneas específicas de la historia de la ciencia y las genealogías feministas de conocimiento, para lo cual nos convoca a recuperar las pistas trazadas por epistemólogas feministas como Sandra Harding; recuperar el sentido profundo de la noción de conocimientos situados expuesta por Donna J. Haraway y, como deriva de ello, invitarnos a reconocer la noción de «conocimientos parciales» de esta misma autora en las propias aproximaciones que ella hace a los aportes de las investigadoras y activistas que aborda en sus indagaciones.

En relación con lo anterior, pone énfasis también en las contribuciones que ellas han hecho a la democratización de la ciencia, a ponerla al alcance de la gente al sacarla de los espacios convencionales de la circulación de ideas, en particular de quienes les acompañaron en el difícil camino de generar academia feminista en territorios convulsionados por contradicciones sociales, conflictos armados y distintas formas de expresión de la ausencia de democracia, como lo han sido históricamente las regiones de estudio que eligió: Chiapas y Centroamérica.

Las científicas e intelectuales que Marisa Ruiz Trejo coloca en el centro de su atención, son quienes personifican tanto las antropologías rebeldes como los feminismos rebeldes que pueblan

estas páginas. Aquí vale la pena anunciar que quien lea este libro encontrará distintas caracterizaciones, además de las ya mencionadas, como «críticas feministas rebeldes» o «teorías críticas y las epistemologías feministas en rebeldía». En sus distintas acepciones, el interés de la autora es insistir en la resistencia, la insumisión, los desacatos que esas mujeres realizan/realizaron, no solo en su ejercicio profesional o en su presencia pública, sino en sus propias vidas.

Es posible hacer la lectura de esta obra también desde otra perspectiva, además de la historia de la ciencia —de las ciencias, quizás— antes mencionada. En concordancia con los esfuerzos que hemos llevado a cabo *Las del Fondo*, una colectiva de antropólogas feministas conformada por Lina Rosa Berrio Palomo, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary Goldsmith, Monseerrat Salas Valenzuela, Laura Valladares de la Cruz y la propia Marisa G. Ruiz Trejo, por pensar a las antropologías feministas desde la perspectiva de una «antropología de la antropología» —empresa a la que invitó Mercedes Olivera Bustamante en el capítulo que escribió para *De eso que llaman antropología mexicana*, publicado en 1970— esta recopilación permite empezar a identificar algunas de las pautas metodológicas que le dan sentido a una revisión interna e introspectiva a través de la precisión que Marisa presenta en la introducción: se trata, más bien, de una «antropología de las mujeres en antropología».¹

En esa dirección, aquí encontramos una presentación de protagonistas del proceso de colocar a las mujeres en el centro de la antropología y, al mismo tiempo, de colocarlas a ellas mismas

¹ *Las del Fondo* compartimos la convicción académica y política de estudiar las trayectorias de las antropologías feministas de la región, interés que nos motivó a poner en marcha un proyecto de investigación (Cartografías de las antropologías feministas en México, Centroamérica y el Caribe. UNAM-DGAPA-PAPIIT IN305322) que pretende dar cuenta, por una parte, de quiénes somos, dónde estamos y qué hacemos; por otra, identificar a las protagonistas del impulso a las antropologías feministas, documentar y analizar las movilidades, los intercambios, la circulación de teorías vinculadas con la diáspora que han experimentado las académicas, intelectuales y activistas de la región, así

como impulsoras de formas distintas de hacer investigación y trabajo académico e intelectual.

La secuencia de los artículos seleccionados para conformar este libro, convertidos aquí en capítulos, permite advertir los desplazamientos categoriales y los esfuerzos analíticos de la autora por encontrar emplazamientos pertinentes para categorizar sus hallazgos. Además de las aproximaciones señaladas, considera también que tanto la antropología feminista como las antropólogas, científicas sociales e intelectuales de Chiapas y Centroamérica, comparten la condición de haber sido colocadas “en las orillas”, idea que desarrolla en el capítulo I. Esta circunstancia, si bien adversa, también puede entrar en sintonía con la acepción feminista de hacer ciencia desde la periferia como una ventaja, puesto que desde ahí se cuestionan las nociones normativas que se emiten desde aquellos lugares que se erigen a sí mismos como centros rectores de la producción de conocimientos, desde los cuales se desdeñan o simplemente se ignoran por desconocimiento los aportes que se generan desde “fuera”.

En un importante ejercicio de resignificación epistemológica feminista, los procesos de generación de conocimientos periféricos plantean procedimientos de validación propios, que eluden la legitimación que pudiera proceder desde el “centro”. Este no es un esfuerzo orientado hacia el autoconsumo: aspira a que sus resultados sean apropiados por quienes comparten esa ubicación, en las orillas, en las periferias, en los bordes, y desde ahí desafían al centro.

La metodología es otra de las líneas que recorre y vincula los capítulos de este libro, producto de varios años de investigación, en la que Marisa Ruiz combina el trabajo de campo, la revisión de archivos y una forma particular de realizar etnografía feminista, localizada, situada y comprometida. Esta aproximación se consolida gracias a una lectura rigurosa de textos “clásicos”

como las modalidades de redes, de genealogías, temporalidades y ámbitos en los que se ha desarrollado este campo de estudio.

de la antropología a los que se les interroga, no solo para dar cuenta del androcentrismo presente en la mayoría de ellos, sino también para identificar la ausencia o presencia de las mujeres, sea como integrantes de las colectividades en estudio, sea como investigadoras empeñadas en hacerlas ver. Acompaña a esta metodología una perspectiva histórica que permite apreciar, a través de esas mujeres, que la antropología puede jugar distintos papeles en relación con el poder, con los gobiernos nacionales y con la sociedad civil.

Los textos hacen un recorrido cronológico, temático, pero que también da cuenta de la emergencia de nuevos sujetos en la antropología feminista. En ellos se reitera la crítica a las llamadas posturas feministas hegemónicas por moverse en torno a una idea estereotipada de “mujer” o de “mujeres”. Esta crítica ofrece la oportunidad para volver a pensar si siempre se ha tratado de estereotipos o si, aplicando una visión histórica, habremos de reconocer que más bien refirieron, en algunos casos, a un concepto que, en su momento, tuvo un enorme valor para visibilizar lo que había permanecido oculto o soterrado. Podríamos plantear una problematización análoga respecto a lo que parece ser una secuencia que conduce de las pensadoras procedentes de grupos sociales favorecidos a la presencia de investigadoras e intelectuales indígenas, afrodescendientes y de la comunidad LGTB+: considero que, hoy en día, se trata de entender que su presencia responde a las condiciones de la época que ha correspondido protagonizar a cada uno de estos grupos de mujeres y sujetos sexogenéricos o no binarios, a partir de los procesos de politización y autoafirmación de los que son partícipes.

Entre las ideas provocadoras que Marisa Ruiz Trejo va sembrando a lo largo del libro, considero que es de particular interés la posibilidad que se abre de establecer líneas de tiempo propias y entrecruzadas respecto a la generación de conceptos, teorías y posturas políticas feministas en México y Centroamérica, a través de paralelismos como el que establece entre *El Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, y *Sobre cultura femenina* (1950) de Rosario

Castellanos (ver capítulo I), pues da pie a múltiples preguntas en relación con los procesos paralelos y convergentes en los que tiene lugar la traducción de las reflexiones individuales en propuestas teóricas y explicaciones sociales. Ello sin obviar que nuestra autora también enfatiza que el desarrollo de las teorías feministas en la región no ha sido “vernáculo”, sino que proviene de la circulación de teorías que ha caracterizado y sustentado la ampliación de las posturas feministas dentro y fuera de los ámbitos académicos.

En relación con los temas e intereses de las autoras estudiadas, se identifican los énfasis en los que podríamos considerar que están en el corazón de la articulación entre antropología y feminismo, como son el cuerpo, la sexualidad, el trabajo doméstico pago e impago, la discriminación y el racismo, documentados con la radicalidad de los indispensables análisis del Estado como garante de la permanencia de la colonialidad, el racismo y el patriarcado, así como de los grandes problemas estructurales que aquejan a la región y a la humanidad en su conjunto. Con ello, la lectura de las motivaciones y las contribuciones de las especialistas que son estudiadas en esta obra es un recordatorio permanente de que, en su acepción contemporánea, la antropología —en particular la feminista— es una lectura crítica de la cultura.

En esa misma tesitura, y como una expresión más de sus haceres rebeldes, Marisa Ruiz Trejo también recupera la obra de importantes pensadoras que recurren a diversos formatos para expresar sus aproximaciones explicativas, como son la poesía, el video, el teatro, en general diversas manifestaciones artísticas y literarias. Estos registros, ampliamente respaldados y argumentados por epistemólogas feministas, aún atraviesan por tamices de corte sexista, clasista y etnocéntrico que colocan estas obras en posturas jerárquicas inequitativas en relación con los escritos académicos convencionales.

Las vidas, los lugares de investigación y las obras de las científicas sociales presentes en este libro, de la manera como son expuestas por Marisa Ruiz Trejo, nos hacen pensar de inmedia-

to en el movimiento, en su más amplia acepción, desde la que le corresponde como categoría de la física y la dinámica en tanto que cualidad de la materia y la energía, hasta la propia de las Ciencias Sociales que alude a una característica central de las sociedades y de nuestra propia especie.

Lo que leemos aquí son desplazamientos, líneas de fuga, tránsitos, intercambios y relocalizaciones frecuentes que van de la mano de las decisiones de vida de las autoras estudiadas, pero también de la propia vida de quien las coloca en el centro de sus intereses académicos y políticos. La vida de Marisa, como la de sus interlocutoras, está plagada de los mundos por los que se desplaza, experiencia que, quizás, le permite analizar el movimiento de las otras. Con ello, se coloca a sí misma en la línea genealógica de muchas otras investigadoras y activistas feministas que requieren del movimiento constante para lograr captar las conexiones internas que subyacen a situaciones aparentemente excepcionales.

¿Qué tanto ha cambiado la situación de las antropólogas de los años iniciales referidos en este libro, a la actualidad? Sin duda mucho, pero al mismo tiempo muy poco. Por una parte, las perspectivas y orientaciones feministas se han abierto camino en la mayoría de las disciplinas científicas. La producción académica, intelectual y política de las antropólogas feministas, así como de las científicas sociales y de las feministas que adoptan perspectivas antropológicas, es cada día más vasta. Antropólogas feministas ocupan lugares clave en espacios de toma de decisiones, impulsan leyes y políticas públicas, acompañan y documentan el devenir de las movilizaciones de mujeres en los más distintos contextos. Pero por otra, prácticas como el hostigamiento y acoso laboral y sexual en la academia y en el trabajo de campo, el escaso reconocimiento a la obra de algunas autoras —aún de las más connotadas—, el desconocimiento de quiénes son, dónde están y qué trabajan, la persecución e incluso asesinato de antropólogas por los temas que estudian y por su involucramiento con colectividades consideradas “subversivas”,

así como el escepticismo o abierto rechazo al feminismo, siguen presentes dentro y fuera de la academia.

Estar conscientes de estas contradicciones es fundamental para seguir trazando las rutas de viaje, por lo que las contribuciones de este libro son valiosas en cuanto ofrecen referentes de comparación entre experiencias personales/colectivas y contextos a lo largo del tiempo y, por otro lado, permiten aprender unas de otras.

Hurgar en el pasado es una labor vinculada con la historia que, al mismo tiempo, documenta el presente. En ese sentido, la labor realizada por Marisa Ruiz Trejo ofrece recursos fundamentales para las nuevas generaciones de antropólogas feministas, feministas académicas y activistas, en la perspectiva de recuperar experiencias y saberes a la vez que colocar en su justa dimensión los aportes que las jóvenes vienen realizando en los últimos años. De alguna manera, al retrotraernos en la historia y mostrar cómo varias de las antropólogas feministas pusieron sus quehaceres al servicio de distintas movilizaciones sociales, la autora documenta para otras, para nosotras, experiencias que no debemos olvidar.

En una vuelta al inicio de esta presentación, retomo las enunciaciones de la autora y me pregunto: ¿hablamos de antropología feminista rebelde o de feminismos rebeldes en antropología? Se trata de una disyuntiva, en parte aparente, en parte profunda, pues hace eco de las vicisitudes en la autodenominación de quienes nos reconocemos en las distintas formas de combinación entre antropología y feminismo. Va de la mano con la eclosión feminista que se expresa, por supuesto, en la antropología feminista, dando pie a preguntar si ¿hablamos de antropologías feministas o de antropólogas feministas? ¿De qué manera se reconocen quienes pertenecen a otras entidades de identificación, tanto sexogenéricas como culturales y políticas? ¿Cómo se autodenominan quienes, desde esas pertenencias, critican y desmontan premisas centrales de la antropología y

del feminismo? ¿Cuántos desafíos hay abiertos, cuántos están en proceso, cuántos seremos capaces de asumir y, eventualmente, resolver? Ejemplo de ello es la siguiente afirmación:

Si el sexismo y el etnocentrismo han sido brillantemente señalados por las críticas feministas en las teorías y en las exigencias de pertenencia a la academia y mérito en las comunidades científicas, la lesbofobia, la homofobia, la transfobia, el racismo y el clasismo y sus efectos en los campos científicos constituyen aún un desafío. (Capítulo IV).

Desde décadas atrás, quienes no se han reconocido en las posturas antropológicas feministas más establecidas han generado convulsiones sucesivas desde la epistemología y desde la etnografía. En relación con ello, Marisa Ruiz Trejo apela a un diálogo entre antropólogas/feministas de distintas generaciones, en el que las más jóvenes conozcan y reconozcan lo andado por las mayores y, a su vez, éstas conozcan y reconozcan las nuevas propuestas de aquéllas. Esa apelación involucra otro desafío que es parte del cuestionamiento a los mecanismos dominantes de divulgación del conocimiento, pues muchas de esas nuevas propuestas no se registran en los formatos convencionales e implican un ejercicio intelectual que va más allá del manejo de la lecto-escritura académica.

Con ello, se ponen en entredicho los mecanismos convencionales de validación, pero también se ponen a prueba tanto los procesos inter y transdisciplinarios como las relaciones marcadas por la intersubjetividad. Estamos, pues, en momentos de rupturas epistemológicas-políticas de distinto orden que nos convocan a pensar para hacer, para configurar nuevos contenidos que nos permitan re-conocer-nos. En el capítulo II de esta obra, nuestra autora escribe:

Mi trabajo pretende, con una visión holística y transdisciplinaria, entender los aportes que las antropólogas y

pensadoras diversas han hecho a las Ciencias Sociales y a las Humanidades en Chiapas y Centroamérica para dimensionar su importancia, por lo que espero que la vida, las obras y la pasión de las mujeres y de las feministas diversas se sigan conociendo y multiplicando. (Capítulo II).

Esta pretensión, por sí misma, justifica que este libro sea indispensable para quienes estudian o conocen el tema, pero sobre todo para quienes mantienen una actitud de escepticismo frente a las orientaciones feministas en el hacer académico, pues conocerán a protagonistas de los desarrollos locales de las Ciencias Sociales y sus aportes.

Asimismo, considero que es un libro que debe formar parte de los textos a estudiar en los programas de formación en antropología, pues abre líneas de investigación, ofrece provocaciones para profundizar en el análisis y, en particular, da a conocer una historia de las antropologías feministas regionales que empieza a documentarse y sistematizarse gracias a los esfuerzos de autoras como Marisa Ruiz Trejo, ciudadana del mundo, bordadora de relaciones, traficante de teorías, acompañante de rebeldías.

MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA SALGADO

CEIICH-UNAM

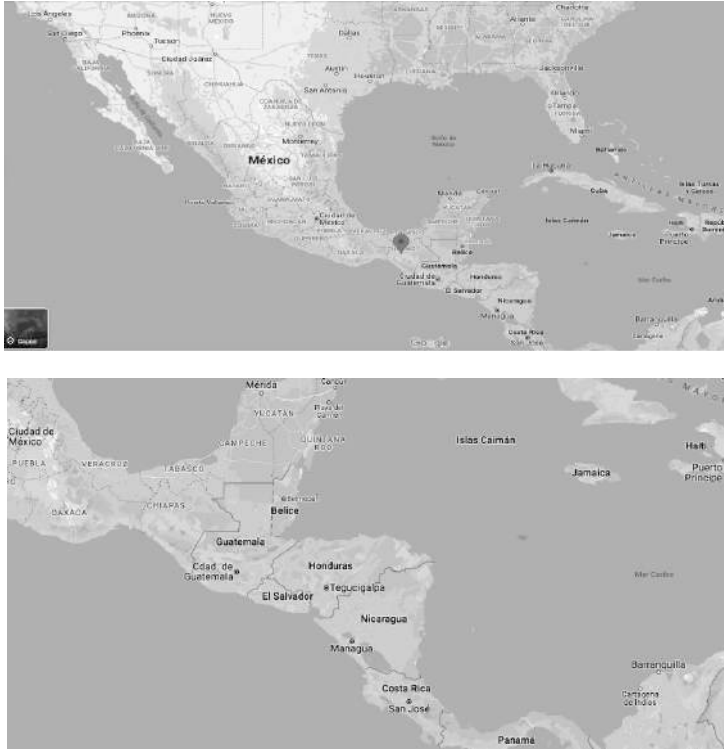
Ciudad de México, diciembre de 2022.

INTRODUCCIÓN²

En los últimos años me he interesado por investigar sobre la historia de las mujeres en la antropología en Chiapas y en Centroamérica, debido a que en esa historia está mi ombligo y mi corazón. Nací en Chiapas, en la frontera sur de México (Figura 1). Me crié en Tuxtla Gutiérrez, una ciudad cerca de la frontera con Guatemala. Cuando era niña, mis padres estuvieron involucrados en la organización de encuentros entre escritores, artistas, activistas y exiliados de Centroamérica, que venían a Chiapas para denunciar la terrible situación de represión que, en los años ochenta, vivieron los movimientos revolucionarios y los pueblos indígenas en Guatemala, Nicaragua y El Salvador, debido a los conflictos internos armados. Aquellos encuentros marcaron mi infancia y todos esos eventos forman parte de mi memoria colectiva.

² Este libro terminó de escribirse con la ayuda de la Beca Fulbright-Comexus García Robles en la Universidad de Nueva York, en diciembre de 2022, con el apoyo de la Dra. Pamela Calla, del *Center for Latin American Studies and Caribbean Studies*, antropóloga feminista boliviana, profesora y amiga entrañable, así como de la Dra. Arlene Dávila, antropóloga feminista puertorriqueña, del Departamento de Antropología, quien ha sido un faro y me ha acompañado a lo largo de los años como una gran orientadora y amiga querida.

Figura 1. *Mapas de geocalización de México, Chiapas y Centroamérica*



Nota: Tomado de Google Maps, el 21 de enero de 2022.

Chiapas, como parte de Centroamérica, es una región imaginada con espacios sociales complejos y desiguales, así como una enorme diversidad lingüística, geográfica, de género y de clase, y con procesos de memoria, justicia y resistencia, en oposición al capitalismo colonial y neocolonial, pero también fuerzas en disputa por la hegemonía neoliberal.

En ese sentido, en este libro seré parcial debido a que no pretendo hablar de toda la región chiapaneca y centroamericana, sino mostrar algunas de mis selecciones en las genealogías de las mujeres en antropología. A lo largo del tiempo, he aprendido

que ser parcial incrementa, desde una perspectiva crítica, la objetividad. Para las epistemologías feministas delimitar el campo consiste en hacer un ejercicio reflexivo sobre nuestro vínculo con lo que investigamos, desde donde se pueda mostrar un mundo no acabado y en constante conexión.

En Chiapas y Centroamérica, desde principios de siglo XX, la selección de los problemas de investigación y la manera de construir y concebir el “objeto de estudio” han ido cambiando, así como los sujetos de investigación: las investigadoras. Justamente este es uno de los hilos que me interesa tejer y desarrollar en este libro.

A principios de siglo XX, gracias a diversas luchas feministas en la región, las mujeres lograron incorporarse a un espacio científico predominantemente masculino y atravesaron distintas barreras y obstáculos. La mayoría de las investigadoras de las primeras décadas del siglo XX fueron mujeres de origen europeo, estadounidenses y mestizas de clases medias pudientes, como veremos más adelante. Paulatinamente y más recientemente se han incorporado cada vez más mujeres indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales, dando un nuevo giro a las producciones científicas sociales y transformando algunos de los postulados científicos más incuestionables sobre medición, cuantificación, externalización y objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor, es decir, las científicas, como personas que conocen frente a los “objetos de su investigación”.

Así también, tal como se muestra en los capítulos de este libro, a partir de la década de los setenta, encontramos trabajos de algunas antropólogas feministas quienes utilizaron distintas estrategias para visibilizar las opresiones y violencias hacia las mujeres, pero también hacia otros sujetos de las comunidades LGBT+ en distintos ámbitos. De esta manera, se explica cómo varias antropólogas, escritoras y pensadoras indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales han puesto en cuestión la propiedad de los recursos de producción de conocimiento, tales como los postulados más hegemónicos de las Ciencias Sociales y

de las Humanidades que han dominado el espacio científico-académico, contribuyendo cada vez más a la democratización de una «ciencia para la gente» (Harding, 1996).

NO SOLO IMPORTAN LOS RESULTADOS, SINO EL PROCESO

En este libro, he querido recopilar algunos de mis trabajos, publicados de manera dispersa en distintas revistas de investigación y añadir algunas fotografías reunidas a través del trabajo de archivo. Mi objetivo ha sido recuperar la vida y obra de mujeres feministas en las Ciencias Sociales y en las Humanidades, particularmente en la disciplina de la antropología en mi región. Esta no ha sido una tarea fácil porque, aunque existe mucho material, éste se encontraba disperso y aún no se había analizado en su conjunto. Por eso, este libro constituye una aproximación a un trabajo publicado de manera fraccionada, con la intención de reunir varios estudios en una sola obra ensamblada, no exhaustiva, sino como parte de una investigación más amplia sobre la que continuaré indagando en los próximos años.

Para las epistemologías feministas no solo son importantes los resultados, sino los procesos, el paso a paso. Por eso, es relevante destacar que la metodología seguida en este libro para recuperar la vida y la obra de mujeres y feministas en antropología en Chiapas y Centroamérica se ha basado en la *etnografía feminista*, apoyada en el trabajo de campo de 2016 a 2022 entre México, Guatemala y Nueva York.

Para la elaboración de esta investigación, realicé varias estancias de trabajo de campo y de archivo en Ciudad de Guatemala, Guatemala, (de febrero a abril de 2017 y de octubre a noviembre de 2018), en donde recurrí a la Biblioteca de Avanco (Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales), al Archivo General de Centroamérica, a la biblioteca feminista del Centro *Q'anil* y a las instalaciones del periódico *La Cuerda*. Como becaria posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG-UNAM), hice trabajo

de campo y de archivo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (de mayo a agosto de 2017). Visité el Archivo y la Fototeca de *Na Bolom*, así como las bibliotecas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); posteriormente visité el Archivo de la Colección Chiapas del Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). En la ciudad de Nueva York, Estados Unidos (de abril a mayo de 2019), tuve la oportunidad de contar con los recursos bibliográficos y de archivo de la biblioteca Bobst de la Universidad de Nueva York; y más adelante de la biblioteca Butler de la Universidad de Columbia, así como de las bibliotecas de la Universidad de Chicago y de Harvard.

A lo largo de estos años he realizado más de veinte entrevistas semi-estructuradas a diferentes mujeres antropólogas y pensadoras feministas de Chiapas, Centroamérica, América Latina, Estados Unidos y el Caribe, como se puede apreciar en las figuras de la 2 a la 13, tales como June Nash, Jane Collier, Faye Harrison, Louise Lamphere, Mercedes Olivera, María Eugenia Bozzoli, Martha Patricia Castañeda, Aída Hernández, Breny Mendoza, Morna Macleod, Xochitl Leyva Solano, Victoria Sandford, Lucía Rayas, Petrona de la Cruz, Walda Barrios-Klee, Yolanda Aguilar, Clara Arenas, Marta Casaús, Victoria Tubin, Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes, Emma Chirix, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Ana Silvia Monzón, Ana Lucía Ramazzini, Yuderlys Espinosa, Victoria Sanford, Diana Gómez, Pamela Calla, Leticia Rojas, Diana López Sotomayor y Bárbara Idalisse Abadía-Rexach, entre otras.

Además, he mantenido conversaciones informales con muchas pensadoras y activistas, he asistido a manifestaciones, a distintos eventos académicos y he compartido momentos de mi vida cotidiana con muchas de ellas, ya que una de las características de las antropólogas feministas son las redes de activismo, afecto, amistad y cariño que se diferencian de las formas androcéntricas dominantes de producir conocimiento.

Figura 2. *Entrevista a Mercedes Olivera*



Nota: Casa de la antropóloga, reunidas en julio de 2016. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Figura 3. *Entrevista a Aura Cumes*



Nota: Casa del Tiempo de la UAM, reunidas en marzo de 2016. Ciudad de México.

Figura 4. *Entrevista a Gladys Tzul Tzul*



Nota: Reunidas en marzo 2016, en Casa del Tiempo de la UAM, Ciudad de México.

Figura 5. *Entrevista a Xóchitl Leyva*



Nota: CIESAS-Sureste, reunidas en julio de 2016. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Figura 6. *Entrevista a Breny Mendoza*



Nota: Casa del Tiempo de la UAM, reunidas en marzo de 2016. Ciudad de México.

Figura 7. *Entrevista a Patricia Castañeda*



Nota: En el CEIICH-UNAM, reunidas en abril de 2016. Ciudad de México.

Figura 8. *Entrevista a Petrona de la Cruz*



Nota: En la organización FOMMA, reunidas en julio de 2016. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Figura 9. *Entrevista a Ana Silvia Monzón*



Nota: En el Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, reunidas en abril de 2016.

Figura 10. *Entrevista a Victoria Tubin*



Nota: En la Universidad San Carlos de Guatemala, reunidas en marzo de 2017. Ciudad de Guatemala.

Figura 11. *Entrevista a Clara Arenas*



Nota: En AVANCSO, reunidas en marzo de 2017. Ciudad de Guatemala.

Figura 12. *Entrevista a Yolanda Aguilar*



Nota. En Centro *Q'ani*, reunidas en marzo de 2017. Ciudad de Guatemala.

Figura 13. *Entrevista a Walda Barrios Klee*



Nota. En FLACSO, reunidas en marzo de 2017. Ciudad de Guatemala.

Durante los años de mi investigación, he revisado diferentes colecciones de archivos institucionales, en centros de reconocido prestigio, pero también en archivos personales, guardados por familiares de algunas de las antropólogas e investigadoras. Indagar en los archivos fue increíble porque encontré diarios, cartas, microfilmes, diferentes documentos personales y fotografías de aquellas mujeres pioneras en antropología en mi región, por lo que el material que he recopilado es inconmensurable y servirá para futuras investigaciones.

Figura 14. *Microfilmes del proyecto “Man in nature” de la Universidad de Chicago*



Nota: En dicho proyecto participó June Nash, Calixta Guiteras, Eva Verbinsky, Esther Hermitte, Roberta Montagu, Anne Chapman, entre otras antropólogas. Foto realizada durante mi estancia de investigación en la Universidad de Columbia, en enero de 2022.

Cabe destacar que este trabajo no es un esfuerzo individual, sino fruto de un trabajo colectivo, nutrido de las discusiones y debates que desde 2016 he sostenido con el grupo independiente *Las del Fondo*, conformado por Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary Goldsmith, Lina Rosa Berrio Palomo, Monserrat Salas Valenzuela, Laura R. Valladares y por mí, quienes somos integrantes del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS).

En el 2017, al interior del CEAS formamos la *Comisión de Antropología Feminista y de Género* que ha impulsado una serie de actividades académicas tales como seminarios, conversatorios, paneles en congresos mexicanos e internacionales y presentaciones de nuestro libro. Dicho libro, titulado *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, es un esfuerzo colectivo en el que se plasma una poderosa conversación entre antropólogas de varias instituciones, regiones y generaciones de México (Berrio, Castañeda, Goldsmith, Ruiz-Trejo, Salas y Valladares, 2020). La participación en este grupo nos ha permitido recuperar las trayectorias de vida y teorizaciones de las antropólogas feministas en América Latina, estudiar viejos y nuevos temas antropológicos desde una mirada teórica y metodológica feminista, así como enlazar y construir proyectos comunes con otras antropólogas latinoamericanas. Este proceso ha enriquecido fuertemente mis análisis y reflexiones³.

Además, este libro se ha inspirado en las investigaciones de Martha Patricia Castañeda Salgado y Mary Goldsmith (2012) y Martha Judith Sánchez Gómez (2014), guías en la reconstrucción de las vidas académicas, políticas y personales de las

³ Actualmente hemos conformado la Red Mexicana de Antropólogas Feministas, en coordinación con antropólogas de otros países latinoamericanos, y hemos propuesto el Grupo de Trabajo de Antropologías Feministas, que es coordinado por Martha Patricia Castañeda Salgado, en el marco de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), lo que augura un fortalecimiento de los lazos existentes.

antropólogas. También *Ciencia y feminismo* de Sandra Harding (1996) fue muy importante para mí e influyó mucho para pensar las trayectorias de las antropólogas y de otras científicas sociales feministas en mi región, así como para conocer las críticas feministas a las ópticas androcéntricas de la antropología y de la ciencia en general.

También otros libros me ayudaron como referentes feministas y afrodiaspóricos para comprender los valores y sesgos históricos de la antropología: *African American Pioneers in Anthropology*, de Ira Harrison y Faye Harrison (1999); *The second generation of African American Pioneers in Anthropology* (2018), de Ira E. Harrison, Deborah Johnson-Simon y Erica Lorraine Williams (2018); *Black feminist anthropology: theory, politics, praxis, and poetics* (2001), de Irma McClaurin, y *Feminist ethnography: thinking through methodologies, challenges, and possibilities* (2016), de Dána-Ain Davis y Christa Craven.

LOS FEMINISMOS REBELDES COMO TEORÍA CRÍTICA

Los feminismos rebeldes, como teorías críticas, contienen un potencial para repensar la práctica investigadora. Las voces de teóricas anticoloniales en Abya Yala —la manera no occidental de nombrar América Latina— han venido contestando el poder y la autoridad desde 1492. Sin embargo, es apenas hace cuatro décadas que los postulados hegemónicos de las Ciencias Sociales y de las Humanidades (blancos, burgueses y heteronormativos) entraron en crisis con la aparición de las críticas a los usos y abusos de las ciencias, a partir de distintos movimientos sociales contra el racismo, el colonialismo, el capitalismo y la lesbofobia.

Las teorías críticas feministas en Abya Yala han cuestionado, a través de proyectos teórico-políticos, a las teorías feministas liberales, occidentalizadas y eurocéntricas. Hasta los años setenta, en muchos trabajos de las Ciencias Sociales y Humanidades (antropología, sociología, historia, filosofía y psicología) encon-

tramos recurrentes análisis de la categoría “mujer”, entendiéndola como sinónimo de mujer blanca, formada, de clase media, heterosexual, judeo-cristiana, entre otras formas hegemónicas. En ese sentido, la racionalidad científica no solo restringe las investigaciones por el sexismo, sino también por el racismo y el clasismo epistémico. En Abya Yala, los movimientos, base de la crítica feminista en Ciencias Sociales, comenzaron con la campaña continental. Según explica Yuderkys Espinosa (2014):

[C]on la campaña continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y popular. Siguió el zapatismo en México; las protestas encabezadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador —CONAIE—, las movilizaciones por la paz organizadas por mujeres, el reposicionamiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia; el proceso de reconstrucción comunitaria después de la guerra en Guatemala; las luchas por la tierra en Brasil; la defensa de los territorios y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas en Bolivia, Chile, Ecuador, Colombia, Argentina, Venezuela, Centroamérica; así como la emergencia del movimiento negro desde los ochenta en Brasil. (p. 20 y 21).

Todos estos movimientos han constituido voces y procesos de acción política, críticos no solo del *sexismo epistémico*, sino también del racismo, clasismo y heteronormatividad reproducidos por los postulados dominantes de las Ciencias Sociales y de las Humanidades. Las teorías de los feminismos negros y del “Tercer Mundo” en Estados Unidos, así como los feminismos islámicos (Tohidi, 2008; Mahmood, 2008; Lamrabet, 2014; Adlbi Sibai, 2014) también han irrumpido en la crítica científico social como formas de contestación radical a los padres de las Ciencias Sociales y de las Humanidades modernas.

Cada vez más las críticas feministas han ido aportando a las Ciencias Sociales y a las Humanidades perspectivas históricas y políticas para analizar las relaciones de producción capitalista,

proponiendo marcos alternativos de investigación científico-social. La estrategia alternativa de algunas críticas feministas ha sido romper con la visión totalizadora de clases sociales, heredada del materialismo histórico dominante de las Ciencias Sociales y de las Humanidades, que convirtió la categoría histórica de “clase social” en una categoría estática.

Las *críticas feministas rebeldes* han roto con el androcentrismo y el etnocentrismo dominante por lo que sus análisis desde otros lugares ponen en evidencia las características de clase, sin dejar de lado experiencias históricas decisivas. Así, las teorías críticas y las epistemologías feministas en rebeldía reflexionan interseccionalmente sobre la “realidad” social considerando la reproducción del poder en la sociedad no solo a través del control del trabajo y de sus recursos y productos, sino también a través del sistema sexo-género, de la subjetividad, la autoridad y también de la producción de conocimiento.

A partir de los setenta del siglo XX se hizo más visible la crítica feminista que identificaba formas de colonialidad racistas, clasistas y sexistas en las Ciencias Sociales y en las Humanidades a través de las teorías de feministas negras como bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hills Collins, Angela Davis, June Jordan, Maya Angelou, entre otras; chicanas como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga, Aurora Levins Morales y Norma Alarcón; latinoamericanas como Domitila Barrios de Chungara, Benita Galeano, Rosario Castellanos, Julieta Paredes, Adriana Guzmán, Lorena Cabnal, Rita Laura Segato, Pamela Calla, Silvia Rivera Cusicanqui, Aída Hernández, Sylvia Marcos, Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa, Breny Mendoza, Claudia de Lima Acosta, Martha Patricia Castañeda Salgado, Mary Goldsmith, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Emma Chirix, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Dorotea Gómez, entre otras.

Estas teorías replantearon la manera de entender el sujeto del feminismo, que había venido siendo entendido de manera universalista —y, por tanto, nor/estadounidense/eurocéntrica—, por

lo que se puso en cuestión el hecho de que las teorías feministas liberales nombraran la opresión de las mujeres como si ésta fuera análoga para todas. También se cuestionó el universalismo androcéntrico que produjo, al mismo tiempo, un universalismo de género. En muchos trabajos, el término “mujer” ignoró la opresión y la agencia de mujeres negras e indígenas, de las mujeres pobres y campesinas, entre otras experiencias invisibilizadas, como la de las lesbianas, personas no binarias, queer/cuir y disidencias varias.

La problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas en Europa y Euro-norteamérica se utilizó como problematización e interpretación convencional para muchos de los desplazamientos político-epistémicos. Por tanto, como veremos a lo largo de este libro, el análisis del poder, la dominación y la violencia en trabajos de investigadoras desde Chiapas y Centroamérica han tomado especial sentido como rupturas significativas en las reflexiones sobre los sujetos que investigan y las teorías sociales feministas han generado nuevas prácticas científicas significativas. Las aproximaciones teóricas críticas feministas y decoloniales desde Chiapas y Centroamérica han intentado replantear la manera de entender las clases sociales, la “raza”, el “género” y la “sexualidad”, como entidades inseparables de análisis, desvaneciendo algunos de los postulados más hegemónicos de las Ciencias Sociales y Humanidades.

EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS COMO PUNTO DE PARTIDA

Las epistemologías feministas son teorías reflexivas sobre cómo, quién y para qué se produce el conocimiento. En ese sentido, han surgido algunos cuestionamientos con relación a si los movimientos feministas pueden incrementar la “objetividad” de la investigación antropológica, lo que ha generado debates sobre las relaciones entre antropología y política.

El trabajo de epistemólogas como Sandra Harding (1996) y Donna Haraway (1995) representa un amplio análisis y crítica a las maneras tradicionales de entender la “objetividad científica”. *Ciencia y feminismo* (Harding, 1996) aportó una reflexión analítica sobre los distintos proyectos feministas como estrategia para eliminar el androcentrismo de las Ciencias Sociales. Tal como explica esta autora:

Las epistemologías feministas plantean una relación entre ser y saber, entre epistemología y metafísica alternativa a las epistemologías dominantes elaboradas para justificar las formas de búsqueda de conocimiento del saber de la ciencia y las formas de estar en el mundo. (p. 23).

Asimismo, *Cyborgs, ciencia y mujeres* (Haraway, 1995) contribuyó con replanteamientos de las formas democratizadoras en la producción de conocimiento científico social. El cuestionamiento con relación a si los movimientos feministas pueden incrementar la “objetividad” de la investigación ha sido motivo de debates sobre las relaciones entre ciencia y política.

En ese sentido, Harding (1996) divide las posturas feministas en tres: *empirismo feminista*, *punto de vista* y *postmodernismo*. La idea clave del *empirismo feminista* es que la adhesión rigurosa a los estándares científicos y la eliminación de los sesgos de género en ciencia conducirán a una ciencia más objetiva y no sexista (independientemente de si la llevan a cabo hombres o mujeres). El *punto de vista feminista*, por su parte, se refiere a perspectivas que se construyen por y desde las experiencias de mujeres, como punto de partida para descubrir el sesgo masculino y sus puntos ciegos en ciencia y plantear preguntas de investigación diferentes. El *postmodernismo feminista*, partiendo de la crítica a universales, tales como “experiencia de mujeres” o la posibilidad de un conocimiento neutro y libre de valores, parte de la solidaridad o articulación de identidades fragmentadas y

conflictivas como base privilegiada de conocimiento epistémico, y critica los cimientos de la ciencia positivista. Desde la crítica al empirismo trascendente que se pretende modesto “desde ninguna parte” y al relativismo del “todo vale”, las epistemologías feministas plantean nuevas nociones de objetividad.

Para Haraway (1995) «las feministas tienen que insistir en una mejor descripción del mundo; no basta con mostrar la contingencia histórica radical y los modos de construcción para todo» (p. 321). Su propuesta, en la línea de la “ciencia sucésora” de Harding (1996), insiste en mejores versiones del mundo (más objetivas): situadas, parcialmente compartidas y comprometidas, en relación crítica y reflexiva con las desiguales posiciones de dominación y privilegio. Según Haraway (1995), la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados y responsables.

Más allá de la clasificación de las epistemologías feministas de Harding (1996), que por otro lado ha sido objeto de debate, en este libro me interesa rescatar la propuesta de reconceptualización de la objetividad y de ruptura sujeto-objeto de investigación, así como su invitación a investigar a partir de un ejercicio reflexivo sobre “desde dónde se parte”, la parcialidad, y cuál es nuestro vínculo con lo que investigamos. Las epistemologías feministas nos motivan a la continua reflexión sobre cómo va transformándose esta relación, por lo que este planteamiento estará presente en los distintos capítulos del libro. Mari Luz Esteban aboga, en este sentido, por un «compromiso corporal»⁴ que no deje inmune corporal y emocionalmente a quien investiga, por lo que también me interesan ese tipo de vínculos.

⁴ Esteban se refirió a este término teórico conceptual en el Congreso Internacional Afecto, Corporeidad y Política (Universitat Autònoma de Barcelona, 12-14 de febrero de 2015).

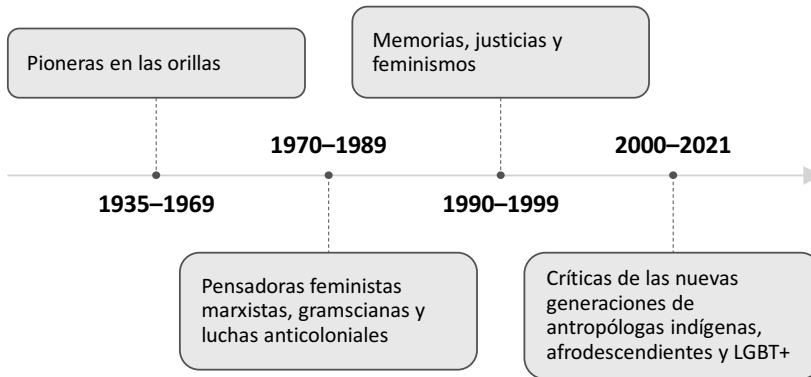
ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS REBELDES

La propuesta de este libro surgió de la necesidad de hacer circular la palabra escrita de mis investigaciones para que pueda servir a las luchas de las antropologías feministas desarrolladas en el sur, que es el lugar que concibo como parte de mi propia enunciación y desde donde he cuestionado las herencias de dominación (neo) colonial, desde donde sigo aprendiendo, sobre todo, desde donde he imaginado otros espacios universitarios y académicos posibles y otras formas de producir conocimiento.

Este libro constituye un esfuerzo por recuperar distintas tradiciones de antropologías feministas rebeldes que no han estado suficientemente representadas en la literatura académica, dominada fuertemente por la producción teórica de los Estados Unidos y de Europa. Así reuní una serie de trabajos sobre los heterogéneos y múltiples aportes de las mujeres y feministas en la antropología en Chiapas y Centroamérica, desde principios del siglo XX hasta la actualidad.

Las contribuciones de las mujeres y de las feministas en antropología en esta región podrían comprender cuatro periodos: 1) desde los primeros aportes de las mujeres pioneras en antropología (1935-1964); 2) la participación de las feministas marxistas, gramscianas y pensadoras anticoloniales en contextos de represión en Centroamérica (1964-1989); 3) el registro, documentación y análisis de los procesos de memoria, justicia y feminismos (1990-1999); 4) las investigaciones de antropólogas feministas, indígenas, afrodescendientes y LGTB+ de las nuevas generaciones con diferentes desafíos (2000-2021), como puede apreciarse en la Figura 15.

Figura 15. *Cuatro periodos de aportes de antropólogas, pensadoras y activistas en Chiapas y Centroamérica.*



Este libro propone algunos de los trabajos que he realizado desde una perspectiva de género feminista crítica, lo que significa un cuestionamiento a los enfoques feministas etnocéntricos que no han considerado la intersección entre género, raza, etnicidad, clase, sexualidad, entre otras identidades culturales, ni el estrecho vínculo entre sexismo, racismo, clasismo y extractivismo. Además, se interesa por romper con la antropología aplicada colonialista, ya que no pretende continuar en la línea de estudiar a los pueblos indígenas, sus lenguas, sus formas de gobierno, sino revisar la manera en que las investigadoras han hecho estudios antropológicos. Se trata de una «antropología de la antropología», particularmente de una «antropología de las mujeres en antropología».

Mi trabajo académico y político con organizaciones de mujeres indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales en Chiapas, Centroamérica y otras partes de América Latina me ha permitido hacer replanteamientos a mis orientaciones teóricas, así como a mis prácticas políticas, cuestionando el

sujeto universalista y monolítico del feminismo. Esto ha sido un largo proceso que requiere aún una amplia y constante revisión, pero, sin duda, los diálogos con ellas han sido alicientes para continuar con la búsqueda de la descolonización y la despatriarcalización del conocimiento.

Han sido sus teorizaciones descolonizadoras las que me han permitido pensar en la necesidad de buscar otros referentes conceptuales, metodológicos, éticos y políticos para la realización del trabajo antropológico, así como la urgencia de crear articulaciones políticas a partir del reconocimiento de la diversidad cultural, pero también de la desigualdad económica, que marca la vida de las mujeres y de nuestras sociedades.

El primer capítulo de este libro es el de *Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica* que fue uno de mis primeros trabajos en la academia sobre las contribuciones de las mujeres y de las feministas en antropología en la región desde una perspectiva de género y feminista crítica del etnocentrismo feminista y del colonialismo y el racismo discursivo. Varias de las pensadoras a las que hago referencia en dicho capítulo han estado vinculadas a las propuestas teóricas del pensamiento marxista, anticolonial y antirracista, y recuperan la preocupación por analizar el racismo, la explotación colonial, así como la violencia sexual.

Dicho capítulo está dividido en tres partes. En la primera se abordan los aportes de dos «pioneras en etnografía», título de la sección, particularmente de Gertrude DUBY y de Calixta Guiteras Holmes, iniciadoras y fundadoras de la antropología y la fotografía documental en Chiapas, cuyos trabajos fueron paradigmáticos, no solo por su calidad etnográfica, sino por el hecho de ser mujeres investigadoras, por su papel desmitificador de las culturas tradicionales y por su temprano interés en analizar la explotación maderera en la Selva Lacandona, así como por denunciar situaciones de violencia hacia mujeres tzotziles en algunas comunidades de los Altos de Chiapas.

“Teorías interseccionales sobre la explotación de las mujeres en Chiapas y Centroamérica” es el título de la segunda parte de este capítulo, en el que recupero algunas memorias de Alaíde Foppa, Rosario Castellanos, Mercedes Olivera y Marta Casaús, investigadoras y escritoras chiapanecas y centroamericanas, vinculadas a los movimientos revolucionarios y feministas, quienes vivieron coyunturas políticas críticas y sufrieron represión, incluso desaparición, y quienes se interesaron por denunciar la situación de los movimientos indígenas, de desplazados internos y de las mujeres. Este segundo apartado argumenta que los acercamientos de las investigadoras centroamericanas de los años ochenta, constituyeron puntos de enunciación alternativos a la historia de las teorizaciones y análisis de género y feministas de otras latitudes, ya que no solo se centraron en intentar transformar la desigualdad de género, sino que se sumaron a exigir los derechos más elementales: el derecho a la vida, a la verdad y a la justicia.

En la tercera parte de este capítulo recupero algunas experiencias de investigadoras y creadoras indígenas como Aura Cumes, Petrona de la Cruz, la organización Fortaleza de la Mujer Maya (FOMMA), Emma Chirix, el *Grupo de Mujeres de Kagla*, Gladys Tzul Tzul, Georgina Méndez Torres, entre otras pensadoras. Este apartado sostiene que las investigadoras indígenas han tenido que enfrentarse al *racismo epistémico* que las ubica en espacios inaudibles y, al mismo tiempo, han creado formas alternativas de producción de conocimiento, a través del teatro, la poesía, las novelas, el ensayo, las ficciones autobiográficas, las artes, la música, pero también la investigación académica. La antropología dominante no ha contemplado suficientemente estas formas de producción de conocimiento como movilizadores teóricos de prácticas feministas, ya que continúan siendo considerados como géneros menores.

Otro de los argumentos de este apartado se refiere a las apuestas descolonizadoras de investigadoras y pensadoras indígenas, quienes cuestionan el estadocentrismo que permea a las

Ciencias Sociales y a las Humanidades e invitan a romper con el antropocentrismo imperante en las disciplinas y en todos los espacios sociales.

El segundo capítulo se titula “Dos pioneras en antropología feminista en Chiapas y Centroamérica” y aborda los inicios de la antropología feminista en Chiapas y Guatemala. Recupera con mayor precisión los aportes de June Nash y de Mercedes Olivera, dos antropólogas cuyas obras han sido clave para la disciplina en esta región. Asimismo, reflexiono sobre la noción de «antropología en las orillas» (Novelo y Sariego, 2014; Fábregas, 2014) que hace referencia a la antropología producida en Chiapas y Guatemala, un territorio que durante mucho tiempo permaneció desconocido como lugar epistémico y en donde mujeres pioneras contribuyeron enormemente a la incorporación de la perspectiva de género feminista dentro de la disciplina, sin que sus trabajos hayan sido suficientemente reconocidos.

Por eso, argumento que la «antropología feminista» no solo ha tenido una condición «en las orillas» en un sentido político y geográfico y de distribución de los recursos, sino que ha sido «orillada» en la historia de la antropología, ya que la práctica antropológica y los trabajos producidos por algunas mujeres en y desde Chiapas y Centroamérica no han sido tomados en cuenta con la agudeza necesaria, por lo que han sido orillados a una ubicación epistémica periférica en el campo científico. Trabajos como los de June Nash y Mercedes Olivera contribuyeron a descentralizar y cuestionar algunos de los paradigmas clásicos de la antropología, en buena medida producidos por varones desde la centralidad de la sociedad mexicana y estadounidense.

A partir de entrevistas semi-estructuradas, conversaciones, encuentros informales, visitas e intercambios epistolares con June Nash en Estados Unidos y con Mercedes Olivera en México, recupero algunas de sus vivencias, cuyos trabajos han sido referentes de las mujeres que se desarrollaron en el campo científico mexicano entre 1930 y 1964. En dicho trabajo retomo algunas vivencias

de infancia de June Nash, su experiencia como alumna de Sol Tax, integrante del proyecto *Man in nature* de la Universidad de Chicago, que operó en la década de los cincuenta del siglo XX en las comunidades tzeltales y tzotziles de Chiapas, así como su matrimonio con Manning Nash, otro antropólogo del proyecto Chicago. Rescato algunas vivencias de su amistad y conexión con Helen Safa, Calixta Guiteras, Gertrude Duby, entre otras antropólogas de la época. Además, abordo sus aportes a los estudios de violencia contra las mujeres y sus análisis sobre las teorías sobre la división sexual del trabajo y la explotación de las mujeres en las unidades domésticas.

En ese mismo capítulo reconstruyo algunos momentos especiales de la niñez y adolescencia de Mercedes Olivera, quien pasó de ser militante católica y de familia numerosa a ser integrante del Partido Comunista y participar activamente en movimientos estudiantiles, como el del 68, formando parte de un grupo de jóvenes críticos de la Escuela Nacional de Antropología (ENAH), quienes se nombraron *Los Magníficos* y quienes generaron nuevos paradigmas para la antropología mexicana. También abordo su llegada a Chiapas, sus enfrentamientos con el nacionalismo indigenista, su apuesta por la antropología crítica y aplicada en México, sus trabajos en las fincas cafetaleras de la zona norte de Chiapas, sus vínculos con la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), así como sus conexiones con los movimientos revolucionarios centroamericanos y con las mujeres del movimiento zapatista en Chiapas.

En el tercer capítulo “Rebeldes y Revolucionarias: aportes a la antropología feminista”, me centro en el desarrollo de este campo epistémico en Chiapas y Centroamérica, entre los setenta y noventa del siglo XX, periodo marcado por la convulsión política, la represión, las políticas de contrainsurgencia en la región, lo que afectó fuertemente a estudiantes y profesoras de la época, algunas organizadas en los movimientos revolucionarios centroamericanos. Me enfoco con mayor detalle en los aportes de Alaíde Foppa, Stella Quan, Walda Barrios y Marta Casaús y analizo

no solamente su quehacer antropológico y sociocientífico sobre las críticas feministas marxistas y socialistas a las nociones tradicionales de clase, las influencias del pensamiento de Gramsci, los cuestionamientos anticoloniales de la época que marcaron su manera de pensar, sino también sus experiencias políticas en los movimientos sociales y revolucionarios, así como algunas de sus vivencias personales.

La figura de Alaíde Foppa, frecuentemente conocida por haber sido una de las iniciadoras de los estudios feministas en México, es considerada en este capítulo como autora de reflexiones feministas marxistas. Así, me centro en las influencias feministas socialistas que influyeron a Foppa, cuestión que había tenido menos atención en los análisis de su obra.

Por otro lado, el trabajo de Stella Quan, antropóloga guatemalteca, es retomado en este tercer capítulo no solo como una manera de honrar la memoria de esta exiliada guatemalteca y antropóloga feminista, sino de recuperar eventos importantes en la historia de la antropología de género y del feminismo en México y en Centroamérica. Tal es el momento de la creación de la Asociación Internacional de Mujeres contra la Represión en Guatemala (AIMUR), ejemplo de los primeros grupos de antropólogas organizadas a finales de la década de los setenta, que ilustra cómo las antropólogas han utilizado las herramientas de documentación y registro de la disciplina para protestar, organizarse y manifestarse en contra de la represión.

Además, el tercer capítulo incorpora algunas reflexiones de Walda Barrios Klee, antropóloga feminista socialista guatemalteca, realizadas en los ochenta, cuando estuvo exiliada por segunda vez en Chiapas, en la China socialista y en la República Democrática Alemana. Desde ahí escribió varios artículos periodísticos que logré rescatar de una vieja maleta que encontré en casa de mis padres, un archivo muy rico de revistas y periódicos de esa época. Sus artículos reflejan sus intereses por la situación de las mujeres en las sociedades socialistas, así como su resistencia en

una de las épocas más complejas de Guatemala, durante el conflicto interno armado y el genocidio de los pueblos mayas.

Este capítulo concluye honrando la vida y obra de Marta Casaús, historiadora y politóloga guatemalteca, quien fue mi profesora y directora de tesis, y quien con sus trabajos sobre racismo y análisis de las élites y de las oligarquías en Guatemala, influenciados por la antropología, hizo aportes importantes que sirvieron a peritajes en los juicios por genocidio contra Efraín Ríos Montt, así como en el juicio del caso Sepur Zarco, por violencia sexual y esclavitud doméstica, para enjuiciar a los perpetradores de masacres y crímenes de odio contra mujeres *ixiles* y *q'eqchi'*.

El capítulo cuatro de este libro, titulado “Etnografías feministas: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas”, intenta dar a conocer cuáles son las particularidades y críticas de los trabajos de algunas de las antropólogas de las nuevas generaciones con relación a la etnografía contemporánea. De esta manera, recupero algunas etnografías feministas relacionadas con la defensa de la vida y de la tierra. Me interesa resaltar cómo las antropologías feministas están haciendo un esfuerzo por documentar y registrar el *terricidio*, que es un concepto que proviene del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y se refiere al ataque contundente de una crisis civilizatoria que perfora y coloniza los procesos de la tierra, «el mundo tangible y el mundo perceptible, el mundo bajo nuestros pies y también el de arriba, y el que está alrededor nuestro» (Millán Moira, 2019, p. 1). Recupero algunas etnografías del «cuerpo-territorio» interesadas en analizar las luchas de las mujeres vinculadas con los espacios territoriales en donde desarrollan sus vidas. Por otro lado, también abordo cómo las nuevas antropólogas feministas han documentado los estragos del extractivismo minero y de los megaproyectos y cómo se han valido de la autoetnografía feminista para documentar las dificultades por las que atraviesan sus comunidades.

La segunda parte de este capítulo se centra en explicar el *pensamiento transfeminista* y su incursión en la antropología feminista, no para restar, sino para sumar y complementar a las luchas de las mujeres diversas y de los sujetos de la disidencia sexual como una forma de imaginar otras antropologías, mundos y formas tentaculares posibles. En este sentido, explico que si para la antropología feminista las mujeres han sido el sujeto privilegiado de las investigaciones (Harding, 1991; Castañeda, 2012), para la *etnografía transfeminista* las personas que no caben dentro de las formas heteronormativas y binaristas (personas trans, géneros no-fluidos, identidades no heteronormativas, disidencias sexuales indígenas y afrodescendientes, *antzwinik*, *winikantz*, *anzilón*, *muxhe*, *biza'ah*, *binizaa'*, tullidas, lesbotransfeministas, multitudes queer, cuir, entre muchas otras) serían los sujetos con quienes lxs investigadorxs tendrían que generar diálogos.

También me enfoco en analizar cuáles son los aportes de la antropología desde la perspectiva de las vidas lesbianas, no-heteronormativas y no-binarias. Al mismo tiempo, detallo algunas de las discusiones de los estudios feministas contemporáneos que refutan la idea tradicional y ortodoxa de seguir asociando el “sexo” a nociones puramente biologicistas y el “género” a construcciones socioculturales.

Estos argumentos son importantes para deconstruir las ideas universalizantes y homogeneizantes que los feminismos occidentales han construido sobre la experiencia de “ser mujer” como si se tratara de una situación única. Aporto argumentos de las antropologías feministas descolonizadoras para deconstruir las narrativas del “género” que han continuado con las huellas coloniales. Por último, el capítulo cierra con una serie de ejemplos de etnografías feministas no-heteronormativas que están creando rupturas epistemológicas, metodológicas, teóricas, éticas y políticas como una forma de imaginar otras antropologías, mundos y formas tentaculares posibles.

Por todo esto, este libro plantea la idea de que el feminismo en antropología en Chiapas y Centroamérica surgió de las luchas sociales y del haber articulado la práctica política con la producción académica, por lo que los feminismos no solo han tenido un desarrollo particular, propio y crítico en antropología, sino que han sido transformadores de las relaciones de género, clase, raza, etnicidad, edad, entre otros muchos aspectos de la disciplina y de la vida en general.

Las *antropologías feministas en rebeldía* en esta región se han enfrentado a contextos androcéntricos hostiles, a los regímenes militares, golpes de Estado y genocidios, a la desigualdad económica y al racismo histórico-estructural, así como al régimen heteronormativo y por eso han tenido otros devenires, distintos a los de contextos como el de Estados Unidos y Europa, tal como veremos a continuación.

CAPÍTULO I

APROXIMACIONES A LOS ESTUDIOS CRÍTICOS FEMINISTAS DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN MÉXICO Y CENTROAMÉRICA⁵

⁵ Extraído de Ruiz-Trejo, Marisa (2016a). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, (15), pp. 11-34.

INTRODUCCIÓN⁶

*De las primeras sospechosas en la historia
heredamos la pregunta
¿dónde están las mujeres?
e intuimos como ellas
que este orden patriarcal no anda bien,
que la historia no está completa,
que la han escrito otros
porque las otras no aparecen en los relatos (...).
Entre preguntas y sospechas
empezamos a ser sospechosas
porque el derrumbe de cualquier poder
inicia con la duda,
con la mínima sospecha
que se instala en las mentes de las oprimidas.
Y eso, al poder le aterra.*

ANA SILVIA MONZÓN

Las discusiones sobre “observar” y “ser observado/a” han coexistido en la investigación científico-social en México y Centroamérica desde principios del siglo XX. Sin embargo, las Ciencias Sociales y las Humanidades no pusieron tanta atención a estos debates hasta la irrupción de las críticas feministas que, a partir de los años setenta particularmente, preguntaron más insistentemente —tal como en el poema de la investigadora feminista guatemalteca Ana Silvia Monzón— ¿dónde están las mujeres?

⁶ Esta investigación se realizó gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales Universidad Nacional Autónoma de México (2016-2017), con adscripción en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG).

Las críticas feministas de las Ciencias Sociales hicieron serios replanteamientos a las formas de hacer trabajo de campo, de vincularse con las personas, así como de producir una reflexividad teórica no tanto individual, sino de construcción colectiva. Más aún, el giro de las reflexiones feministas decoloniales ha generado críticas a la “razón moderno-colonial”, rechazando la idea de ser posicionadas como el “objeto” de la mirada científica androcéntrica y etnocéntrica. Incluso estas críticas han puesto en cuestión los casos en los que las mujeres son “sujetos de investigación” ya que, en ocasiones, se subalterniza a otras mujeres, por su clase o etnicidad, dentro de los trabajos investigativos, o no se contempla la importancia de “entidades no-humanas” como los objetos, los animales, el agua, el aire o las montañas, que son elementos fundamentales en los análisis de las situaciones.

De esta manera, desde un colonialismo académico, la investigación, cuyos “sujetos” y cuerpos están marcados por género, clase y raza, produce una organización dualista de zonas consideradas “de lo humano” (mujeres europeas, blancas, mestizas, formadas y con poder económico) y “zonas de lo no-humano” (mujeres indígenas, negras, pobres, lesbianas, así como plantas y animales). Estos dualismos son algunos de los desafíos contemporáneos que los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica⁷ tienen frente a las epistemologías feministas descolonizadoras.

Los *estudios críticos feministas* han ejercido una influencia significativa en la reconfiguración de las Ciencias Sociales, reemplazando las aproximaciones lineales sobre los contextos políticos y sociales, por análisis más complejos que den cuenta de la contradicción y de la ambigüedad; incorporando nuevas temáticas que aborden la historia de las luchas emancipatorias, antirracistas y

⁷ Ruiz-Trejo, Marisa (2016b). *Estudios críticos feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica*. Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), New York, 27- 30 de mayo, (paper).

anticoloniales o luchas que contesten cualquier forma de opresión, así como contemplando las formaciones no-estadocéntricas que dan lugar a otras maneras de entender la historia y otras temporalidades. Por eso, en este capítulo, a partir de las epistemologías feministas (Maffía, 2007; Blásquez, 2010; Mendoza, 2014), analizo algunas de estas reconfiguraciones que no son ajenas a los contextos sociales en los que se conforman las comunidades epistémicas que las proponen (Castañeda, 2006b).

México se extiende hasta la frontera sur, hasta ese límite marginal en el que se ha pensado escasamente (de hecho, cuando se hace referencia a la frontera se piensa en Estados Unidos y no en Centroamérica y existen muchas partes de México que comparten mucha historia con dicha región). México, particularmente Chiapas y Centroamérica, han sido espacios de producción de conocimiento históricamente marginados en el sistema global. Los habitantes de las sociedades centroamericanas pluriétnicas y multiculturales, atravesadas por el racismo, han vivido conflictos armados, militarización y paramilitarización, entre otras situaciones de múltiples violencias, desde principios del siglo XX.⁸ Estos hechos han condicionado la manera como se han incorporado las mujeres a las universidades y a los centros de investigación y las temáticas que han seleccionado. Por eso, en este trabajo, me centro especialmente en recuperar los aportes que han hecho algunas investigadoras y otras pensadoras a los debates sobre racismo, explotación colonial, así como violencia sexual, ya que la selección que han hecho de estos temas está vinculada a los contextos sociales, a las condiciones histórico-estructurales, así como a sus experiencias políticas y personales.

Este capítulo es una mirada “parcial” de varios momentos históricos, narrados a modo de “flashes” no lineales, que en ocasiones se superponen, del trabajo de investigadoras, pensadoras

⁸ La represión del Estado y los procesos revolucionarios de los años ochenta en América Central causaron estragos, viéndose afectadas en El Salvador 70 mil personas, en Nicaragua 58 mil y en Guatemala 150 mil (Casaús, 2004, p. 69).

y activistas centroamericanas. Me interesa subrayar la importancia de la contextualización y de las condiciones materiales en la historia de las autoras. No se trata de una totalidad de la teorización feminista producida en el borde mexicano y en Centroamérica, pero sí de una selección «no-neutra» y «situada» (Haraway, 2004). La ausencia de referencias a autoras feministas de la región es notoria en las teorías que se tejen en las Ciencias Sociales. Asimismo, no existe teorización que profundice en la historia de la experiencia colonial y postcolonial de la teoría feminista centroamericana, por lo que también intento hacer una reflexión epistemológica y política sobre la producción de conocimiento y de prácticas feministas (Mendoza, 2014).

Las herramientas de investigación que he usado en este trabajo se han basado en la búsqueda documental y bibliográfica, así como en dieciocho entrevistas semiestructuradas. Dichas entrevistas fueron realizadas a científicas sociales feministas, en una gran mayoría antropólogas, entre los años 2012 y 2016: Marta Casaús, Mercedes Olivera, Aída Hernández, Breny Mendoza, Morna Macleod, Lucía Rayas, Yuderkys Espinosa, Lucía Cuevas, Petrona de la Cruz, Victoria Sandford, Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes, Patricia Castañeda, Ana Silvia Monzón, Carolina Rivera Farfán, Xóchitl Leyva, Pamela Calla, entre otras. En dichas entrevistas he discutido con ellas sus intereses, recuerdos, memorias corporales, sueños, emociones, afectos y sentires, atravesados en distintas etapas de sus investigaciones. También hemos discutido hasta qué punto el hecho de “ser mujeres” o “ser feministas” ha influido en sus trabajos investigativos y en qué medida sus subjetividades y contextos sociales han marcado los mismos.

Algunas otras entrevistas fueron videograbadas y difundidas a través del canal de YouTube del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con la intención de hacer circular y democratizar radicalmente la producción de las prácticas científico-sociales feministas. Una clave para esta reestructuración

inclusiva y democratizadora del conocimiento ha sido la ampliación del acceso, la producción y la distribución del conocimiento científico a un mayor número de personas y colectivos sociales. 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. Se trata de otros canales de devolución/revolución, con distintos fines y momentos.

Así también me he basado en las reflexiones colectivas del Seminario de investigación “Estudios Críticos Feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica”, que coordiné en el CIEG-UNAM.⁹ En este seminario han participado varias antropólogas, historiadoras, sociólogas y politólogas feministas como invitadas especiales para discutir algunas de las preguntas que he planteado en esta investigación y en donde, además, hemos hecho lecturas de algunas de las autoras a las que hago referencia en este trabajo. Las participantes han sido: Ana Lau Jaiven, Patricia Castañeda, Xóchitl Leyva, Silvia Soriano, Mary Goldsmith, Marta Casaús, María Teresa Fernández Aceves, Victoria Sanford, Morna Macleod, Patricia Arroyo, entre otras.

Por su parte, las asistentes a este seminario, muchas de ellas feministas, son quienes han abonado las discusiones y los debates de la teoría feminista del sureste mexicano y de la región centroamericana. Dichos debates no pueden estar disociados de la relación que existe entre teoría y política. Son los movimientos feministas y las resistencias de los pueblos en pie de lucha quienes han generado un mayor número de críticas a la manera en que se entienden las Ciencias Sociales y las prácticas feministas. Por eso, la historia de las mujeres y del feminismo en las Ciencias Sociales en México y Centroamérica no puede estar disociada de la historia de los movimientos de feministas.

⁹ Todas las sesiones de dicho seminario se pueden ver aquí: <https://www.youtube.com/channel/UCFDWN0oP1hPe1JUlg2okrhA>

En este capítulo desarrollaré tres apartados. En la primera parte, abordaré la lucha de las mujeres en México y Centroamérica por acceder al campo científico social y las dificultades que enfrentaron las primeras etnógrafas en sus vidas profesionales y personales. En segundo lugar, ampliaré las discusiones sobre los temas de investigación, los conceptos y los intereses de algunas investigadoras, influidas por corrientes neomarxistas y feministas, en los años ochenta. Finalmente, trataré las resistencias y formas de enunciación alternativas que las teóricas feministas indígenas están planteando actualmente ante la explotación colonial y el racismo.

PIONERAS EN LA ETNOGRAFÍA DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

La situación de violencias múltiples en Centroamérica, desde principios del siglo XX, produjo grandes obstáculos para que las mujeres se incorporaran a las universidades y a los centros de investigación (Monzón, 2009). En México, entre 1940 y 1964, surgió una etapa importante para el desarrollo de la teoría feminista, ya que por primera vez las mujeres se incorporaron a distintos campos de la investigación científico-social como antropólogas, etnógrafas, fotógrafas y escritoras (Goldsmith y Sánchez, 2014; Castañeda, 2006; 2012). Las pioneras que abrieron brecha en las disciplinas realizaron investigaciones diversas y se incorporaron como formadoras de las nuevas generaciones de antropólogos y científicos sociales.

De esa época, Gertrude Duby (1901-1993), Johana Faulhaber (1911-2000), Calixta Guiteras Holmes (1905-1988), Anne Chapman (1922), Eva Verbitsky Hunt (1934-1980), Esther Hermitte (1921-1990) y June Nash (1927), a quienes se puede apreciar en la Figura 16, merecen una mención especial por sus trabajos etnográficos realizados en el sureste mexicano, Guatemala y Honduras y por lo que significaba integrarse como mujeres al espacio académico dominado por los varones; por los obstáculos

vividos para llegar a convertirse en científicas sociales, así como por las dificultades que vivieron para ganar la aceptación de sus colegas en distintos campos disciplinarios de las Ciencias Sociales y en las universidades a las que se incorporaron, ya que en esa época no había mujeres como integrantes académicas de los departamentos.

Figura 16. *Mujeres pioneras en la etnografía de Chiapas, Guatemala y Honduras*



Nota: Por orden de aparición, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo: Anne Chapman, Eva Verbitsky Hunt, Esther Hermitte, Gertrude DUBY, Calixta Guiteras Holmes y June Nash.

En el sureste mexicano, los trabajos de fotógrafas y etnógrafas como DUBY (1974, primera edición en 1946), Guiteras (1965), Verbitsky Hunt (1961), Hermitte (2007, investigación elaborada en 1960), y Nash (1993, libro publicado por primera vez en 1970) representan una ruptura y una riqueza en el quehacer antropológico y de las Ciencias Sociales en general. Cabe destacar que, por aquella época, bajo las presiones de la política indigenista del Estado nacional mexicano en Chiapas y de los intereses de las universidades norteamericanas, como Chicago y Harvard, con largos periodos de estancia en la región, algunos/as antropólogos/as reprodujeron formas etnocéntricas en sus trabajos, lo que requiere de un trabajo de análisis más amplio (Fábregas, 2015).

Con sus investigaciones se dio un giro novedoso que transformó la manera en que los científicos sociales se desarrollaban en los campos disciplinarios. Las mujeres, antes posicionadas como “objetos de estudio”, pasaron a ser “sujetos de la investigación” (Maffia, 2007, p. 3). Sin embargo, persistieron en la construcción de la alteridad, construyendo una separación estricta entre “sujeto” y “objeto” y pocas se interesaron por la situación específica de las mujeres. No obstante, estas etnógrafas fueron actoras muy importantes en los contextos en los que desarrollaron sus trabajos y, en contraste con sus antecesoras, que provenían de las élites, muchas de ellas pertenecían a las clases medias urbanas. Sus familias le asignaron un papel importante a la educación, una cuestión excepcional para las mujeres de la época. Además, sus redes de parentesco a menudo les permitieron dar pasos en su vida profesional; sin embargo, les tocaba esforzarse el doble que los hombres en puestos similares (Goldsmith y Sánchez, 2014).

En los años cuarenta, etnógrafas europeas como DUBY y Faulhaber llegaron a México como combatientes del fascismo, del franquismo y del nazismo en Europa. DUBY (1999), que tuvo un papel importante en la antropología mexicana, participó de manera tangencial:

Yo no puedo llamarme una antropóloga profesional, no tengo un título que así lo acredite. Nunca he ejercido en un puesto ni lo haré. Mi experiencia con la antropología ha sido a través de mi convivencia durante cuarenta años con el mundo indígena; la que me ha permitido saber de sus problemas, condiciones, vivencias y esperanzas y el ver de cerca los muchos cambios por los que han pasado y en un lapso cortísimo de tiempo, mi conocimiento es pues emanado de esta praxis. (p. 13).

Gertrude (1999) hizo un registro y documentación acerca de las dinámicas socioambientales en la selva lacandona y criticó el desarrollo devastador de los territorios. Escribió sobre las complejas transformaciones del espacio y la organización social por causa de factores religiosos, la explotación maderera, del suelo y de la extracción de recursos naturales (caoba, maderas preciosas, minerales):

La explotación de la caoba que había empezado a principios de este siglo había introducido fatales enfermedades como el sarampión y el catarro, que devastaron a la población y fueron la causa de la muerte de ocho de los líderes, incluyendo al gran jefe Cerón, venerado en sitios como Bonampak y las antiguas ruinas mayas. La muerte de Cerón fue determinante, ya que mucho del conocimiento religioso fue perdido y coincidió ésta con la llegada de un sacerdote católico quien les dijo que la causa de las muertes era la idolatría, factor que se agrega y acentúa el total decaimiento de la tradición. [...] los cortadores de la caoba y los chicleros fueron la primera herida de la selva. (p. 14).

Gertrude (1999), como una etnógrafa escasamente reconocida, observó las dinámicas socioambientales en la selva lacandona:

El cambio más impactante para los miembros del grupo del norte se dejó sentir en la década de los setenta cuando miles de campesinos indígenas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, etc. llegaron a la región, buscando un pedazo de tierra cultivable, huían de comunidades sobrepobladas o de las grandes fincas. No conociendo ellos el bosque tropical húmedo, lo destrozaron por las grandes extensiones que quemaron y tumbaron y la introducción de ganado vacuno; esta invasión fue incontrolable. (p. 15).

Como a muchas mujeres de su época, la historia le ha reconocido el trabajo en mayor medida a su pareja, el arqueólogo Frans Blom, a pesar de que un libro como *La Selva Lacandona* (Blom y Duby, 1955), firmado por ambos y como se ve en la Figura 17, esté escrito en varias partes por ella.¹⁰

Figura 17. *La Selva Lacandona*, tomo I y II



Nota: Biblioteca de *Na Bolom*, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

¹⁰ Agradezco a Dau García Dauder, con quien compartí esta lectura del libro en la Biblioteca de la Casa Museo de *Na Bolom*, en enero de 2016. Para ver los injustos casos que tantas mujeres científicas han tenido y cómo sus hallazgos y teorías han sido marginados, ver: García, S. y Pérez, Eulalia (2017).

Figura 18. *¿Hay razas inferiores?*, de Gertrude Duby (1974)



Nota: Biblioteca del Museo *Na bolom*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

En ese sentido, *Sobre cultura femenina* de Rosario Castellanos (1950), contemporáneo al *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir (1949), ya denunciaba cómo, desde lógicas androcéntricas y sexistas, los autores de la filosofía consagrada negaban el lugar de las mujeres en el espacio académico y de creación. Esta obra se convirtió en un libro vanguardista para la teoría feminista en América Latina.

Por su parte, Duby (1974) publicó el trabajo *¿Hay razas inferiores?* (Figura 18) en el que incursionó en debates que desmentían la “naturaleza” de la “raza” y se oponían a las teorías racialistas decimonónicas dominantes que legitimaban la inferioridad de las poblaciones indígenas y negras. «La sangre humana no es el líquido místico de los teóricos fascistas» (p. 28), apuntó en este trabajo, del que se desprendió su propuesta más claramente antirracista: «El racismo es como la paz, indivisible. Un mexicano que desprecie al judío como al negro o al chino, se desprecia a sí mismo o viceversa» (p. 43). Al mismo tiempo, la portada del libro muestra una imagen exotizante e hipersexualizada de una mujer que requiere un análisis mayor.

Duby también dedicó su obra a investigar el papel desempeñado por las mujeres en procesos revolucionarios, resaltando la importancia de su trabajo para la reproducción de la vida (alimentación, cosecha, limpieza) o destacando su papel de estrategias subversivas como mensajeras, espías, pero también como soldaderas. Un ejemplo de ello son sus escritos sobre las mujeres revolucionarias zapatistas. El reportaje periodístico de Duby sobre Amelio Robles, un coronel trans de la revolución mexicana (Cano, 2012), su amistad con Marcey Jacobson, fotógrafa estadounidense lesbiana, su personalidad y su estilo de vestir (en ocasiones *à la garçon*), muestran ciertos guiños de su transgresión e irreverencia a los mandatos de género de la época.

Por otro lado, Duby ha sido cuestionada por su privilegio de clase y por mantener relaciones laborales jerárquicas con una de sus trabajadoras, María Escandón, mujer que contribuyó con sus quehaceres cotidianos a la reproducción de la vida de la familia Duby, sin ningún reconocimiento (Wilson, 2016), experiencia que comparten muchas empleadas del hogar, cuyas actividades han sido base de la riqueza y producción del conocimiento antropológico.

Por la misma época, la antropóloga, etnóloga, investigadora y revolucionaria comunista cubana Calixta Guiteras Holmes se exilió en México. Guiteras se interesó por la región tzotzil y tzeltal, en el sureste mexicano, y escribió varias obras (Guiteras, 1965; 1982). Su trabajo requiere una mención especial, sobre todo, por lo que significaba para una mujer, en aquella época, hacer “trabajo de campo”.

Las agresiones sexuales a las que se vio expuesta y la manera poco hospitalaria como fue recibida en algunas comunidades, para quienes su presencia resultaba “sospechosa” y por lo que la recibían hostilmente como ajena y extraña, hicieron que Calixta desarrollara herramientas originales de investigación para comunicarse, incluso, con personas cuyas lenguas desconocía. Por ejemplo, en uno de sus escritos, explica cómo para conseguir el censo del pueblo de Cancun en un espacio corto de tiempo del que disponía, regaló 20 litros de aguardiente, recorrió casa por casa brindando con los

hombres, haciendo chistes, pidiendo a las autoridades que hicieran preguntas por ella y se las tradujeran (Guiteras, 1982).

Figura 19. *Calixta Guiteras Holmes*



Nota. En Dahlgren, 1988, p. 251.

En *Los Peligros del Alma. Visión del mundo tzotzil*, una etnografía de San Pedro Chenalhó, Calixta (1965) centra su atención en la vida de Manuel Arias Sojom, hijo de una *'ilol* (curandera). Guiteras no deja de nombrar a Arias Sojom en términos de la antropología más clásica como su “informante”, aunque también alude a su amistad con él. Manuel, con grandes conocimientos sobre la cosmovisión de su pueblo,¹¹ es representado por Guiteras como uno de los grandes sabios de su comunidad, que explica la cosmovisión del mundo tzotzil y su relación con la armonía. Sin embargo, Guiteras, con una potencia desmitificadora de la cultura tradicional, denuncia la violencia patriarcal

¹¹ *Los peligros del alma* se refiere a que en el mundo tzotzil se cree que la sobrevivencia humana depende por completo de la preservación de las relaciones armoniosas con las deidades. Las faltas de respeto a esto, como lo muestran muchos mitos, dan lugar a castigos inmediatos e implacables.

exponiendo también que Manuel tuvo cinco esposas, algunas de las cuales abandonó cuando estaban enfermas o embarazadas, hasta el punto de que uno de sus hijos murió en el parto.

Guiteras (1965), sin identificarse como feminista, subrayó las agresiones que Manuel hizo a una de sus esposas complejizando su posición como “sabio de la comunidad” que, no obstante, golpea a una de sus esposas:

Cuando murió mi mamá estaba todavía conmigo la Juana. Yo le pegaba por trastorno, con el trago se olvida, es como un sueño, parece que dormimos y el cuerpo no más andando y peleando, como un chucho con rabia. La Juana no sabía tomar. (p. 141).

De cierta forma, trabajos de etnógrafas como Duby y Guiteras, así como de otras antropólogas de la época como Hermitte y Verbinsky, constituyen una fuente de recursos abiertos para analizar el sexismo y la violencia de género en algunas comunidades indígenas de la época. No obstante, aunque se trata del trabajo realizado por antropólogas, su dedicación no se focalizó directamente en analizar la situación de las mujeres y no las exentó de reproducir, a veces, con formas androcéntricas y etnocéntricas; sin embargo, sus trabajos no dejan de ser excepcionales y singulares. Estos aspectos, así como la situación de las primeras etnógrafas en Centroamérica, necesitan ser trabajados más ampliamente desde perspectivas feministas.

TEORÍAS INTERSECCIONALES SOBRE LA EXPLOTACIÓN DE LAS MUJERES EN CHIAPAS Y CENTROAMÉRICA

La historia centroamericana de los primeros años de la década de los ochenta estuvo marcada por el auge de los movimientos revolucionarios y también por una fuerte represión, militar y paramilitar estatal, en la que Estados Unidos tuvo un papel central. En Guatemala, bajo las premisas de la Doctrina de

Seguridad Nacional, el ejército arremetió contra la población civil. Tanto las organizaciones políticas como las sociales fueron consideradas sospechosas. Entre 1982 y 1983, Guatemala atravesó por una de las etapas más aterradoras de su historia y los pueblos mayas se convirtieron en el “enemigo interno”, por lo que no es casualidad que muchas de las investigadoras que vivieron en estos contextos se interesaran por analizar el racismo y el clasismo como causa del genocidio (Casaús, 2008).

El gobierno de facto de Efraín Ríos Montt, apoyado por las élites de poder, intensificó la estrategia militar de “tierra arrasada” perpetuando masacres, ejecuciones, tortura y violación sexual. En El Salvador y en Nicaragua, la concentración de la tierra en manos de la oligarquía y los procesos democráticos manipulados por algunas familias poderosas, produjeron numerosos levantamientos campesinos por la misma época. Así, en las naciones centroamericanas aparecieron grupos armados revolucionarios, cuyas luchas se extendieron hasta por treinta años. En la búsqueda del socialismo, muchos de ellos vivieron la presión y una política de contrainsurgencia.

Por eso, los movimientos de mujeres en Centroamérica han partido de parámetros distintos a los de otros contextos, por lo que la producción científico-social aunada a ellos ha tenido puntos de enunciación alternativos a los de la teorización feminista producida en otros contextos como el espacio anglosajón. Los movimientos de mujeres centroamericanas han emergido vinculados a coyunturas políticas críticas, a la represión y desaparición de familiares o a los movimientos de desplazados internos y a reivindicaciones relacionadas con la petición de los derechos más elementales, el derecho a la vida, a la verdad y a la justicia (Casaús, 2008). En ese sentido, la producción de conocimiento feminista en Centroamérica ha tenido un desarrollo particular, propio y crítico, tanto de las epistemologías dominantes de las Ciencias Sociales como de las epistemologías feministas occidentales que han sido incapaces de romper con los dualismos moderno-coloniales.

Debido a esta situación, varias escritoras e investigadoras como Alaíde Foppa (1914-1980), Mercedes Olivera (1934) y Marta Casauís (1948), fueron influenciadas por las corrientes neomarxistas y gramscianas. A diferencia de las etnógrafas mencionadas en el apartado anterior, ellas se interesaron por estudiar la explotación de las mujeres en el sistema capitalista y el racismo que las élites dominantes hacia los pueblos indígenas. Estas pensadoras hicieron aportes desde un punto de vista particular en el que tejieron alianzas de trabajo conjunto con las actoras sociales. Tal como Olivera (2016) me explicó en una entrevista:

Creo que 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 producción académica, que es lo que te anda preocupando. La unión de la práctica y la teoría ha sido el eje de mi trabajo. Una cuestión muy importante para mí ha sido la participación de las mujeres en la producción de ese conocimiento. Yo digo que no es una ayuda, ni una colaboración; son sus conocimientos que a nosotras nos toca, a veces, sistematizar y organizar. Y, a veces, por cierto, ponerles nombres muy complicados. Para sus procesos, ellas son mucho más sencillas, mucho más vitales y la teoría no les ayuda a veces, sino más bien son las cuestiones prácticas de sus vidas cotidianas y de sus relaciones, sobre todo, de tipo económico lo que les affige. También todos los problemas, incluyendo los económicos, los problemas de violencia que viven, que es una situación dura y difícil que, en vez de haberse resuelto, parece que se ha ido complicando y profundizando la violencia a través del tiempo. (M. Olivera, comunicación personal, 13 de junio de 2016).

En esa misma línea, según Casauís (1995), los orígenes de los movimientos de mujeres en América Central han estado vinculados a los movimientos sociales y populares y se han caracterizado por su heterogeneidad, pero no siempre han apuntado a transformar

directamente las relaciones de género. Para esta autora, dichos movimientos tuvieron que responder a los regímenes militares y a los golpes de Estado.

Por eso, en su trabajo, Casaús (1995) analizó cómo en Centroamérica «la ideología racista ha actuado como el principal factor de desvertebración de la estructura social y el principal mecanismo de legitimación de una dominación tradicional, clientelar y patriarcal» (p. 68) y cómo las élites dominantes y las oligarquías han formalizado esta ideología dentro de las instituciones, construyendo un racismo de Estado, que ha afectado a las sociedades en general y a las mujeres, indígenas y pobres, en particular.

En esa misma línea, los estudios hechos en Chiapas por Mercedes Olivera (1976), a finales de los setenta, constituyen una de las bases de la *teoría interseccional de América Latina* con la que se problematizó la explotación de las mujeres en el sistema capitalista y las dobles y triples discriminaciones que enfrentan como mujeres, indígenas y pobres. Olivera (1979) utilizó el concepto de «opresión femenina» (p. 206) —para diferenciarlo de la explotación como trabajadoras— y se refirió al efecto de un proceso histórico en el que la fuerza de trabajo que producen las mujeres no se reconoce como trabajo y, por tanto, no se paga. Esta opresión no ha sido considerada como explotación económica del sistema y, sin embargo, constituye el pilar del funcionamiento de dicho sistema.

La denuncia que Olivera (1979) hizo sobre la “opresión femenina” contribuyó al entendimiento de que “la mujer” está relegada a la producción y al mantenimiento de la fuerza de trabajo a través de las labores domésticas que sirven para la reproducción de la vida y, sin embargo, su contribución no se reconoce como productiva, aunque sí es un trabajo útil del que el empresariado se aprovecha para obtener mayor plusvalía. Estos aportes siguen siendo vigentes en varios de los países centroamericanos, sobre todo, al contemplar las opresiones que interseccionan, en

el caso de las *relaciones clasistas*, cuando la mujer se incorpora al trabajo productivo y contrata a otra mujer para que haga las «labores domésticas», es decir, se da una «explotación de la mujer por la mujer» (p. 207).

Además, Olivera (1976) aportó a la teoría feminista de la región la idea de que la categoría “mujer” no puede ser entendida de manera homogénea, ya que no es lo mismo la “opresión femenina” para unas mujeres que para otras. Así también en el mismo artículo denunció la violencia sexual contra las mujeres acasilladas en las fincas cafetaleras del Soconusco en Chiapas y el mantenimiento del derecho de pernada o derecho por el que los patrones podían violar a las mujeres de los trabajadores:

El servicio que dan las mujeres acasilladas en la casa del patrón les obliga a soportar los malos tratos y discriminación que corresponden no solamente a su condición de siervas, sino también de indígenas; los patrones son “blancos”, *caxlanes*, como les dicen los indígenas, herederos de la posición de dominio de los colonizadores. El servicio que dan las mujeres las coloca frecuentemente en la posición de gran desventaja, pues en caso de haber hijos producto de estas relaciones, el padre nunca se hace responsable de ellos. En varias fincas de Chiapas existe aún el derecho de pernada que obliga, como en el medioevo, a los trabajadores a entregar al patrón sus hijas vírgenes, para que él, sus hijos o administradores, las desfloren [las violen]. Estas prácticas con frecuencia traducen al paternalismo ideológico en una paternidad biológica real, que refuerza y justifica, aún más, los sistemas de explotación y opresión que caracterizan al sistema. (p. 49).

Por la misma época, Alaíde Foppa (1977), de madre guatemalteca y de padre argentino, influida por las corrientes neomarxistas, publicó un artículo representativo de las críticas de la época, a los análisis tradicionales de clase, que no contemplaban la fuerza de trabajo que producían y reproducían las mujeres.

En dicho artículo, Foppa hizo uso de las teorías neomarxistas feministas italianas, lo que confirma que la teorización feminista mexicana y centroamericana no ha tenido un desarrollo único y vernáculo, sino que ha tenido constantes intercambios, importaciones, traducciones y diálogos con las teorías feministas de otros contextos. Así, este breve texto de Foppa constituye una disertación en sintonía con las discusiones de la época y con relevancia aún para los debates actuales, acerca del por qué el trabajo doméstico no es considerado un trabajo productivo.

Al mismo tiempo, problematiza el hecho de que obtener un salario para el trabajo doméstico no sería una solución para las mujeres, ya que redificaría el rol de la mujer como la responsable de hacerlo, sin considerar el hecho de compartirlo entre los diferentes miembros de la familia. Ni siquiera el hecho de cambiar la organización de capitalista a socialista transformaría la contraposición de clase hombres-mujeres. Esta interpretación crítica, con influencias del neomarxismo italiano, demuestra que la teoría feminista latinoamericana tuvo desde siempre intercambios con las literaturas producidas desde otros contextos que servían para introducir nuevos debates o aportar a las discusiones.

Cabe destacar que Foppa (1980) y Olivera (1976) se identificaron abiertamente como feministas. Foppa, Olivera y Casaús son teóricas influidas por el marxismo, el pensamiento gramsciano y anticolonial, así como por la lucha contra la represión a las mujeres indígenas y campesinas. Castellanos, Foppa y Casaús pertenecen a las oligarquías y familias de hacendados de Chiapas y Guatemala. Sin embargo, su obra refleja un pensamiento crítico a su propia clase social.

Estas cuatro investigadoras aportan análisis en torno a las culturas dominantes en Centroamérica, sea la cultura dominante masculina o la cultura dominante racista. Ante la situación de desigualdad y represión se organizaron en las luchas centroamericanas y es importante mencionar que los hijos de Foppa participaron en el Ejército Guerrillero de los Pobres

(EGP) y en busca de sus hijos, Alaíde desapareció a plena luz del día, en 1980, mientras hacía un reportaje sobre la situación de mujeres indígenas en Ciudad de Guatemala. Más tarde, el ejército guatemalteco fue señalado como responsable de su asesinato, pero aún se espera el esclarecimiento total de su desaparición y muerte.

Años atrás, en 1974, murió Rosario Castellanos. Algunas versiones señalan que Rosario (1948) se suicidó, pero ella en su poesía relejaba que el suicidio era una tontería y que es más fácil deslizarse en patines sobre hielo o morir electrocutada al tocar una lámpara encendida, tal como sugiere en su poema *Apuntes para una Declaración de fe*. Otras versiones dan a entender los riesgos que Castellanos tomó al criticar al Estado de Israel cuando fue embajadora de México en Tel Aviv. También tenemos que considerar que, al igual que Alaíde, su muerte tampoco fue esclarecida.

En el 2014, Ríos Montt, expresidente de Guatemala, que llegó al poder a través de un golpe de Estado, fue enjuiciado por ser el responsable de las atrocidades, masacres y violaciones sexuales a mujeres indígenas que cometió el ejército guatemalteco en los años ochenta. El juicio fue mundialmente conocido, ya que por primera vez se juzgó por genocidio a un ex militar en los marcos de un Estado nación. Anteriormente se habían realizado estos juicios por genocidio, pero a través de la jurisprudencia internacional.

En aquel momento, la fotografía de Marta Casaús, perito del juicio en Guatemala por genocidio contra Efraín Ríos Montt (Ruiz Trejo, Marisa, 2013; Ruiz-Trejo y Ruiz-Rodilla, 2013), fue exhibida como “terrorista” durante el proceso judicial mundialmente conocido, junto a los rostros de muchas otras personas que hicieron posible el juicio histórico, tales como Rigoberta Menchú, Yassmin Barrios y Claudia Paz y Paz. Las fotografías exponían los rostros de las participantes en el juicio de una manera análoga a las imágenes de desaparecidos durante los años

del conflicto en Guatemala, por lo que representaron amenazas frontales de muerte.

En ese sentido, los trabajos comprometidos y responsables de las investigadoras centroamericanas podrían ser otro de los puntos que caracterizan la sofisticación del aparato teórico y de la riqueza política feminista de América Central. Estas aproximaciones a los contextos en los que se produjeron algunos trabajos importantes de la teoría feminista centroamericana, nos hablan de la importancia de las conexiones entre producción de conocimiento y los cruces con las identidades sociales y políticas de quienes investigan, ya que estos vínculos no son elementos menos importantes en la selección de temas, diseños metodológicos, conceptos y en las maneras de hacer investigación y trabajo de campo.

DOMINACIÓN COLONIAL EPISTÉMICA Y RESISTENCIA DE INVESTIGADORAS INDÍGENAS

Paulatina y más recientemente se han incorporado al espacio académico cada vez más voces de mujeres indígenas y afrodescendientes, dando un nuevo giro a las producciones científicas sociales y transformando algunos de los postulados científicos más incuestionables sobre objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor, es decir, las científicas como personas que conocen frente a los “objetos” de sus investigaciones.

De esta manera, su interpretación y crítica feminista al androcentrismo y al etnocentrismo en las Ciencias Sociales han generado la construcción de herramientas de trabajo cultural entre las investigadoras y sus comunidades, mediante un registro riguroso de las prácticas culturales y de las formas de vida indígenas, migrantes y locales que, de otro modo, se perderían para la posteridad. Esto ha significado el inicio de una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales.

Las críticas feministas, y las no identificadas como feministas, sobre el proceso de producción de conocimiento científico social y

sobre los sujetos que producen dicho conocimiento habían dado escasa relevancia a las voces de mujeres indígenas y, en la última década (sobre todo a partir de 1998 con el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú), hemos visto cada vez más la inclusión de trabajos académicos como los de investigadoras *aymaras* como Julieta Paredes (2008) y Adriana Guzmán (2014); *kaqchikeles* como Filomena Mena y Aura Cumes (2014), Ema Chirix (2010); también investigadoras *maya k'iche'* como Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2022), Gladys Tzul Tzul (2015) y Hermelinda Magzul; académicas *xincas* como Lorena Cabnal (2010); investigadoras de origen *ch'ol* como Georgina Méndez Torres (2011); zapotecas como Alicia Martínez Cruz y Judith Bautista Pérez (2013); *hñãndús* como Lizbeth Hernández Cruz; *mixtecas* como Mónica Elena Ríos y Carmen Osorio Hernández; *purépechas* como Gisele Emos Jiménez. Trabajos de mujeres mayas feministas son los de Amanda Pop (2000), Adela Delgado, Lucía Willis, Francisca Álvarez, Alma López y Carmen Álvarez, entre muchas otras. Algunas de las investigadoras mencionadas se definen como feministas y otras no.

En la misma línea de las discusiones sobre la explotación capitalista de las mujeres, investigadoras como Aura Cumes (2016) han hecho análisis de clase, de la dominación y de la economía colonial, partiendo de su experiencia vivida, tal como me explicó en una entrevista:

Cuando me gradué de secretaria, porque soy secretaria, y busqué mi primer trabajo, yo soñaba con trabajar en un banco. Entonces llevé mi papelería al banco, y me dijeron, “aquí no necesitamos sirvientas” [...]. Creo que, en todo Latinoamérica, pero sobre todo en Guatemala que es particularmente de donde yo vengo, las mujeres indígenas han sido construidas y pretendidas o deseadas por el mundo colonial en un papel de sirvientas, y los hombres como mozos. (A. Cumes, comunicación personal, 17 de marzo de 2016).

Motivada por su particular historia, en su tesis doctoral, Cumes (2014) hizo un análisis histórico del trabajo doméstico y de cómo a través del sistema de relaciones sociales se ha ido construyendo un imaginario que equipara a las mujeres indígenas con la idea de «colectivo-sirvientas» (p. 80). Este es el punto en el que se hace una intersección que combina el sistema colonial y el sistema patriarcal. Cumes analiza históricamente la idea de colectivo-sirvientas y cómo se inserta sobre el cuerpo de las mujeres indígenas. Para Cumes (2014) «el proceso de expropiación sistemática de sus territorios y de sus cuerpos, a través del trabajo forzado, tanto en la vida colonial, como en la vida republicana, produjo formas de precariedad en las cuales se circunscribe su existencia» (p. 80).

No obstante, señala que las mujeres indígenas han tenido diferentes maneras de participar en la vida social, económica y política de sus pueblos y, sin embargo, su existencia es negada como actoras políticas por el imaginario colonial, que reduce sus posibilidades laborales a la posición de “sirvientas”. Ese mismo imaginario ha sustentado la negación de su lugar como productoras de conocimiento en el campo de las Ciencias Sociales y del feminismo dominante.

Por otro lado, la poesía, las novelas, el ensayo, las ficciones autobiográficas, el teatro, las artes y todos los testimonios escritos por mujeres son un motor para las luchas teórico-políticas, por lo que los feminismos académicos y los feminismos occidentales de las Ciencias Sociales tienen que comenzar a contemplarlos como movilizadores teóricos de prácticas feministas.

En esa línea, Petrona De la Cruz, pensadora y artista tzotzil de la organización FOMMA (Fortaleza de la Mujer Maya), ha hecho uso del teatro como una forma de enunciación alternativa que rompe con los paradigmas científicos feministas dominantes. Para Petrona, el teatro es un medio que, a diferencia de la literatura, llega a muchas personas no alfabetizadas y a través del cual pueden participar en la puesta en escena. En una entrevista me mencionó lo siguiente:

[Y]o podía sacar el dolor, podía yo sacar la rabia, podía gritar lo que yo no podía hacer.

Para mí el teatro es, más que nada, lo que veo y lo que siento. Es una terapia personal porque ahí tienes una libertad de expresión. Es una libertad que nos hace reír, gritar, rabiar dentro del escenario. Escribir es plasmar lo que uno siente en silencio y ya luego decirlo al público, ponerlo a la vista de todos. O nos quedamos ahí lo que quiere uno, pero ya se plasmó en un documento que es como si alguien estuviera contando toda mi vida. (P. De la Cruz, comunicación personal, junio de 2016).

De esta manera, el teatro es a la afectividad lo que la investigación feminista es a la auto-observación. En esa línea, trabajos teórico-metodológicos como los de Emma Chirix y el Grupo de Mujeres de Kaqla ponen en jaque la tradición de las epistemologías androcéntricas dominantes, que ubican a la afectividad en un plano inferior para investigar. Por eso, para Chirix y del Grupo de Mujeres de Kaqla (2003) «investigar acerca del afecto es vivir el afecto» (p. 35) y contribuir a la «sanación emocional» (p. 36).

En ese sentido, en obras de teatro como *Una mujer desesperada* (De la Cruz, 1993a), Petrona representa su propia vida como trabajadora en los campos de frijol. Junto a su madre, vive el despojo por los bajos salarios que reciben, condiciones histórico-estructurales que han sido parte intrínseca de la vida de muchas mujeres indígenas. Esta obra de teatro versa sobre las condiciones de vida en su casa: un padrastro que ejerce violencia y violación sexual sobre su madre y sobre ella y quien se considera dueño de ambas. Justamente, tomando el ejemplo de testimonios y obras autorreferenciales como los de Petrona De la Cruz, el teatro se convierte en un género movilizador, desde la intersección entre género, etnicidad y clase social, que irrumpe en la crítica feminista como una forma de contestación radical a la categoría “mujer” entendida por el feminismo occidental

dominante como sinónimo de mujer blanca, formada, de clase media, heterosexual y judeocristiana.

Para Gladys Tzul Tzul (2015b), los pueblos indígenas han construido conocimiento, crítica e interpretación de manera original, creativa y alternativa:

Nuestras interpretaciones hacen uso de ciertas herramientas teóricas producidas por alguna universidad, pero que tienen una elaboración propia y que van cobrando cuerpo según el espacio territorial y temporal desde donde se producen. No es la universidad el lugar en el que tiene origen la construcción de estas políticas. (pp. 12 y 13).

El pensamiento de las mujeres indígenas no está inscrito en las mismas lógicas de las epistemologías feministas, porque «para la academia eso no es ni pensamiento, ni epistemología, [pero son] verdaderos pensamientos políticos, en el sentido en que piensan y escriben para hablar con sus compañeros y en defensa de una causa común» (Tzul Tzul, 2015b).

En esa misma línea, en otras obras como *La vida de las Juanas* de De la Cruz (1993b), junto a Isabel Juárez Espinosa, María Pérez Sántiz, María Francisca Oseguera Cruz, Reina Ruiz Navarro y Faustina López Díaz, aborda la situación de las mujeres indígenas, cuyo campo laboral se ve reducido al trabajo doméstico. A través de la risa y el humor, estas obras de teatro se convierten en estrategias subversivas para confrontar y construir una forma de interpretación de la vida cotidiana.

El trabajo que realizan las mujeres indígenas en las casas de las familias ricas y de clases medias (barrer, trapear, planchar, hacer la comida y cuidar a los/as niños/as) es interpretado como una labor que no es suficientemente valorada a pesar de que produce riqueza. En ese sentido, obras de teatro como las de Petrona De la Cruz han cambiado el locus de enunciación de las mujeres indígenas, al pasar de ser “objetos de estudio” o de “representación” trabajados por investigadoras europeas,

“blancas” y “mestizas”, a ejercer su propia representación como sujetos productores de conocimiento y de creación.

No obstante, en el ejercicio por deconstruir el discurso feminista dominante, estos testimonios y obras autobiográficas ponen en el centro los referentes personales y políticos de las luchas, documentando la violencia y la opresión, ya que, tal como ha explicado Lorde (1984) el conocimiento sobre el racismo no se vive teóricamente.

Por otro lado, en su influyente ensayo sobre sistemas de gobierno comunal, Tzul Tzul (2014; 2015a) analiza la articulación de las comunidades indígenas con la presencia de entidades como el agua, los bosques, los caminos, el territorio y todos los medios que son importantes para la reproducción de la vida. Esto constituye una ruptura epistemológica significativa para las teorías feministas producidas en México y en Centroamérica y para el análisis de los sistemas políticos desde un punto de vista no estadocéntrico. Para Tzul Tzul (2014), la violencia que se ejerce sobre los pueblos indígenas es por una disputa de soberanía en el territorio. Al hacer este gesto subversivo, es decir, poner al mismo nivel de lo político el dominio de lo humano y de lo no-humano, las comunidades mayas están rompiendo con la separación estricta entre humanidad y naturaleza que ha sido un sello distintivo de la modernidad-colonialidad.

La propuesta analítica e interpretativa de los pueblos indígenas de Tzul Tzul (2014) considera la producción de una “relación comunal” del uso de la tierra y la decisión de desplegar de manera colectiva una serie de prácticas y disputas por y para la defensa de los medios concretos que garantizan la reproducción de la vida, es decir, el territorio, el agua, el bosque. Esta interpretación promulga el afecto y respeto requerido para mantener una relación equitativa entre seres humanos y otras entidades no humanas. El argumento Tzul Tzul (2014) rompe con la dicotomía jerárquica entre seres humanos y no humanos y es una de las apuestas feministas contemporáneas descolonizadoras que

necesitan seguir siendo repensadas en las teorizaciones feministas latinoamericanas.

Para repensar las teorizaciones feministas latinoamericanas antropocentradas, de Lima Acosta (2013) ha utilizado el término de teorías “equivocas” para referirse a aquellas que siguen analizando las representaciones de los cuerpos y de las prácticas en términos de género, raza, etnicidad y sexualidad. De Lima (2013) se pregunta hasta qué punto no tendríamos que pensar en estas como categorías con diferentes significados de interpretación desde diferentes perspectivas pluriversales: «Los cuerpos son conjuntos, y las categorías como raza, género, sexualidad, etc. deben ser concebidas como eventos, acciones en su performatividad constitutiva y no considerados como atributos de los individuos». (p. 86).

Tal como explica de Lima (2013), esto no quiere decir que tengamos que deshacernos de categorías como “género”, pero sí utilizarlas de manera complementaria con las apuestas de las teóricas feministas indígenas y de las feministas occidentales de la ciencia (Elizabeth Grosz, Claire Colebrook, Karen Barad, Donna Haraway y Susan Bordo), que están repensando los límites entre lo humano y lo no humano, entre la materia y el discurso, trayendo otros elementos y seres de la tierra a nuestros discursos.

Finalmente, tenemos que considerar hasta qué punto las teorías feministas que apuestan por luchas teórico-políticas desde puntos diversos se cruzan y, en ocasiones, se complementan. Por ejemplo, en Guatemala, tanto en el juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt como en el juicio del Caso Sepur Zarco contra dos exmilitares por violencia sexual y esclavitud doméstica, así como otros juicios paradigmáticos para la jurisprudencia internacional (Casaús y Ruiz Trejo, 2017), las mujeres tuvieron un papel muy activo (juezas, abogadas, fiscales, testigos). Dichos juicios mantienen la cultura de Estado y sostienen la justicia ordinaria que abona a los debates sobre justicia económica y cultural. No obstante, tal como explica Tzul Tzul (2017) el derecho indígena

no está en crisis; el ordinario, sí. Esta afirmación no quiere decir que tengamos que deshacernos de la justicia ordinaria, pero sí utilizarla de manera complementaria con las apuestas de las teóricas feministas indígenas que están repensando otras formas políticas no estadocéntricas.

Esto constituye un gran aporte para los debates sobre colonialismo epistémico, ya que el Estado ha sido la primera estructura de poder colonial, base de la violencia y el racismo epistémicos, por el que se han invadido territorios y se ha hecho extractivismo de los recursos y de los conocimientos de los pueblos. En ese sentido, el pensamiento del gobierno comunal fractura los esquemas de política nacional, pone límites al Estado y constituye un sistema de interpretación política desde las comunidades indígenas que tiene como fin interpelar y generar una ruptura con el orden de dominación y explotación colonial epistémico (Tzul Tzul, 2014).

REFLEXIONES FINALES

El trabajo de investigadoras y pensadoras chiapanecas y centroamericanas en diferentes momentos históricos contribuye a un proyecto descolonizador del conocimiento eurocéntrico y constata que existen pensamientos nuestros feministas centroamericanos que son particulares, propios y críticos con las epistemologías dominantes. El punto de enunciación, en gran medida popular, es alternativo al de las teorías que han surgido en otros espacios por las condiciones materiales en las que se han producido estos pensamientos y por el contexto social, que no es ajeno a las comunidades científicas y a las comunidades epistémicas que los han producido.

No obstante, esto no significa que no hayan existido viajes de los discursos y de las prácticas feministas a través de los espacios fronterizos y disciplinarios. Las traducciones, importaciones y diálogos han existido a lo largo de la historia de las teorías

feministas en México y Centroamérica y tenemos que poner de manifiesto las conexiones que han existido con pensamientos feministas de otras latitudes. Sin embargo, esta cuestión excede los objetivos de este trabajo.

Dar legitimidad a los poemas, la música, la radio y el teatro, como medios que ofrecen nuevas epistemologías y políticas de interpretación y análisis para pensar los feminismos en antropología, y en las Ciencias Sociales y las Humanidades en general, es uno de los desafíos pendientes. Otro de los puntos para seguir pensando es cómo construir conexiones parciales entre las distintas feministas y teorías feministas que, en ocasiones, se cruzan. Así también, romper con los dualismos que la modernidad-colonialidad ha construido, ampliar los imaginarios y repensar decolonialmente algunas de las formas de la colonialidad son algunos de los retos que tenemos que afrontar, sin olvidar que el sexismo, el racismo, el clasismo, la homofobia y la transfobia continúan existiendo, y no se viven teóricamente.

CAPÍTULO II

DOS PIONERAS EN ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN CHIAPAS Y CENTROAMÉRICA¹²

¹² Extraído de Ruiz Trejo, Marisa G. (2022) Dos pioneras en antropología feminista en Chiapas y Centroamérica. *LiminaR*, 20 (1), 1-23.

INTRODUCCIÓN¹³

En este capítulo me centraré en las contribuciones de dos pioneras en antropología de las mujeres en Chiapas y Centroamérica que denunciaron el androcentrismo epistémico al dejar de utilizar las voces de los varones como referentes privilegiados, seleccionaron como problema antropológico la subordinación de las mujeres y explicaron las relaciones de género, lo que poco a poco abonó a la configuración de una perspectiva de género feminista dentro de la disciplina. En ese sentido, las antropólogas a las que me refiero en este trabajo plantearon en sus narrativas modos diferentes de pensar y de hacer, e introdujeron cuestionamientos fronterizos a los relatos dominantes de la antropología.

Históricamente ha abundado la bibliografía sobre la frontera norte, pero ha escaseado la investigación sobre la frontera sur de México. Por eso, retomo aquí el concepto de *antropología en las orillas* (Novelo y Sariago, 2014; Fábregas, 2014)¹⁴ para referirme a la práctica antropológica y a los trabajos producidos por algunas mujeres en y desde Chiapas y Centroamérica, debido a que en sus

¹³ Este trabajo se inspira en las investigaciones de Mary Goldsmith, Martha Judith Sánchez Gómez y Martha Patricia Castañeda Salgado, quienes me han guiado en la reconstrucción de las vidas académicas, políticas y personales de dichas antropólogas.

¹⁴ Victoria Novelo y Juan Sariago (2014) utilizan el término “antropología en las orillas” para referirse a la práctica antropológica que se realiza en las periferias en México, y destacan que se presentan relaciones asimétricas entre el centro y la periferia. El centro se ubica en la capital y en algunas metrópolis del país, donde se encuentran establecidas las grandes instituciones del quehacer antropológico (departamentos universitarios y centros de investigación y docencia), así como un significativo número de profesionales en esta disciplina. Andrés Fábregas (2014) se refiere a la “antropología en las orillas” como aquella producida en Chiapas y en la frontera sur de México, un territorio que durante mucho tiempo permaneció desconocido para el resto del país.

narrativas descentralizan la manera de entender la antropología y cuestionan algunos de sus paradigmas clásicos, en buena medida producidos desde la centralidad de la sociedad mexicana, desde las ciudades capitales y desde instituciones de la antropología imperiales-coloniales.

No obstante, la antropología feminista no solo ha tenido una condición “en las orillas” en un sentido político geográfico y de distribución de recursos, sino que ha sido “orillada” en la historia de las Ciencias Sociales. De este modo, la antropología feminista en la región chiapaneca y centroamericana, orillada a una ubicación epistémica periférica en el campo científico, así como limitada y marginal con características de diversidad, desigualdad y contraste asimétrico, ha procurado elaboraciones de investigación-acción-vida desde los márgenes del canon de la literatura y de la práctica.

Las antropologías feministas locales han sido escasamente estudiadas. En ese sentido, por límites en la extensión, en este capítulo me referiré de manera particular a la vida y a la obra de June Nash y de Mercedes Olivera Bustamante, dos antropólogas de distintas generaciones que realizaron trabajo de campo e investigación en Chiapas, Guatemala y Nicaragua, así como en otras partes de Centroamérica y América Latina, cuyas propuestas teóricas, conceptuales y metodológicas se han “orillado” en la disciplina y, al mismo tiempo, han influido fuertemente sobre esta «subcomunidad epistémica» (Castañeda, 2012).

Ambas antropólogas nacieron en la primera mitad del siglo XX, estuvieron influenciadas por el pensamiento marxista, se formaron con grandes figuras de la antropología y, a su vez, integraron las primeras generaciones de profesoras en el campo y formaron a varias generaciones de antropólogos y antropólogas. Ninguna de las dos nació en Chiapas —una en Estados Unidos y la otra en la Ciudad de México—, algo que caracterizó los desplazamientos de los antropólogos de la época, del “primer

mundo” al “tercer mundo”, de lo “urbano” a lo “rural” y de las grandes capitales a las zonas periféricas.

Por otro lado, tanto June Nash como Mercedes Olivera vivieron en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, se vincularon con los movimientos de mujeres indígenas, campesinas, y en defensa de la vida y de la tierra, y experimentaron distintas barreras y obstáculos por el hecho de ser mujeres pioneras en una antropología fuertemente androcéntrica, lo que les hizo desarrollar un punto de vista feminista y centrar sus investigaciones en el estudio de las mujeres.

MÉTODOS PARA RECUPERAR EL PASADO DE LAS MUJERES Y FEMINISTAS

La recuperación de la vida y de las obras de mujeres y feministas no ha sido una tarea fácil debido a que, aunque existe una producción notable, ésta se encuentra dispersa y ha sido escasamente analizada en su conjunto. La etnografía feminista ha sido un método que me ha permitido rastrear, registrar, observar, participar, entrevistar, seleccionar y analizar las prácticas de pensamiento de las antropólogas, en cuyos trabajos y experiencias centro mi investigación.

En el 2016 comencé un trabajo de reflexión epistemológica y política, de interpretación y re-construcción del pasado de las mujeres y de otras diversidades en las Ciencias Sociales en Chiapas y en Centroamérica. Para ello, realicé varias estancias de trabajo de campo en Ciudad de Guatemala (de febrero a abril de 2017 y entre octubre y noviembre de 2018), en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (de mayo a agosto de 2017), en la ciudad de Nueva York, y en Leeds, Massachusetts, Estados Unidos (de abril a junio de 2019), entre otros lugares. También sostuve conversaciones informales y realicé varias entrevistas semiestructuradas con June Nash (abril y mayo de 2019) antes de su fallecimiento. Con Mercedes Olivera, además de realizar una entrevista en profundidad, he participado en distintas actividades

académicas, activistas, feministas, zapatistas y de los movimientos por la defensa de la vida y de la tierra.

Por otro lado, hice búsquedas e investigación documental en el Archivo General de Centroamérica, en la biblioteca de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO), Guatemala, en el archivo del Centro *Na-Bolom* en San Cristóbal de Las Casas y en distintos fondos de la biblioteca Bobst de la Universidad de Nueva York. He tenido que imaginar otras formas para repensar el pasado y reconstruir las memorias orilladas por la antropología. Este proceso ha sido un ejercicio de antropología de la memoria, una antropología de la antropología, y un *hacer-producir juntxs*.¹⁵ Fue fundamental el trabajo de Mary Goldsmith y de Martha Judith Sánchez Gómez (2014), titulado «Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965», y el artículo «Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México» de Martha Patricia Castañeda Salgado (2012).

Estos trabajos y discusiones han sido primordiales y han contribuido a reconstruir y analizar las trayectorias académicas y personales de las mujeres que abrieron brecha en la antropología en el país, desde las primeras dos décadas del periodo posrevolucionario (1920-1940) hasta lo que se denominó «época de oro» (1940-1964), que termina con la crítica del indigenismo a finales de la década de 1970. En particular, Castañeda (2012) considera la década de los setenta del siglo XX como un momento en el que se incorporan la teoría feminista y la perspectiva de género dentro de la antropología crítica.

Es indispensable señalar que en este capítulo existen tres ejes temáticos y analíticos con los que se organizó la información: 1) la relación entre la producción de conocimiento y las condiciones históricas, las redes de parentesco, las influencias intelectuales,

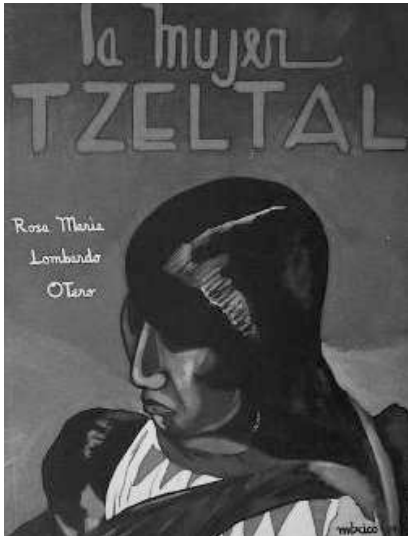
¹⁵ Propuesta de Donna Haraway (2019) para “seguir con el problema”.

políticas, así como los orígenes étnicos y de clase de las antropólogas; 2) la introducción de las mujeres y el feminismo en la agenda de la investigación antropológica; así como 3) la selección de los temas, la manera de construir y concebir el “objeto de investigación”, de hacer trabajo de campo, las herramientas y las prácticas de investigación.

Para ello, recurrí a analizar las vidas y obras de dos de las iniciadoras de la antropología feminista en la región para mostrar algunas experiencias de cómo fue el proceso de producción epistémica, así como lo que implicó en términos académicos, teóricos y metodológicos, políticos, éticos y también personales. A continuación, comparto algunos de los hilos de las primeras bordadoras de estas memorias.

ANTROPÓLOGAS PIONERAS: LAS PRIMERAS PUNTADAS PARA DESHILAR EL ANDROCENTRISMO (1930-1964)

Figura 20. Portada de *La mujer Tzeltal* de Rosa María Lombardo Otero



Las mujeres que se desarrollaron profesionalmente entre la década de 1930 y 1960 fueron las primeras en participar activamente en campos científicos sociales. En esa época también se produjo un cambio paradigmático que alteró la relación de los científicos sociales con los campos disciplinarios en los que se desenvolvían; por un lado, las voces de las mujeres comenzaron a ser privilegiadas en el trabajo de campo y, por otro lado, los roles se invirtieron parcialmente

y algunas mujeres pasaron de ser “objeto de conocimiento científico” a ser “sujetos de investigación”.

En Chiapas y Centroamérica, a partir de las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, las pioneras en antropología contribuyeron al campo de los estudios de las mujeres y se interesaron en que las voces de éstas tuvieran representación en los trabajos, lo que aportó a investigaciones no neutras debido a que la estructura social coloca a las mujeres en lugares de subordinación y de menor poder. *La mujer tzeltal* de Lombardo (1944) —portada de libro que se aprecia en la Figura 20—, alumna de Alfonso Villa Rojas, fue uno de los primeros trabajos publicados por una antropóloga en esta región relacionado con “la situación de la mujer”.

Las antropólogas pioneras dieron las primeras puntadas para deshilar el androcentrismo y, aunque la mayoría de ellas no se formaron en las instituciones de la región, ni se desarrollaron profesionalmente en instituciones locales, abrieron la puerta de la antropología y de las Ciencias Sociales a las siguientes generaciones de estudiantes mujeres. Antropólogas, etnógrafas y fotógrafas como Gertrude DUBY (1901-1993), Calixta Guiterras Holmes (1905-1988), Anne Chapman (1922-2010), Roberta Montagú (1924-1963) y María Eugenia Bozzoli (1935), realizaron trabajos etnográficos en pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas, en comunidades mayas en Guatemala, bribris en Costa Rica y lencas en Honduras. Sus investigaciones se centraron en el simbolismo, la etnohistoria, los sistemas de parentesco y los intercambios matrimoniales, así como en las creencias y las cosmovisiones de los pueblos. La mayoría no se identificó como feminista. Antropólogas como Lombardo (1923-1953), June Nash (1922-2019) y Jane Collier (1940) se interesaron particularmente en la situación de las mujeres.

Las vidas y los trabajos de las pioneras se vieron marcados por sus identidades sociales y políticas: varias de ellas europeas, estadounidenses y latinoamericanas, blanco-mestizas, y algunas

refugiadas judías, exiliadas organizadas contra los regímenes fascistas, comunistas perseguidas y socialistas de clases altas y medias. Todas ellas tuvieron que superar dificultades políticas y académicas, y solo hasta mediados del siglo XX comenzaron a reconocerse algunos de sus nombres, aunque no siempre se han considerado entre “los grandes clásicos”.

Los departamentos y las universidades en donde trabajaron, integrados mayormente por varones, propiciaron que muchas de ellas siguieran refiriéndose a las comunidades desde la perspectiva de los varones, al considerarlos como “informantes” y tomar su punto de vista como propio del conjunto social. Por el hecho de ser mujeres, algunas de ellas experimentaron muchas barreras y obstáculos a la hora de hacer trabajo de campo e investigación, y en algunos estudios también reprodujeron ciertas formas etnocéntricas al analizar la forma de vida de los pueblos y de las mujeres desde sus propios valores culturales (Ruiz Trejo, 2016; 2020).

En la década de los cincuenta del siglo XX, las universidades de Chicago y de Harvard realizaron proyectos interdisciplinarios en la región y dominaron el trabajo de campo (Fábregas, 2015). “*Man in nature*” (El hombre en la naturaleza) fue un proyecto coordinado por Sol Tax, desarrollado por la Universidad de Chicago, sobre los pueblos tzeltales y tzotziles de Chiapas. Tuvo dos fases entre 1956 y 1962.

Por otro lado, el *Chiapas Project*, impulsado por la Universidad de Harvard, inició en 1957, estuvo en operación por 35 años y se centró en hablantes de tzotzil ubicados en Los Altos de Chiapas. Evon Vogt (1994) fue uno de los coordinadores, quien escribió una memoria personal del proyecto. Existe una discusión que excede este trabajo sobre si las investigaciones de los proyectos de las universidades norteamericanas privilegiaron los estudios de comunidad más que los análisis sobre la explotación económica de los pueblos, si fueron culturalistas o si más bien tenían una influencia del estructural funcionalismo (Fábregas,

2007). La participación de las mujeres en estos proyectos constituye parte de mis líneas de investigación abiertas para futuros trabajos a través del análisis de los documentos y materiales que he recopilado de los archivos de la Universidad de Chicago y de Harvard.

Figura 21. *Integrantes del «Proyecto Chiapas»*



Nota. Foto sin fecha, tomada en la Universidad de Chicago. Archivos de “Chiapas Project, Department of Anthropology, University of Chicago”.

Algunas de las antropólogas que participaron en dichos proyectos tuvieron como profesores a Sol Tax, coordinador del proyecto Chicago, alumno de Alfred Radcliffe-Brown (uno de los fundadores de la teoría del estructural funcionalismo), y a Robert Redfield, antropólogo de la Universidad de Chicago, estudiante de Franz Boas. En ese sentido, varias de las mujeres iniciadoras de la antropología estuvieron influenciadas por las corrientes de la antropología cultural británica y norteamericana, así como por las políticas indigenistas de la época.¹⁶

¹⁶ Margaret Mead y Ruth Benedict fueron dos antropólogas pioneras que se convirtieron en referentes para varias de las iniciadoras de la antropología feminista en Chiapas y Centroamérica, ya que conocieron y leyeron sus obras.

En el siguiente apartado voy a centrarme en el trabajo de June Nash, una de estas iniciadoras de la antropología feminista en Chiapas, Guatemala y América Latina y participante del proyecto de la Universidad de Chicago. Abordaré algunas cuestiones relacionadas con la experiencia personal, política y profesional de esta pionera que abrió brecha.

JUNE NASH: HIJA DE LA CLASE TRABAJADORA

Cuando comencé mi investigación me percaté de que June Nash (1927-2019), quien radicó mucho tiempo en Chiapas y pasó sus últimos años en Estados Unidos, había permanecido prácticamente desconocida por las generaciones más recientes de antropólogas y no se habían dimensionado los grandes aportes que hizo para la disciplina. A través de la Dra. Patricia Tovar, exalumna de June Nash y profesora del programa de antropología del CUNY Graduate Center, conseguí su contacto. Así, unos meses antes del lamentable fallecimiento de June, intercambié correos electrónicos y llamadas telefónicas de larga distancia con ella y, en abril de 2019, llegué a Leeds, Massachusetts, en Estados Unidos, en donde se encontraba la casa en la que pasó sus últimos días.

Nuestros encuentros, conversaciones y entrevistas, en inglés y en español, ocurrieron en varios días soleados de abril y mayo de 2019, cuando realicé una estancia de investigación en el Departamento de Antropología de la Universidad de Nueva York, gracias al apoyo de la Dra. Arlene Dávila, antropóloga, con quien yo había hecho algunos trabajos anteriores y quien también fue alumna de June Nash.

El 5 de abril de 2019 tomé el autobús, por la compañía Greyhound, a las 5 a. m., desde Port Authority, en Nueva York, hasta Springfield y luego a Northampton, Massachusetts. Mientras viajaba, recordaba a las mujeres de su tiempo, cómo habían cruzado fronteras, cómo rompieron con las normas establecidas

del campo antropológico y cómo el contexto y las sociedades en las que vivieron marcaron su quehacer en la antropología. June Nash me abrió la puerta de su habitación, en una residencia de adultos mayores, con una gran sonrisa. Su paso era lento, pero fuerte y preciso. Así comenzaron nuestros encuentros, en los que tuvimos charlas profundas, entrevistas sinceras y formales, personales y profesionales, como un reflejo de la forma en que la propia June pasó gran parte de su vida trabajando.

Figura 22. *Foto de la familia de June Nash*



Nota: Cortesía del archivo personal de Laura Nash.

June Caprice Bousley fue conocida en antropología como June Nash, siguiendo la costumbre estadounidense de que las mujeres adopten el apellido de su marido.¹⁷ Nació en 1927 en Salem, Massachusetts, un pueblo de pescadores de la costa este del país. Según me contó, sus abuelos fueron migrantes pobres a quienes reclutaron para trabajar en fábricas, que después cerraron con la crisis económica de 1929, durante la Gran Depresión en Estados Unidos.¹⁸ En nuestros encuentros recordó a Josephine, su incansable madre, a Joseph, su padre carpintero, a sus dos hermanas, quienes frecuentemente cuidaban de ella, y el huerto de tres hectáreas del que se ocupaba toda la familia. Así me relató: «tuve una familia maravillosa, pero tuvieron un tiempo muy duro. No me di cuenta, hasta después, de lo difícil que fue». En nuestros encuentros rememoró *Ipswich*, el pueblo en el que transcurrió su infancia, las fábricas y el medio de clase trabajadora en el que pasó sus primeros años de vida. Cuando le pregunté cómo había formado su conciencia política, June me contó que el hecho de que sus padres no fueran descendientes de intelectuales les hizo tener fe en la educación, y así fue como llegó a la universidad, en donde conoció muchos de sus referentes teóricos y políticos.

June Nash fue una de las antropólogas marxistas más destacadas de la clase trabajadora y fue también una de las iniciadoras de la antropología de género y feminista en América Latina y en Estados Unidos. Además, hizo aportes a la antropología del trabajo y al estudio de los movimientos sociales. Llevó a cabo estudios etnográficos críticos sobre colonialismo, capitalismo, extractivismo, racismo y sexismo, con las comunidades mayas en Guatemala, con mujeres alfareras y campesinos tzeltales en Amatenango del Valle, con las comunidades

¹⁷ En México, algunas mujeres de la época que se casaban asumían el apellido del marido precedido del posesivo “de”, como si fueran de su propiedad. June utilizó el apellido de su esposo Manning incluso después de divorciada.

¹⁸ Sobre esta época es esencial leer la novela *Las uvas de la ira*, de Steinbeck (1939).

zapatistas en Chiapas, con mineros de estaño en Bolivia y con trabajadores en Estados Unidos. Una gran parte de sus reflexiones partió de su experiencia y de su conciencia de clase.

PIONERA DE LA ANTROPOLOGÍA EN CHIAPAS, CENTROAMÉRICA Y ESTADOS UNIDOS

En la década de los cincuenta del siglo XX, June Nash se integró a un campo antropológico dominado por la perspectiva de los varones. Obtuvo un doctorado en la Universidad de Chicago en 1960, y aunque nunca tuvo profesoras mujeres, conoció en persona a Margaret Mead y a Ruth Benedict (Figuras 23 y 24), otras dos pioneras de la antropología. June comenzó como “ayudante” de su marido, Manning Nash, cuando era aún estudiante: «Esa es la forma en que asumí mi papel»¹⁹. El libro *Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community* fue una investigación de autoría individual de Nash (1958), a pesar de que June le ayudó intensamente en el trabajo de campo. Ser ayudante consistía en realizar una labor importante en las investigaciones, la recogida del material empírico, aunque era considerada como una actividad menos trascendente. Para corroborar en el futuro, cabe plantearse como hipótesis si June debería haber sido reconocida como coautora del libro de Manning (1958) debido a que ella era más proclive al trabajo de campo. Sería necesario hacer una comparación profunda entre los textos escritos y firmados por Manning y los de June.

¹⁹

“That’s the way I took my role”

Figura 23. *June Nash junto a Margaret Mead*



Nota: Cortesía del archivo personal de Laura Nash.

Figura 24. *Margaret Mead y Ruth Benedict*



Margaret Mead (1901-1978)



Ruth Benedict (1887-1948)

Por otro lado, tanto Manning como June fueron alumnos de Sol Tax (1953), antropólogo autor de *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian economy*, quien tras este estudio animó a Manning y a June a trabajar en Guatemala, y luego en Chiapas. Eso sirvió a ambos para aprender a través de los años lo diferente que eran los estudios industriales y la organización de la vida en Estados Unidos y en otros países, pero también para observar cómo habían cambiado las cosas desde la época en que Tax había hecho su trabajo de campo. Por otra parte, según June, en la época de su formación:

[...] en cuestiones de género, las ideas de las mujeres no circulaban de la misma manera, ni tenían el mismo reconocimiento internacional que las de los hombres. Había muchos prejuicios contra las mujeres de esa época, incluso en la antropología que iba a la cabeza de todos los campos científicos sociales (J. Nash, comunicación personal, 5 de abril de 2019).

June Nash trabajó durante muchos años con Sol Tax, cuyas investigaciones tuvieron una orientación relacionada con el proyecto «Man in nature» de la Universidad de Chicago, que operó en la década de los cincuenta del siglo XX en las comunidades tzeltales y tzotziles de Chiapas. No obstante, su trabajo resultó ser muy independiente, con una visión marxista muy bien elaborada, aplicada a las realidades de las comunidades mesoamericanas. En su relato sobre la práctica etnográfica, June me explicó que nunca tuvo ningún problema con los hombres con los que trabajó en campo en las comunidades, pero sí con su esposo: «el macho era mi esposo, no los demás. Es interesante ver cómo las personas eran muy fuertes. Para mí fue muy difícil entrar en la academia y en la universidad» (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019). La antropóloga describió a su esposo como una persona “egoísta”, y este aspecto la llevó a descubrir de manera natural el feminismo. En las entrevistas

y en las conversaciones que mantuve con ella, me reveló que se sintió tratada por él «no como una igual, sino menos que una igual» (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019),²⁰ una conducta frecuente de algunos antropólogos de la época en que ella realizó su trabajo de campo.

Para June Nash, en antropología es indispensable reconocer que no se sabe nada sobre la cultura y que no es posible considerarse un experto o insistir en las ideas propias, tal como hizo Manning. Así me explicó: «las mujeres no teníamos las mismas dificultades que los hombres. Ellos esperaban ser respetados y mantener su estatus cuando iban a otro país. Les resultaba difícil ser tan solo uno más del pueblo» (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019).

June conoció a otras estudiantes que se formaron con Sol Tax y Robert Redfield como Calixta Guiteras Holmes, a quien describió como una antropóloga maravillosa. La presencia de Calixta Guiteras Holmes en Chiapas fue notable, así como las significativas etnografías para la antropología mexicana que desarrolló sobre los pueblos tzotziles y tzeltales de Zinacantán, Cancuc, Chenalhó, Chalchihuitán y Bachajón, entre otros municipios. Antes de refugiarse en México y estudiar en el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional, luego Escuela Nacional de Antropología e Historia, Guiteras fue militante nacionalista antimperialista cubana en las luchas de Machado en los tiempos de Fulgencio Batista, por lo que ella y otras mujeres fueron apresadas en La Habana; su hermano Antonio Guiteras, considerado héroe nacional, fue asesinado en 1935. En México, después del fallecimiento de Antonio, Calixta, al igual que June, también fue estudiante de Sol Tax y se incorporó como etnógrafa en el proyecto de la Universidad de Chicago y vivió distintos riesgos y peligros de violencia sexual al realizar su trabajo de campo, así como en el espacio androcéntrico de la antropología

²⁰

“As not an equal but less than an equal”.

en el que el acoso en los centros de investigación estaba sumamente naturalizado²¹.

June Nash también conoció a Gertrude DUBY, Roberta Montagu, Eva Verbitsky Hunt y a Esther Hermitte. No obstante, nunca tuvieron una organización formal como feministas: «En ese momento no estaba muy formalizado, ya sabes, pero hablamos sobre ello [el feminismo]. Solían reírse de Sol porque tenía únicamente estudiantes mujeres y era un ser débil. Pero sus alumnas lo hicieron muy bien»²² (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019).

Esta alusión a Sol Tax como un “ser débil” se refiere posiblemente a que en el trabajo con estudiantes mujeres, los profesores podían llegar a involucrarse con ellas más allá de la universidad, como era frecuente en la época, en la que en algunos casos llegaron a entablar relaciones amorosas con estudiantes y hasta se casaron con ellas. No obstante, las estudiantes supieron cómo lidiar con estos aspectos y con distintas formas de acoso.

Hacer antropología para las mujeres de aquella época significaba, tal como me explicó June, «tener respeto y responsabilidad para entender las culturas, a las personas y las lenguas indígenas» (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019). Cuando trabajó en Amatenango del Valle, en Chiapas, aprendió tzeltal. Casi ninguna de las mujeres de aquella comunidad hablaba español y, según June, esto era una medida de control de los varones, que sí hablaban castellano. De esta manera me narró: «los hombres estaban muy orgullosos de su control, pero no sabían qué pasaba cuando ellos no estaban. Las mujeres vendían animalitos y guardaban el dinero, tenían su propio

²¹ Los archivos del Proyecto “Man in nature” almacenados en microfilms en la Universidad de Chicago recogen muchas de estas memorias por lo que constituyen una línea de investigación para seguir indagando.

²² “At that time, it wasn’t very formalized, you know. But we talked about it. They used to laugh at Sol because he had all the women students, and he was a weaker being. But his students did very well”.

trabajo» (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019). En las entrevistas, June se refirió a historias que las mujeres le contaron en la época en que ella realizó su trabajo de campo, como situaciones de violencia por parte de los hombres, tanto en Guatemala como en Chiapas. A partir de sus experiencias, observó que no siempre era adecuado hacer una intervención directa ante la violencia contra las mujeres porque podía resultar contraproducente para ellas mismas, por lo que consideró más importante registrar y analizar con mucho cuidado, antes de tomar parte en los asuntos de las comunidades.

Cuando le pregunté por qué las y los antropólogos de Estados Unidos se desplazaban para realizar su trabajo de campo a países en América Latina, por qué no sucedía a la inversa y sobre las discusiones de quién investiga a quién, June me respondió: «había muy pocas mujeres en el campo de la antropología en esa época y ‘estar ahí’ era importante porque de lo contrario no podríamos haberlo hecho» (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019). Hablamos también sobre cómo varias antropólogas norteamericanas de la época tenían privilegios por “ser blancas”, aunque algunas como ella también estaban atravesadas por otras experiencias de clase y trayectorias de desigualdad por el hecho de ser mujeres. Consciente de que los trabajos locales de las antropólogas en América Latina eran menos conocidos en la academia anglosajona, algunas de sus investigaciones se enfocaron en estos aspectos, publicando sus resultados en colaboración con su colega y amiga Helen Safa (Figura 25). Un ejemplo es el trabajo *Sex and class in Latin America. Women’s Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World* de Nash y Safa (1980). Helen M. Icken Safa también fue una investigadora feminista y una referencia para la antropología, los estudios latinoamericanos y los estudios de las mujeres, que se dedicó al estudio de la antropología en el contexto más amplio de la lucha por la justicia social.

Estas obras son un referente para la antropología feminista contemporánea por tratarse de las primeras antologías que incluyeron

a autoras latinoamericanas y que abordaron la multiplicidad de opresiones de clase, género y etnicidad. Al respecto, June me explicó:

Para que pudiéramos poner en marcha la reunión internacional, el Fondo de Ciencias Sociales nos envió a las universidades [latinoamericanas] y descubrimos a la gente [mujeres investigadoras] en los campus en sus propios países para saber quién estaba haciendo qué... de lo contrario no podríamos haberlo hecho. Tuvimos que ir allí porque nadie sabía sus nombres fuera de sus países. (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019, traducción propia).

Figura 25. *June Nash junto a Helen Safa*



Nota: Cortesía del archivo personal de Laura Nash.

En el 2014 Jonas y Nash publicaron un texto en el que explicaron cómo Helen Safa fue la primera persona a la que June recurrió en 1971, cuando pensó en organizar una reunión sobre la ausencia de las mujeres en las Ciencias Sociales Latinoamericanas. Según narran las propias autoras en el texto (Jonas y Nash, 2014), en 1971 le pidieron a June que fuera integrante del consejo de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA por sus siglas en inglés). La primera reunión de becarios a la que asistió fue en Barbados, y a partir de ella se dedicó a formular un plan de cinco años para la investigación de LASA. Cuando se unió a la asociación, la mayoría de sus representantes eran varones. No aparecieron otras mujeres.

A la mañana siguiente de aquella primera reunión, June se levantó temprano para preparar una declaración, en la que incluyó una crítica aguda a los modelos de las Ciencias Sociales por no abordar el tema de las mujeres en la sociedad. Considerando los principales paradigmas de la época —marxista, de desarrollo, de la modernidad y del análisis de mercado—, Nash (Jonas y Nash, 2014) señaló la incapacidad de estos modelos para tratar los roles e intereses de las mujeres. Esto se convirtió en la base de una propuesta que ella llamó «Perspectivas femeninas sobre América Latina: una crítica de los modelos de las Ciencias Sociales», aunque fue cuestionada por no haberla llamado “perspectivas feministas”, lo que no hizo porque pensó que los hombres no estarían preparados para una declaración tan contundente, ya que la noción de “feminismo” era muy rechazada en aquella época.

De acuerdo con Jonas y Nash (2014), cuando esta última recibió la subvención de LASA, consideró que necesitaba ayuda y la primera persona a la que recurrió fue a Helen Safa. Las mujeres académicas de América Latina rara vez habían sido invitadas fuera de su país y su trabajo era escasamente citado. Así, Nash y Safa (2014) hicieron un viaje exploratorio en el que visitaron departamentos de Ciencias Sociales en varios países de América Latina y el Caribe, para regresar posteriormente a Estados

Unidos con una lista de veinte participantes, dieciocho mujeres y dos hombres que habían realizado investigaciones sobre el rol de las mujeres en América Latina, y publicaron varios libros (Jonas y Nash, 2014).

June Nash fue una antropóloga consciente de que las universidades norteamericanas contaban con más fondos que las mexicanas para realizar investigación,²³ lo que generaba, y aún sigue creando, condiciones desiguales entre la producción de conocimiento en las universidades en Estados Unidos y en instituciones de regiones orilladas en las que, a excepción de Costa Rica, la investigación científico-social no se ha priorizado en las agendas gubernamentales del sureste mexicano, Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua, y mucho menos la investigación hecha por mujeres críticas.

Investigación sobre los problemas y la violencia contra las mujeres

En *Bajo la mirada de los antepasados* (Figura 26) de Nash (1993), además de representar una de las maneras en que las personas veían el mundo que habitaban en Amatenango del Valle, las creencias, los rituales, las tareas cotidianas y el cambio, la antropóloga ya abordaba los problemas que las mujeres tzeltales enfrentaban cuando sus esposos se emborrachaban, eran bígamos o maltrataban a las mujeres o a las niñas (Figura 27). Tal como la misma autora explicó al final del libro:

La contribución de las mujeres al gasto familiar es, como nunca, importante, y muchas prefieren vivir sin los hombres. Ya había dicho que Carmela nunca se volvió a casar después de que su marido muriera por las quemaduras que sufrió en la chimenea de la cocina después de haber bebido durante una fiesta en 1967. (p. 401).

²³ Cabe destacar que la investigación científico social comprometida no ha sido prioridad en las agendas de los gobiernos de Estados Unidos.

Figura 26. Portada del libro de June Nash publicada en 1993.

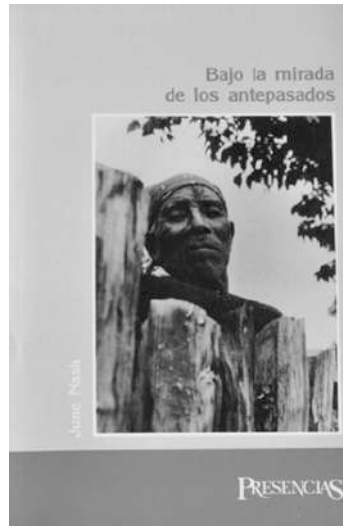
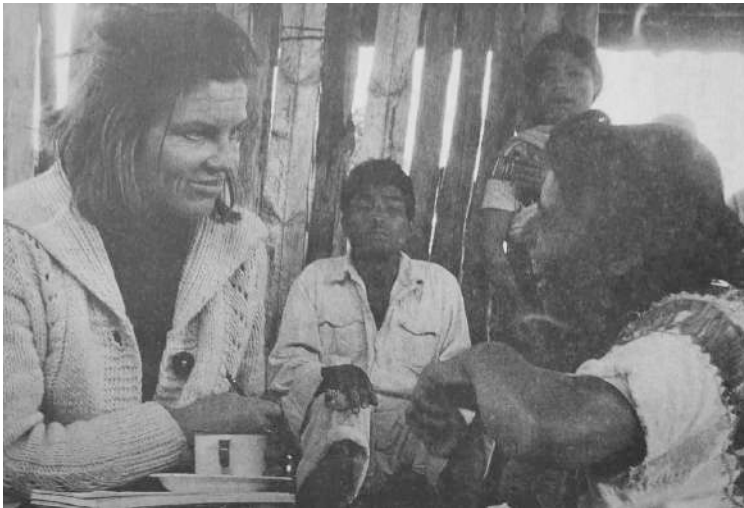


Figura 27. June Nash con Juliana López Shunton en Amatenango del Valle, 1967



Nota: Fotografía de Marcey Jacobson, en *Bajo la mirada de los antepasados* (Nash, 1993).

June Nash (1993) observó que las mujeres frecuentemente decidían vivir sin los hombres. En el trabajo que hizo en una fábrica de Cantel, Quetzaltenango, Guatemala, conoció a dos mujeres que eran muy independientes y que vivían juntas. En una de nuestras conversaciones me explicó:

Me parecieron estar quizás en una de las primeras fases de la liberación, ya sabes, porque realmente estaban haciendo una vida independiente para sí mismas y viviendo juntas. Era bastante raro para esa época. Vivían en la ciudad y eran parte de ella. Las llamarían “lesbianas”, pero tenían un término para eso, olvido cómo las llamaban, pero asumían que lo eran, ya sabes, que eran lesbianas.²⁴ (J. Nash, comunicación personal, 6 de abril de 2019, traducción propia).

Estas observaciones que Nash hizo durante las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo XX en algunos pueblos de Chiapas y Guatemala, son significativas para las investigaciones antropológicas feministas en la región, ya que indican que, a lo largo de la historia de este subcampo, los sujetos de la etnografía no solo han sido las mujeres, sino también ha existido un interés por otros sujetos que se identifican más allá de las formas del régimen heteronormativo.

Por otro lado, en el caso de Amatenango del Valle, de acuerdo con las investigaciones de Nash (1993), las grandes ganancias en la elaboración de alfarería y en la destilación de licor propiciaron que los hombres abandonaran la labor en la milpa y que se generaran grandes transformaciones.

²⁴ “They struck me as being perhaps one of the first phases of liberation, you know, because they were really making an independent life for themselves and living together. It was quite strange, you know. They lived in the town, and they were very much part of it, you know. They would be called “lesbians”, but they have a term for it, I forget what they called them, but they assumed that they were, you know, that they were lesbians”.

Aportes a las teorías sobre la división sexual del trabajo

En 1980 June Nash publicó con Helen Safa *Sex and Class in Latin America*, libro en el que reflexionó sobre la marginación que producía el trabajo del hogar no pagado, el determinante primario del estatus de subordinación de las mujeres en las sociedades capitalistas modernas. Para estas autoras, los hombres, aunque aparecen como los opresores más directos, no son los únicos que mantienen a las mujeres en sus casas, sino que la estructura del sistema capitalista aprovecha los beneficios del trabajo no pagado de las amas de casa y utiliza su mano de obra (Nash y Safa, 1980)²⁵.

Las mismas autoras reflexionaron también sobre la manera en que se interrelaciona la explotación por clase y por sexo, así como los reforzamientos ideológicos de los roles y el estatus de las mujeres en América Latina, y la manera en que tanto producción como reproducción deben ser considerados con relación a la producción social total (Nash y Safa, 1980). En el mismo libro, en el capítulo titulado “A Critique of Social Science Roles in Latin America”, Nash explicó que los modelos de teoría científico social liberal, pero también los trabajos marxistas, partían del análisis de la explotación a partir del mercado, pero ignoraban la explotación de las mujeres en la casa. Por eso, para la antropóloga el impacto diferencial en los procesos de modernización de los hombres y las desigualdades en relación con la situación de las mujeres no fue percibido hasta que las investigadoras lo señalaron como un problema.

Asimismo, Nash ya denunciaba que la mayoría de los trabajos académicos de la época recogían solo contribuciones de los varones, lo que hacía que las mujeres no fueran contempladas o fueran sistemáticamente ignoradas en las muestras debido a un supuesto criterio universalista que ubicaba a los hombres como elemento central del sistema. Para Nash (1980) «no es un descuido excluir a las mujeres de la muestra, sino una premisa fundamental de las

²⁵

Habría que discutir si la desigualdad de género antecede a la de clase.

Ciencias Sociales en las cuales los hombres son la medida del cambio» (p. 5). En otros trabajos, Nash también reflexionó sobre el colonialismo, el cual ha afectado a las comunidades indígenas, y sobre cómo ha ido cambiando en las distintas épocas al generar políticas de control de los pueblos a través del alcohol, la explotación, el intervencionismo político y económico, las invasiones o la privatización del agua a través de empresas como Coca-Cola (Nash, 2007).

Además, June hizo trabajos éticos y respetuosos sin olvidar la capacidad de los pueblos para defenderse. A finales de la década de 1980 y principios de los noventa, viajó a Bolivia, donde escribió *I Spent my Life in the Mines: The Story of Juan Rojas, Bolivian Tin Miner* (Nash, 1992) y realizó el documental (Figura 28) *I spent my life in the mines* (Nash, Rojas e Ibanez, 1977). En estas obras no solamente reflexionó sobre la antropología tradicional que habla por los otros, sino que creó formas novedosas para ayudar a escribir biografías, recuperar historias y narrar acontecimientos y resistencias cotidianas ante las arduas condiciones de trabajo de los mineros del estaño.

Figura 28. *Copia del documental I spent my life in the mines (Nash, Rojas e Ibanez, 1977), en VHS*



Nota: Material recuperado durante mi estancia de investigación en el Departamento de Antropología de la Universidad de Nueva York, en mayo de 2019.

Sin duda, la obra de June Nash (Figura 29) es un referente para la antropología feminista en Chiapas, Centroamérica y América Latina. En investigaciones futuras será necesario seguir profundizando sobre sus contribuciones teóricas y metodológicas y, sobre las implicaciones de los objetivos, prácticas e intereses del proyecto de Chicago en su investigación, así como sobre la manera en que la teoría crítica marxista impactó en su pensamiento, tomando en cuenta la estructura socioeconómica de las comunidades, las relaciones de trabajo, el comercio y la propiedad.

Figura 29. *Con June Nash en Leeds, Massachusetts, abril de 2019*



LA REPRESIÓN DIRECTA A PENSADORAS MARXISTAS (1964-1989)

La historia de violencia, pero también de resistencia, en Chiapas y Centroamérica, desde la década de 1970 hasta finales de los ochenta y principios de los noventa, ha marcado algunos puntos de enunciación propios y alternativos de la antropología feminista en comparación con las epistemologías y movimientos feministas en contextos de América Latina, Estados Unidos y Europa.

El periodo de 1964 a 1989 estuvo marcado por el movimiento estudiantil de 1968, por una investigación más centrada en la situación de las mujeres, así como por la incorporación de la teoría feminista y la perspectiva de género dentro de la antropología crítica a partir de la década de 1970 (Castañeda, 2012). De este periodo he recuperado las experiencias de (Figura 30) Alaíde Foppa (1914-1980), Stella Quan (1935-2007), Aura Marina Arriola (1937-2007), Marta Casaús (1948), Mercedes Olivera (1934), Myrna Mack (1940-1990) y Walda Barrios-Klee (1951-2021), entre otras mujeres, cuyas investigaciones mostraron la situación y los problemas de las mujeres indígenas, campesinas y mestizo-ladinas. Se trata de profesoras y pensadoras influenciadas por el marxismo y el pensamiento de Gramsci, militantes revolucionarias en los movimientos de liberación nacional, y profesoras anticoloniales en Centroamérica que se enfrentaron a contextos adversos, a persecución política y a violencia sexual sistemática y genocida, debido a las políticas de contrainsurgencia de Estados represores.

Incluyo en esta lista a Alaíde Foppa ya que, aunque no era antropóloga, sino escritora y poeta, sus trabajos hicieron grandes aportes a los estudios de las mujeres, de género y feministas en México y Centroamérica, y su trayectoria como intelectual guatemalteca está relacionada con la experiencia que muchas académicas y estudiantes universitarias vivieron durante el conflicto armado interno en Guatemala. Incluyo también en la lista a la historiadora guatemalteca Marta Casaús, ya que sus trabajos han utilizado las técnicas de la investigación antropológica.

Figura 30. *Antropólogas y pensadoras del periodo 1964-1989*



Algunas antropólogas de esa época, cuyas experiencias y trabajos han sido el objeto de estudio de mi investigación, fueron amenazadas, encarceladas o desaparecidas, y algunas también asesinadas, debido a que con sus estudios y activismos políticos documentaron, registraron y denunciaron las masacres, asesinatos, desapariciones y violencias infligidas por los Estados dictatoriales.

Un ejemplo representativo de la época es el de Alaíde Foppa, creadora de la primera cátedra de sociología feminista de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y del programa radial “Foro de la Mujer” y de *Fem*, una de las primeras revistas feministas en México. Con sus escritos, Foppa influyó sobre varias generaciones de antropólogas y es un referente en los estudios de las mujeres y feministas en América Latina. Alaíde fue desaparecida en Ciudad de Guatemala en 1980, y su caso aún no ha sido esclarecido. Esto evidencia cómo las fundadoras de los estudios de género, tan significativas para la antropología feminista, se enfrentaron a riesgos y peligros extremos debido a las políticas de contrainsurgencia que marcaron la historia centroamericana.

Por su parte, Stella Quan Rossell (2018a, 2018b, 2018c), antropóloga guatemalteca, exiliada desde los años cincuenta del siglo pasado en México, casada con el antropólogo Carlos Navarrete, con quien tuvo dos hijos, realizó un trabajo de recopilación de historias de vida de artistas, políticos y escritores, así como del impacto de la guerra y de los conflictos políticos y

sociales en Guatemala, con lo que contribuyó a revelar la larga memoria de la guerra.

La antropología en Chiapas y Centroamérica se ha enfrentado también al largo proceso de “acuerdos de paz” y “posconflicto”. Algunas de las mujeres y de las feministas que vivieron la represión en las décadas de 1970 y 1980 en Guatemala, El Salvador y Nicaragua se exiliaron en México, en donde después de sus agitados años de militancia revolucionaria se formaron en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Durante su época de formación, algunas de ellas, como Aura Marina Arriola, publicaron textos con sus nombres reales sobre el pensamiento crítico de las clases sociales en Centroamérica, en los que reflexionaron sobre las alianzas obrero-campesinas articuladas con movimientos ladino-indígenas o escribieron relatos autobiográficos.

Después de varios años, algunas lograron retornar a sus países de origen donde, entre otros aportes, tuvieron la experiencia política de trabajar en los procesos de memoria histórica a través del acompañamiento para la recopilación de testimonios de mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado. Los diálogos con algunas de las pensadoras de esa época me han hecho no perder de vista que el contexto de conflicto armado las hizo colaborar en los procesos de memoria, de justicia y de verdad.

Walda Barrios-Klee (2014), antropóloga feminista guatemalteca, estuvo dos veces exiliada en México debido a las políticas represivas en Guatemala (Figura 31). En 1984 creó el *Taller Antzetik* en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, en San Cristóbal de Las Casas. Dicho taller fue un espacio de formación y de toma de conciencia sobre la condición de las mujeres. Se interesó por documentar la situación de las refugiadas en México, quienes huyeron de la guerra y de la violencia sexual que produjo el conflicto armado interno en Guatemala. Además, ha sido una de las pocas investigadoras

que ha sistematizado la antropología feminista en ese país centroamericano.

Figura 31. *Walda Barrios durante su exilio en Chiapas en 1984*



Nota: Fiesta de navidad en casa de Octavio Ixtacuy, profesor de economía de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH. Fuente: Archivo personal de Antonio Mosquera.

Un caso recordado como emblemático fue el de Myrna Mack (Figura 32), antropóloga fundadora del centro de investigaciones AVANCSO (Mack, 1990). Myrna fue asesinada cruelmente en Ciudad de Guatemala en 1990, por documentar el desplazamiento forzado ocasionado por el conflicto armado interno en su país. Su caso representa la experiencia que vivieron cientos de estudiantes y profesoras durante los conflictos en la región, lo que significó un retroceso para las Ciencias Sociales y

para los movimientos de mujeres en Chiapas y Centroamérica²⁶ (Ruiz-Trejo, 2020).

Figura 32. *Myrna Mack, antropóloga guatemalteca, posiblemente en su trabajo de campo en El Quiché*



Nota. Fuente. Fragmentos de una vida, por José García Noval, Fundación Myrna Mack, septiembre de 2021.

Estos hechos no fueron circunstanciales, sino que forman parte de experiencias constantes en la vida de las científicas sociales “orilladas” por el compromiso de estas mujeres con las luchas sociales. Por tanto, es importante también analizar el contexto en

²⁶

Entrevista a Clara Arenas, marzo de 2017, Ciudad de Guatemala.

el que desarrollaron sus investigaciones para explicar los acontecimientos vividos a la par de su labor como investigadoras humanísticas y sociales.

Yolanda Aguilar Urizar (2010; 2019), antropóloga holística guatemalteca, participó en las comisiones de esclarecimiento histórico (Figura 33). A partir de su trabajo, desde la antropología feminista en la región, se generaron conceptualizaciones e investigaciones que partieron a veces de las universidades, pero también de los movimientos y las organizaciones sociales y políticas, entre otros espacios como los vinculados con la literatura, la poesía, las artes, la psicoterapia y la sanación.

Figura 33. *Yolanda Aguilar Urizar*



Nota: Fuente. Centro Q'anil.

El contexto proporcionó a las antropólogas e investigadoras sociales de la época una gama de posibilidades para entender la vida y tomar conciencia de lo que significaba partir de las historias de guerra y de los conflictos armados. Estas historias produjeron no solo entendimientos desde otra perspectiva que no era la de la izquierda o la revolucionaria, sino una comprensión diversificada de lo que significaba “ser mujeres”, del cuerpo y la sexualidad, y el paraguas se abrió a una dimensión compleja, diferente a la que se dio en otros contextos como el anglosajón.

En el siguiente apartado me centraré en el trabajo de Mercedes Olivera, cuyas investigaciones han sido un referente de la antropología feminista latinoamericana, influenciadas por el pensamiento marxista y desarrolladas en el periodo de crítica al indigenismo a finales de 1970, de los movimientos de liberación nacional y de las políticas de contrainsurgencia en Centroamérica, de la organización de mujeres refugiadas guatemaltecas, así como del levantamiento zapatista y de la “guerra de baja intensidad” en Chiapas, a partir de 1994.

MERCEDES OLIVERA: DE CATÓLICA Y DE FAMILIA NUMEROSA A ANTROPÓLOGA FEMINISTA MARXISTA CRÍTICA

Mercedes Olivera fue una de las primeras mujeres con presencia pública en la antropología en México y una de las antropólogas críticas comprometida con las luchas de las mujeres. Por eso, me interesé en recuperar y analizar su trabajo. El 18 de junio de 2017 me concedió una entrevista en profundidad en su casa de San Cristóbal de Las Casas, la cual registré audiovisualmente como parte de mi investigación posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), de la UNAM, que marcó el inicio de varios de los encuentros que tuve con ella.

Mercedes Olivera nació el 30 de septiembre de 1934 en la Ciudad de México, en una familia católica de escasos recursos

conformada por diez hermanos, cinco hombres y cinco mujeres (Figura 34). Su madre era muy religiosa y durante su infancia experimentó problemas económicos serios, se encargó del cuidado de sus hermanos y, según me dijo, su padre de origen indígena la educó con ideas muy tradicionales. Durante un tiempo le fue negado ir a la escuela, y fue gracias al apoyo de algunas de sus profesoras como logró realizar sus estudios de primaria.

Figura 34. Mercedes Olivera de niña con su madre y sus hermanos



Nota: Archivo personal de Mercedes Olivera, cortesía para el proyecto de investigación “Pioneras en antropología en Chiapas y Centroamérica”, Universidad Autónoma de Chiapas.

En su juventud se distanció del catolicismo y de la organización Unión Femenina de Estudiantes Católicas (UFE) de la que fue dirigente. Comenzó a militar en organizaciones de izquierda estudiantil y en el Partido Comunista, lo que le causó conflictos ideológicos con su familia: «Dejé de creer en dios» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017). Su desencanto se relacionó con el ambiente estudiantil católico, en el que observó hostigamientos de tipo sexual y de violencia hacia las mujeres, al descubrir que: «Los curas también eran hombres hostigadores que usaban la violencia como parte de

su manipulación ideológica» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017). Esta situación le generó “enojo”, por lo que comenzó a cuestionar el papel de la Iglesia en la vida social. La prohibición de leer ciertos libros, diferentes versiones de la Biblia o novelas que criticaban las posiciones de la Iglesia, marcó en ella el inicio de una etapa de problemas fuertes de restricción, imposición, verticalismo y autoritarismo «porque las mujeres no debían conocer ese tipo de cosas, ya que supuestamente no teníamos capacidad para analizarlas» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017).

En 1956, Mercedes Olivera (Figura 35) ingresó a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Durante su juventud existían dos células del Partido Comunista en la universidad: una conocida como el grupo “Marx”, en la que participaban sus maestros y grandes dirigentes como José Revueltas, Juan Brom y Eduardo Elizalde, entre otros, y la agrupación “Engels” en la que participaban estudiantes con pocos años de militancia. Mercedes me compartió que, entre 1959 y 1960, ambas células se juntaron para analizar el problema que hubo en esa época con el movimiento ferrocarrilero y los sindicatos obreros que el Partido Comunista había impulsado. Así, publicaron un documento en el que criticaban algunas acciones emprendidas desde la dirección del partido, lo cual implicó la expulsión de dicho partido de quienes realizaron aquellos cuestionamientos.

Figura 35. Mercedes Olivera, Lina Odena Güemes, Aura Marina Arriola y Enrique Valencia, estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Ciudad de México, 1957.



Nota: Archivo personal de Mercedes Olivera, cortesía para el proyecto de investigación “Pioneras en antropología en Chiapas y Centroamérica”, Universidad Autónoma de Chiapas.

Paralelamente a las experiencias críticas al poder y a la autoridad del Partido Comunista, surgió un grupo de jóvenes aunados al movimiento estudiantil del 68, a quienes algunos estudiantes llamaron *Los Magníficos*,²⁷ y en el que Mercedes Olivera participó junto a otras personas de México como Ángel Palerm, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman y Enrique Valencia, pero también norteamericanas como Susana Drucker o guatemaltecos como Carlos Navarrete. Según Mercedes me narró, en un principio se nombraron “Miguel Othón

²⁷ Su nombre probablemente se inspira en un western titulado *Los siete magníficos*, que trata sobre siete vaqueros que van por el mundo haciendo justicia.

de Mendizábal” en homenaje al fundador de la ENAH y militante del Partido Comunista. En aquella época confluyó la antropología marxista mexicana de Othón de Mendizábal con las propuestas de pensadores de la escuela norteamericana, así como con el proyecto de la escuela integracionista que dio origen al indigenismo en México.

Los Magníficos relacionaron los planteamientos políticos de izquierda con los aportes teóricos de la antropología interpretada desde una mirada materialista, y dieron un vuelco a las discusiones dominantes de la disciplina con el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman et al., 1970). *Los Magníficos* se formaron en la escuela de Van Maanen, en la etnografía clásica, pero el marxismo fue la base desde la que propusieron sus interpretaciones de clase, así como fuertes críticas al indigenismo, evidenciadas desde una antropología crítica (Figura 36). Mercedes Olivera tuvo como maestras a mujeres pioneras en la antropología como Calixta Guiteras, Barbro Dahlgren y Johana Faulhaber, y a profesores exiliados de la guerra civil española que huyeron del régimen franquista como Juan Comas, Pedro Armillas y José Luis Lorenzo. «Estudiábamos el ‘conocer’ para cambiar, para transformar y para incidir» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017).

En 1972, Mercedes llegó a Chiapas por invitación de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien era subsecretario de Cultura. Aguirre Beltrán había sido su profesor y la nombró directora de la Escuela de Desarrollo del Instituto Nacional Indigenista (INI), creada en sustitución del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, que desapareció por un año. La intención de Mercedes era aplicar en la Escuela de Desarrollo sus críticas a la práctica antropológica dominante, poniendo en el centro la perspectiva y el punto de vista de los pueblos indígenas y su participación en la toma de decisiones sobre su propia cultura, formas de gobernarse y de vivir, así como sobre sus derechos. No obstante, cuando ella mostró su posición crítica al indigenismo y al integracionismo seguidos por Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Villa Rojas: «el temor era que los indígenas tomaran sus propias decisiones y pudieran convertirse en sujetos de sus propias transformaciones» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017).

Figura 36. Mercedes Olivera junto a Pedro Carrasco, Arturo Warman y Stefano Varese en 1963



Nota: Archivo personal de Mercedes Olivera, cortesía para el proyecto de investigación “Pioneras en antropología en Chiapas y Centroamérica”, Universidad Autónoma de Chiapas.

Por otro lado, a finales de 1970 y principios de 1980, durante la época del conflicto armado interno y de la prolongada guerra civil en Guatemala, tuvo lugar el genocidio de doscientas mil personas, principalmente de los pueblos *ixil*, *q'eqchi'*, *kakchiquel* y *achi*. Según lo que Mercedes me narró, ella estuvo organizada en los movimientos revolucionarios centroamericanos y fue militante del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en Guatemala, donde colaboró desde su rebeldía utilizando los seudónimos de Mariana en Centroamérica y de María Vázquez en Europa (Figura 37). Su militancia la llevó a exiliarse en países como España (Figura 38), desde donde apoyó los lazos de solidaridad con Centroamérica y aportó a las luchas de liberación nacional, aunque se mantuvo muy crítica del movimiento guerrillero debido al sexismo, que no les permitió asumir las reivindicaciones feministas.

Figura 37. Mercedes Olivera durante su exilio en Centroamérica



Figura 38. Mercedes Olivera durante su exilio en España



Nota: archivo personal de Mercedes Olivera, fotos cedidas para el proyecto de investigación “Pioneras en antropología en Chiapas y Centroamérica”, Universidad Autónoma de Chiapas.

INICIADORA DEL ANÁLISIS MULTIDIMENSIONAL (CLASE, GÉNERO Y ETNICIDAD)

En 1976, Mercedes Olivera fue a trabajar a las fincas cafetaleras de la zona norte de Chiapas, en donde intentó combinar la investigación con la acción política junto a Ana Salazar y Ana Bella Pérez Castro, dos de sus alumnas, porque consideraba que los contextos no solamente se debían estudiar, sino también transformar. Durante esa época, existía una fuerte discusión en la antropología sobre el campesinado mexicano ante el embate del capitalismo empresarial. Su propuesta fue analizar el régimen de fincas, el pensamiento colonizador y las relaciones serviles, pero también realizar intervenciones, lo que no siempre generó los cambios esperados. En la época en que Olivera realizó trabajo de campo, en las fincas aún se practicaba el “derecho de pernada”, por el que se otorgaba la potestad a los finqueros, hacendados o empleadores de mantener relaciones sexuales, es decir, de violar a las hijas de los campesinos con cierto consentimiento de los padres y de la comunidad, cuestión ante la que ella no pudo mantenerse indiferente. Dicha experiencia y las revisiones del proceso pueden verse en Olivera (2018).

De hecho, el concepto de “opresión femenina” de Mercedes Olivera (1976; 1979), elaborado a finales de los setenta, constituyó una de sus grandes contribuciones a la antropología y una de las bases desde una perspectiva interseccional en América Latina (Castañeda, 2012), con la que denunció la violencia sexual contra las mujeres y problematizó su explotación en el sistema capitalista y las dobles y triples discriminaciones que enfrentan como mujeres, indígenas y pobres. Esto mostró su preocupación temprana no solo por las violencias por razones de género, sino por el análisis articulado y múltiple en cuanto a género, clase, raza y etnicidad. Así me contó:

Mi feminismo no es un feminismo que haya nacido solamente desde la sexualidad o del cuerpo, sino 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 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 permite ponerles nombre a las acciones, a los procesos y a la forma de construir conocimiento. Esta nueva forma de lo epistemológico y de los posicionamientos críticos, me parece importante, pero la hemos practicado desde hace mucho. (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017).

En ese sentido, la idea de “opresión femenina”, para esta autora, es un concepto interseccional descolonizador creado para referirse al efecto de un proceso histórico en el que la fuerza de trabajo que producen las mujeres no se reconoce como trabajo y, por tanto, no se paga (Olivera, 1979). Esta opresión no ha sido considerada como explotación económica del sistema y, sin embargo, constituye el pilar de su funcionamiento. Desde finales de los años setenta, Mercedes Olivera (1979) ya contemplaba las opresiones que interseccionan en el caso de las relaciones clasistas cuando la mujer se incorpora al trabajo productivo y contrata a otra mujer para que haga las “labores domésticas”, es decir, se da «explotación de la mujer por la mujer» (p. 207). Además, aportó a la teoría feminista de la región la idea de que la categoría “mujer” no puede entenderse de manera homogénea, ya que no es lo mismo la “opresión femenina” para unas mujeres que para otras.

Por otro lado, una de las comunidades indígenas en donde Olivera (2018) realizó sus estudios fue Catarina Huitiupán. Allí, Cristóbal, campesino de origen tzotzil de mucho prestigio en la región y máxima autoridad de la comunidad, pidió la colaboración de Mercedes. Cristóbal reunió a doscientos peones, mujeres y hombres, para dialogar y para que le contaran cómo habían sido expulsados de las fincas.

Por su parte, las investigadoras pidieron ayuda a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), organización campesina de izquierda ligada al Partido Comunista Mexicano con la que tenían relación, y les hablaron de la revolución de Zapata, de la Reforma Agraria y del derecho constitucional a tener tierras. Estos discursos produjeron que los peones tomaran “sus tierras”, lo que se convirtió en un antecedente de uno de los movimientos agrarios más importantes de Chiapas.

Nos dimos cuenta en ese momento de que no es lo mismo investigar para obtener información que investigar para la acción de cambio. Aprendimos que no es suficiente tener un posicionamiento y un compromiso político, como lo requiere la investigación dialógica; es insuficiente aún en los casos en que nos planteamos una metodología colaborativa. (Olivera, 2018, p. 115).

Además, para Mercedes era necesario tener un posicionamiento, un compromiso político, dialógico y colaborativo, así como reconocer que la incidencia que como antropólogas podemos lograr tiene límites.

FEMINISTA Y MUJER REBELDE

En nuestras conversaciones, Mercedes se identificó como «feminista y mujer rebelde» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017). Según me narró, vivió importantes momentos de la historia mexicana, centroamericana y latinoamericana, como el

refugio de mujeres guatemaltecas o los procesos revolucionarios de mujeres zapatistas.

Un ejemplo fue su participación en 1990, en el equipo de investigadoras y activistas feministas del Centro de Investigación y Acción para Mujeres de Centroamérica (CIAM) que trabajaron en colaboración con las dirigentes de Mamá Maquín (MMQ), grupo que llegó a estar integrado hasta por quince mil guatemaltecas refugiadas en México, bajo la protección del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Uno de los elementos que caracterizan el trabajo de Olivera es su interés por la situación, los problemas y el punto de vista de las mujeres campesinas e indígenas de diferentes lugares. Para ella, “ser madre” y su desarrollo profesional le permitió aprender y aportar conocimientos e instrumentos para que otras mujeres analizaran sus contextos y experiencias y tomaran sus propias decisiones.

A partir de la promulgación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres y del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, hizo nuevas valoraciones analíticas sobre las desigualdades sociales y se sumó a las luchas de las mujeres del movimiento zapatista (Figura 39).

Figura 39. Mercedes Olivera en CIDECI, San Cristóbal de Las Casas.



Nota: Archivo personal de Mercedes Olivera, cortesía para el proyecto de investigación “Pioneras en antropología en Chiapas y Centroamérica”, Universidad Autónoma de Chiapas.

Esa época marcó un antes y un después para la investigación antropológica feminista en Chiapas y Centroamérica, porque Olivera aportó nuevas coordenadas epistémicas, desestadocentrizando las problemáticas, enfocándose en las particularidades de los movimientos de mujeres indígenas desde su propia voz, así como desordenando las representaciones y discursos que los feminismos hicieron de ellas. Además, las espiritualidades comenzaron a interpretarse como parte de la ontología y la epistemología. Se cuestionó severamente el racismo epistémico y se desarrollaron investigaciones en las que los diálogos intersaber, la autonomía metodológica y los análisis interseccionales fueron indispensables. Ha sido necesario un trabajo de deseurocentrización y descolonización de los feminismos, el pensamiento y los corazones (Méndez, 2011) y de desestabilización de los universalismos del “sujeto mujer”, así como de los feminismos urbano-centrados, a la vez que se desarrollaba un feminismo no etnocéntrico (Hernández, 2001; Leyva, 2019).

En nuestros encuentros, Mercedes Olivera asoció el surgimiento del feminismo que practicó durante su vida con las luchas sociales en Centroamérica y con un feminismo popular que unió la práctica política con los conocimientos. Al mismo tiempo, se dedicó al trabajo feminista a partir de observar la difícil realidad de las mujeres campesinas, cuyas formas de subordinación se fueron conformando desde la época prehispánica y durante la Colonia, y a analizar cómo la tradición y la estructura comunitaria funcionaron como presión para subordinarlas de manera violenta. La unión de la teoría y la práctica ha sido el eje del trabajo de Olivera, 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» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017).

Para Mercedes, los procesos, las prácticas de la vida cotidiana, la violencia y los problemas de tipo económico son los asuntos que más afligen a las mujeres y «a la antropología feminista

desde la base, desde las comunidades, desde las mujeres campesinas e indígenas que han estado y siguen estando marginadas de todo el desarrollo capitalista y de la participación social y política» (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017). “Ser antropóloga” para M. Olivera ha significado, sobre todo, lo siguiente:

[C]riticar la forma en cómo las mujeres y los pueblos se incorporan al desarrollo y cómo el Estado sigue promoviendo su integración. Las políticas indigenistas ya no existen, pero actualmente nos enfrentamos a la integración de los pueblos indígenas al mercado neoliberal. (M. Olivera, comunicación personal, 18 de junio de 2017).

Olivera rompió, en su época, con las lógicas indigenistas asimilacionistas de la disciplina heredadas desde principios del siglo XX. Fue profesora de varias generaciones de jóvenes a quienes formó en un pensamiento crítico, y hoy es una de las mujeres más representativas de la antropología feminista latinoamericana por sus aportes a la investigación acción y a las metodologías colaborativas y coparticipativas. Mercedes Olivera, junto con June Nash, son parte de la memoria innegable de la investigación feminista de Chiapas, México y América Latina (Figura 40).

Figura 40. *June Nash, Mercedes Olivera y amiga en el centro de San Cristóbal de Las Casas*



Nota. Cortesía del archivo personal de Laura Nash.

REFLEXIONES FINALES

La relación que existe entre la producción de conocimiento y las subjetividades de quienes lo elaboran, el contexto en el que las investigaciones se producen, así como las militancias y activismos políticos, han sido algunos de los aprendizajes que he adquirido a lo largo de esta investigación. Este capítulo ha intentado contribuir a las genealogías de las antropologías feministas en una región epistémicamente herida y orillada, en la que aún hacen falta más estudios sobre las teorías antropológicas y etnografías elaboradas por mujeres y feministas, así como análisis sobre las antropólogas feministas de distintas generaciones y sobre sus cambios, aportes, logros, articulaciones y equivocaciones.

Pioneras feministas marxistas como June Nash y Mercedes Olivera plantearon las bases para la inclusión de la perspectiva de

género en la región y para la antropología desde una perspectiva interseccional. Sus trabajos marcaron una época inicial para los estudios de las mujeres y feministas en América Latina. A partir del levantamiento zapatista en 1994 y de la promulgación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres en Chiapas, se han generado rupturas poderosas que han cuestionado las formas dominantes de producir conocimiento y de actuar ante las urgencias.

Los problemas que aquejan a distintos territorios en América Latina han sido producidos por Estados-Nación y empresas, a través del extractivismo, de megaproyectos o del aumento de gases de efecto invernadero, bajo el modelo de la economía desarrollista. Este sistema global capitalista extractivista, que ha permeado también en la antropología y en la investigación científico-social, se ha entrecruzado con la represión feminicida y la violencia sexual y de género, así como con otras fuerzas que matan. En Chiapas y Centroamérica se han resentido los efectos marcados por tres décadas de neoliberalismo, de giros a la izquierda y a la derecha, de movimientos políticos y sociales de las clases más excluidas.

Debido a las luchas de los movimientos indígenas, campesinos, migrantes, afrodescendientes, comunitarios y feministas, desde los años noventa del siglo XX han surgido en la región trabajos etnográficos, de investigación, activistas, literarios y artísticos, como los de Emma Chirix, Irma Alicia Velásquez Nimajtuj, Petrona de la Cruz, Georgina Méndez Torres, Lorena Cabnal, Maya Cu, Calixta Gabriela Xiquin, Victoria Tubin, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Ruperta Bautista, Enriqueta Lunez, Mikeas Sánchez, Juana Ruiz Ortiz, Shirley Campbell Barr,²⁸ Glenda Joanna Wetherborn y Lina Rosa Berrio, entre otras. La mayoría han formado parte de generaciones de mujeres indígenas, afrodescendientes y de otras adscripciones que

²⁸ Shirley Campbell Barr es una antropóloga, activista y poeta afrocostarricense. Cabe destacar que Costa Rica amerita una mención aparte por la historia particular en que los estudios de género y feministas se han desarrollado en ese país.

tuvieron acceso a estudios universitarios y, en particular, a formación en antropología, circunstancia que podría constituir una diferencia con otras antropólogas que las precedieron o con sus contemporáneas. Además, algunas de ellas han producido un giro decolonizador y antirracista en las reflexiones investigativas sobre las memorias diversas que confrontan las narrativas históricas dominantes de la antropología.

Varias de ellas hacen referencia en sus relatos a las herencias del pasado colonial y construyen otras metáforas críticas del mundo, aunadas a entidades no humanas como los territorios, los ríos, el agua, las montañas, los árboles, el fuego y la tierra, entre otros elementos. Algunas han contribuido a redefinir las geografías, los lugares de la memoria y las nociones espaciotemporales a través de recuerdos y experiencias de larga data, y han actuado con responsabilidad ante las emergencias, documentando los problemas desde sus propias comunidades. Por otro lado, los trabajos de Lukas Avendaño, Amaranta Gómez Regalado, Dorotea Gómez Grijalva, Numa Dávila, Manuel Tzoc, Marco Chivalán Carrillo, Lucía Bonilla, Daniel Coleman, Xun Betán, Tito Mitjans Alayón, entre muchos otros, aunados a los movimientos feministas lésbicos, *queer*, *cuir*, indígenas, afrodiáspóricos y artísticos, nos impulsan a hacer una reapropiación de las narrativas históricas racistas y heteronormativas para tejerlas de otros modos.

En este capítulo me he centrado en algunos aspectos de la vida y obra de dos antropólogas pioneras, pero será importante seguir indagando en los entramados locales de aproximaciones teóricas, debates y diálogos etnográficos y políticos en las diferentes regiones. Además, el área chiapaneca y centroamericana, desde la que han elaborado conocimiento las antropólogas orilladas, requiere ser problematizada. Así también será importante seguir analizando las relaciones, traducciones, importaciones e influencias entre autoras de la región, sean indígenas, afrodescendientes, mestizas o “extranjeras”; será indispensable seguir profundizando en los referentes científicos que guían las

antropologías locales y entender de qué manera las propuestas de estas autoras las retoman, critican y subvierten.

La historia y la memoria de las Ciencias Sociales se vinculan cada vez más a los movimientos feministas y a las mujeres en pie de lucha. Explorar el pasado a través de distintas perspectivas y formas de abordar las experiencias de las mujeres y de los feminismos resulta un ejercicio de recuperación de los referentes ocultados y orillados en las narrativas del pasado científico social; significa despatriarcalizar y descolonizar la memoria de la antropología que se queda en el olvido. Mi trabajo pretende, con una visión holística y transdisciplinaria, entender los aportes que las antropólogas y pensadoras diversas han hecho a las Ciencias Sociales y a las Humanidades en Chiapas y Centroamérica para dimensionar su importancia, por lo que espero que la vida, las obras y la pasión de las mujeres y de las feministas diversas se sigan conociendo y multiplicando.

CAPÍTULO III

REBELDES Y REVOLUCIONARIAS: APORTES A LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA (1970-1992)²⁹

²⁹ Extraído de Ruiz Trejo, Marisa (2021). Rebeldes y revolucionarias: aportes a la antropología feminista (1970-1992), *Vibrani: Virtual Brazilian Anthropology*, 18, 2-24.

INTRODUCCIÓN

La antropología feminista ha conformado un campo de conocimiento dentro de la disciplina desde una perspectiva de género, al introducir conceptos elementales como androcentrismo, etnocentrismo y clasismo. El desarrollo de este campo epistémico ha tenido distintos devenires en contextos como el de Estados Unidos, Francia, América Latina y el Caribe (Castañeda, 2015). En Chiapas y Centroamérica, como parte de una misma región, se han producido trabajos elaborados por mujeres y feministas con particularidades y puntos de enunciación que los distinguen de aquellos producidos en otras regiones. Recuperar las memorias de antropólogas, investigadoras y pensadoras pioneras en esta región, ha sido uno de mis intereses investigativos de los últimos años. Así, he mostrado cómo desde las primeras mujeres en este campo se hicieron aportes a los análisis sobre la situación de las mujeres y cómo las pioneras no siempre dejaron de reproducir etnocentrismo y formas clásicas de hacer antropología.

En este capítulo, pretendo centrarme en la influencia de las críticas feministas al marxismo, así como el pensamiento gramsciano y anticolonial en los trabajos de algunas antropólogas y pensadoras de Chiapas y Centroamérica, entre los setenta y noventa del siglo XX, a quienes identifico como *mujeres rebeldes y revolucionarias*.

Este periodo estuvo marcado fuertemente por un desarrollo histórico desigual, conflictos agrarios ocasionados por la acumulación de la tierra en manos de grandes terratenientes, lucha de clases, conflictos armados, movimientos revolucionarios, así como el genocidio en Guatemala, causado por militares guatemaltecos que, a principios de los ochenta del siglo en cuestión,

produjo que más de ochenta mil personas, en su mayoría campesinos mayas, se refugiaron en Chiapas. La convulsión política de la época implicó que estudiantes y profesoras fueran amenazadas, perseguidas, encarceladas, humilladas, asesinadas y que algunas huyeran al exilio por la represión y las políticas de contrainsurgencia de estados dictatoriales centroamericanos. Dicho periodo también tuvo la particularidad de que fue el momento en que, según Castañeda (2012), la teoría feminista y la perspectiva de género se incorporaron dentro de la antropología crítica.

Por esto, en el capítulo siguiente recupero los trabajos de Alaíde Foppa (1914-1980), Stella Quan Rossell (1935-2007), Walda Barrios-Klee (1951-2021) y Marta Casaús Arzú (1948) y analizo las influencias que marcaron su quehacer antropológico y sociocientífico. Además, otras antropólogas destacadas de este periodo son Mercedes Olivera (1934-2022), Aura Marina Arriola (1937-2007), Myrna Mack (1940-1990), Yolanda Aguilar (1963), entre otras.³⁰

No obstante, por límites en la extensión, en este trabajo me referiré solamente a algunas de ellas. Si bien no todas las investigadoras seleccionadas en este capítulo fueron antropólogas, sus investigaciones se vieron influenciadas por prácticas y recursos de la antropología social³¹ y algunas participaron en grupos de antropólogas, historiadoras y académicas organizadas de la época. Se preocuparon por la situación y los problemas de las mujeres indígenas, campesinas y mestizo-ladinas y algunas fueron militantes en los movimientos revolucionarios y socialistas. Fueron profesoras de universidades centroamericanas y mexicanas y vivieron una época en la que las publicaciones académicas y periodísticas incluían mayoritariamente a autores y escasamente aparecían trabajos de autoras. Así también en la antropología,

³⁰ Ver Ruiz-Trejo (2020a) y (2020b) en donde he abordado los trabajos de algunas de estas antropólogas.

³¹ Es necesario destacar que las carreras de antropología en las universidades centroamericanas no fueron creadas hasta la década de los noventa.

en los congresos y en los movimientos sociales se tomaba como punto de referencia las voces de los varones, centrándose exclusivamente en su palabra y su experiencia.

Las antropólogas y pensadoras mencionadas se enfrentaron a contextos adversos, a la persecución política y a la violencia sexual sistemática y genocida. La huella en la antropología feminista de Alaíde Foppa, escritora de origen guatemalteco, se debe fundamentalmente a que fue una de las pioneras en los estudios de género y feministas en México y Centroamérica. Alaíde Foppa, Stella Quan y Walda Barrios estuvieron exiliadas en México y, a su vez, se vincularon con los movimientos de mujeres indígenas y campesinas e integraron las primeras generaciones de profesoras en el campo. Formaron a varias generaciones de estudiantes de distintas disciplinas de las Ciencias Sociales y de las Humanidades. Alaíde Foppa y Marta Casauís comparten varios aspectos: su formación intelectual, su extracción de clase y el hecho de cuestionar su propia clase económica.³² Stella Quan y Alaíde Foppa comparten el hecho de que sus trabajos estuvieron orientados a la literatura, género significativo para la antropología. Ambas escribían en la Revista *Fem* que fue importante para su trayectoria, no solamente porque Alaíde fue su fundadora, sino porque fue un espacio en donde ambas tejieron profundas relaciones políticas, intelectuales y de amistad con otras mujeres mexicanas y de otros países latinoamericanos.

Algunas de las pensadoras seleccionadas para este trabajo apoyaron los movimientos revolucionarios y los movimientos sociales de la época. Así documentaron, registraron y denunciaron la explotación de las mujeres en el sistema capitalista, el racismo de las élites dominantes, así como las masacres, desapariciones, asesinatos y violencias infringidas por los estados dictatoriales centroamericanos; acompañaron, además, los procesos de denuncia

³² Esto también fue un rasgo distintivo de Rosario Castellanos, escritora chiapaneca, cuyos trabajos tuvieron presencia en antropología.

judicial y psicoterapéuticos, de sanación de las víctimas y sobrevivientes del conflicto armado interno en Guatemala.

Para la realización de esta investigación llevé a cabo trabajo de campo y entrevistas semiestructuradas a varias mujeres significativas para las Ciencias Sociales en la región, entre 2016 y 2020, tanto en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, como en Ciudad de Guatemala, Guatemala. En las entrevistas, indagué sobre la relación de sus trayectorias académicas con los procesos políticos y sociales de sus lugares de origen y sobre sus experiencias familiares y personales. Además, hice búsquedas en la biblioteca y archivo de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO), en el archivo del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), así como en el Archivo Histórico del Feminismo en México, del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG-UNAM).

Asimismo, a través de un archivo familiar propio, he revisado de manera física artículos publicados en algunos números de las revistas *Ojarasca*, *Fem*, *Observador de la frontera sur*, *Perfil del Sureste*, *Antzetik*, así como *Revista de la USAC*, en donde escribieron las autoras mencionadas y en donde encontré información relevante sobre la historia centroamericana y chiapaneca, entre finales de los años setenta y mediados de los noventa del siglo XX. También entrevisté personalmente a Walda Barrios en marzo 2017, en FLACSO, Guatemala, y tuve con ella varios encuentros.

Mantuve un intercambio epistolar por email con Yosahandi Navarrete, hija de Stella Quan. Marta Casaús, al haber sido mi profesora desde 2007 y directora de tesis, ha compartido muchas experiencias conmigo y me ha brindado distintas entrevistas, así como conversaciones informales a lo largo de los años.

Es indispensable señalar que en este capítulo existen tres ejes temáticos y analíticos con los que se organizó la información recogida: 1) la relación entre la producción de conocimiento y las condiciones históricas, las redes de parentesco, las influencias

intelectuales, políticas, así como los orígenes étnicos y de clase de las antropólogas; 2) la introducción de las mujeres y el feminismo en la agenda de la investigación antropológica; así como 3) la selección de los temas, la manera de construir y concebir el “objeto de investigación”, de hacer trabajo de campo, las herramientas y las prácticas de investigación.

CRÍTICAS FEMINISTAS MARXISTAS Y SOCIALISTAS

El materialismo fue una de las corrientes antropológicas clásicas con intensos debates en el campo de la antropología de las mujeres de los setenta, posteriormente denominada antropología del género y antropología feminista, desarrollada principalmente a partir de los ochenta y los noventa del siglo XX. La crítica feminista en antropología contribuyó a las relecturas marxistas que reelaboraron las nociones de producción y reproducción, esta última entendida como la reproducción de la mano de obra. Algunas propuestas entendieron la división generalizada del trabajo como base de la subordinación de las mujeres. Otras posturas propusieron que «las mujeres constituyen una clase social» y otras rechazaron estos postulados al señalar que las mujeres se encuentran representadas en todas las clases sociales.

Tanto la obra de Karl Marx, sobre los modos de producción y la formación de clases sociales, como la de Friedrich Engels (1970) sobre *La familia, la propiedad privada y el estado*, publicada por primera vez en 1884, influyeron fuertemente en la antropología del género y la antropología feminista. Según Aurelia Martín Casares (2006) dijo:

Las teorías marxistas han propugnado formas de organización de tipo comunista —comunitarias— para frenar el avance del capitalismo. Este nuevo tipo de sociedad estaría caracterizado por la libertad y la desaparición de la explotación de los trabajadores. Friedrich Engels, que trabajó muy

directamente sobre las relaciones sociales de género, pensaba que los roles de hombres y mujeres evolucionarían hacia el igualitarismo con el avance de las relaciones de producción hacia la nueva sociedad socialista en la que la explotación de las mujeres desaparecería completamente. Según sus presupuestos, las razones de la mayor explotación de las mujeres estaban directamente vinculadas al paso de la propiedad comunal a la propiedad privada. (p. 172).

Las categorías de género, los factores económicos y las condiciones materiales son parte de las perspectivas de investigación antropológica de las décadas de los setenta y ochenta. Las teorías, conceptos y temáticas son numerosas, pero, sin duda, una apreciación bastante común de la época era que las teorías marxistas se equivocaban al pensar en la subordinación de género como subsumida en la división de clases. Estos debates influyeron en algunas de las pensadoras del periodo analizado, sobre todo a partir de 1975, cuando se realizó la Conferencia sobre la Mujer en Ciudad de México y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró dicha época como el “Año Internacional de la Mujer”³³. A dicha conferencia, asistieron socialistas y Alaíde Foppa tuvo un papel importante en la divulgación de dichos debates a través del programa radiofónico “Foro de la Mujer”.

PENSAMIENTO GRAMSCIANO Y ANTICOLONIAL

Los procesos de descolonización de África y Asia entre los años cuarenta y sesenta, impactaron en las discusiones de la disciplina a través de las obras de autores de las excolonias que se trasladaron a las exmetropolis. Los trabajos de Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, Albert Memmi y el pensamiento de Antonio Gramsci, filósofo marxista italiano, entre otros pensado-

³³ Ese año también se conmemoró por primera vez el Día Internacional de la Mujer, en conmemoración de las 129 costureras que murieron en un incendio durante una huelga en *Washington Square*, Nueva York, al ser encerradas por los dueños de la fábrica para que éstas no se unieran al paro.

res, circularon por América Latina y el Caribe en los setenta y ochenta, lo que contribuyó al desarrollo de un pensamiento anti-colonialista propio. Las relecturas de los conceptos gramscianos sobre ideología, hegemonía cultural, clase dominante, clases subalternas, intelectuales orgánicos, entre otros términos, inspiraron varios trabajos investigativos. Tanto las ideas marxistas, el pensamiento anticolonialista, como el pensamiento gramsciano, fueron también fuente de inspiración de los movimientos revolucionarios centroamericanos, así como puntos de partida para las críticas de género y feministas en antropología, tal como veremos a continuación.

ALAÍDE FOPPA Y EL SALARIO PARA EL TRABAJO DOMÉSTICO

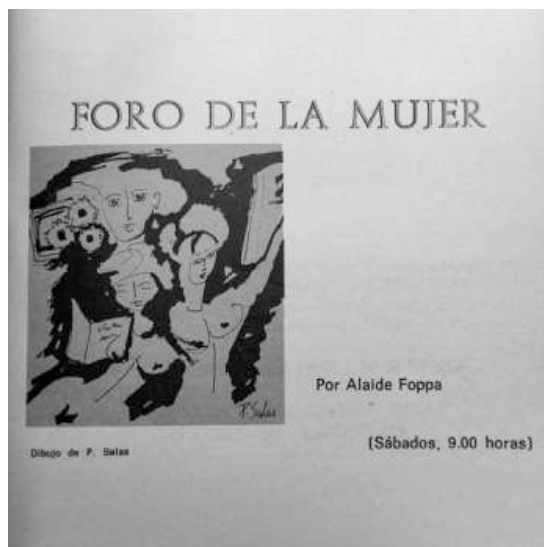
Recuperar el trabajo de Alaíde Foppa es un asunto obligado para reconstruir la especialidad que hoy denominamos antropología feminista. Foppa, escritora y creadora, nacida en Barcelona en 1914, quien vivió gran parte de su vida en Guatemala y luego exiliada en México en los años cincuenta, influyó con sus escritos y sus denuncias sobre varias generaciones de antropólogas.

Fue creadora de la primera cátedra de sociología de la mujer en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); del programa radial “Foro de la Mujer”, que se transmitió con su voz a través de Radio Universidad desde 1972 hasta 1980 (Figura 41), y de *Fem*, una de las primeras revistas feministas en México con gran repercusión en América Latina (Figura 42). El trabajo de Alaíde incidió tanto en los escritos de antropólogas y pensadoras contemporáneas de su tiempo como en las generaciones posteriores. De hecho, los artículos publicados por ella en la revista *Fem* son fuente inagotable de información sobre las teorías, conceptos y debates de la época en la que vivió.

En el marco del IV Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, organizado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS), realizado en Querétaro, en

2016, impulsamos entre varias actividades, un taller sobre antropología feminista en México, en el que pedimos a las asistentes de varias generaciones (1940-2016), identificar en una línea del tiempo a las antropólogas y los libros que influyeron en sus trabajos. Algo interesante es que el nombre de Alaíde Foppa, así como la fundación de la revista *Fem*, fueron plasmados como parte de la genealogía de la antropología feminista en México.

Figura 41. Cartel del programa “Foro de la Mujer”



Nota: Foto tomada del Podcast Radio UNAM. Cultura UNAM.

Alaíde Foppa era doctora en Letras Italianas, lo que posiblemente produjo que en algunos de sus artículos mostrara influencias del feminismo italiano, aunque también del feminismo socialista estadounidense, y sus críticas a los limitados análisis marxistas de clase. En su célebre artículo «¿Salario para el trabajo doméstico?», publicado en la Revista *Fem* en 1977, Alaíde Foppa citó a las feministas marxistas

italianas, al *Grupo Lotta Feminista*, a Giuliana Pompei, a Mariarosa Dalla Costa, a Nora Federici y al *Colectivo Internacional Feminista* de Italia, pero también a Isabel Larguía, comunista argentina (1932-1988) y a su compañero John Dumoulin, antropólogo de formación marxista, implicados ambos en la lucha armada revolucionaria rural en Cuba, y a quienes posiblemente conoció en persona (Figura 43).

Cabe aclarar que el *Colectivo Internacional Feminista* de Italia estuvo integrado por Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Nora Federici, entre otras autoras que han influido fuertemente en los análisis antropológicos sobre la reproducción, el capitalismo y el trabajo asalariado. Por su parte, Isabel Larguía, implicada en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, en donde estuvo encarcelada, contribuyó a la investigación con una perspectiva feminista a través de su trabajo “Por un feminismo científico” que publicó con Dumoulin y “Hacia una ciencia por la liberación de la mujer” (Larguía y Dumoulin, 1976).

Figura 42. Portada de la Revista Fem, Vol. 1, número 3, 1977



Nota: Imagen tomada del artículo Foppa (1977). Revista Fem.

Figura 43. Fragmento del artículo “¿Salario para el trabajo doméstico?”, publicado en la Revista Fem en 1977



Foppa (1977) leyó *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* de Mariarosa Dalla Costa y Selma James³⁴ (1975), un libro clave sobre el trabajo doméstico y sobre cómo en la relación de las mujeres con el capital es fundamental producir y reproducir la fuerza de trabajo de la que depende el sistema capitalista. La

³⁴

Selma James fue una feminista socialista estadounidense internacionalista.

utilización de autoras italianas, francesas, estadounidenses y latinoamericanas por Foppa confirma un punto importante sobre la teorización feminista mexicana y centroamericana, debido a que no ha tenido un origen único y vernáculo, sino constantes intercambios, importaciones, traducciones y diálogos con las teorías e ideas feministas de otros contextos. En el mismo artículo, Foppa recuperó algunas de las críticas a los análisis tradicionales de clase que no contemplaron la fuerza de trabajo producida y reproducida por las mujeres y aquellas discusiones que han cuestionado por qué el trabajo doméstico no es considerado un trabajo productivo y quién debería pagar por esto que se considera un “no-trabajo”.

La misma autora dominaba el francés, debido a que pasó una temporada en París, en donde nacieron dos de sus hijos. Posiblemente su conocimiento sobre los trabajos de Evelyne Soullerot sobre la historia y la sociología del trabajo femenino provengan de esa experiencia.

El artículo de Foppa (1977) sobre el salario para el trabajo doméstico es un texto muy completo de las discusiones de la época sobre la plusvalía o las ganancias para los varones y para el empresariado que el trabajo de las mujeres ha generado en muchas unidades “domésticas”, así como la reposición de la fuerza de trabajo del obrero que es como el *feminismo marxista* llama al hecho de que las mujeres vivan para reproducirse y parir.

Alaíde Foppa provenía de una familia acomodada, pero su posición siempre estuvo a la izquierda. Junto con Alfonso Solórzano, su esposo, tuvieron una trayectoria que demostró su compromiso con los derechos democráticos en América Latina. El 19 de diciembre de 1980 Alaíde Foppa viajó desde México a Guatemala donde fue detenida, secuestrada y luego desaparecida junto a Leocadio Actún Shiroy, el conductor que la llevaba. Ambos fueron retenidos por el servicio de inteligencia G-2 del ejército de Guatemala, durante el gobierno de Romeo Lucas García.³⁵

³⁵ Esta información fue brindada por el Frente Democrático Contra la Represión en Guatemala (FDCCR), según la *Revista Fem* (1980, p. 3).

La noticia sobre la desaparición de Alaíde Foppa fue contundente y desde aquel momento hasta el día de hoy, su caso aún no ha sido esclarecido. La violación sistemática de los derechos humanos, las desapariciones y la represión que vivió Guatemala tanto en el periodo de Lucas García, como en el posterior gobierno *de facto* de Efraín Ríos Montt, nos muestran que la desaparición de Alaíde no fue un caso aislado, sino uno de los tantos de la época, como táctica contra el movimiento popular, profesores y profesoras, estudiantes, entre otros actores sociales.

Sobre ella se han escrito cientos de líneas y pronunciamientos. Decenas de organizaciones y organismos internacionales de Derechos Humanos de la ONU y de la OEA se han solidarizado por la causa exigiendo su paradero con vida. Sin duda, el vacío que dejó es un dolor latente que desde lejos nos muestra cómo hasta en el exilio, las angustias del pueblo de Guatemala no terminaron. Sus programas radiofónicos del “Foro de la Mujer” son una línea abierta de investigación para entender otros debates de la época que han tenido impacto en la antropología feminista en México, como las discusiones sobre familia, aborto, maternidad voluntaria, huelgas de obreras, justicia, encuentros de mujeres, feminismos, igualdad, desarrollo, entre otros.

STELLA QUAN ROSSELL: ENTRE ANTROPOLOGÍA Y ACTIVISMO FEMINISTA EN LOS PROCESOS REVOLUCIONARIOS

Quan (1935-2007) fue una antropóloga guatemalteca, exiliada en México.³⁶ Se casó con el antropólogo Carlos Navarrete, con quien tuvo dos hijos y de quien se divorció más tarde. Navarrete estuvo exiliado en México debido a su participación en las manifestaciones estudiantiles antigubernamentales y anti-imperialistas en

³⁶ Agradezco a Mary Goldsmith quien me habló por primera vez de Stella Quan y quien realizó un relevante trabajo sobre las pioneras en antropología en la época de oro (Goldsmith y Sánchez, 2014).

Guatemala, entre marzo y abril de 1962, durante el gobierno del general Miguel Ydígoras Fuentes (1958-1963).

Según Rodríguez de Ita (2020), durante la gestión ydigorista, integrantes de diversos sectores sociales, optaron por las armas. Así explicó:

Uno de los primeros levantamientos, que se verificó el 13 de noviembre de 1960, estuvo encabezado por un grupo de jóvenes nacionalistas del ejército descontentos con el gobierno debido a que éste había facilitado el adiestramiento en territorio guatemalteco de mercenarios contrarios a la revolución cubana; luego se dieron otros levantamientos más. De allí surgieron los primeros grupos guerrilleros, como el Movimiento Revolucionario 13 de noviembre (MR-13) y más tarde, en 1962, las llamadas Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), con vocación antigubernamental y antiimperialista, a cuyas filas se incorporaron muchos jóvenes (Rodríguez de Ita, 2020, s/p).

Para la misma autora, las políticas de contrainsurgencia y la represión de estado produjeron la salida forzada, documentada o indocumentada, de militantes y simpatizantes de las movilizaciones y de los grupos guerrilleros.

Quan fue una de esas mujeres que se trasladó a México para encontrarse con su pareja. Ingresó con visa de estudiante y al llegar a México se autodefinió como exiliada y se quedó de manera permanente. Así, ella vivió su experiencia universitaria en el exilio, hizo la carrera de etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), a la que ingresó dos meses después de su llegada. Posteriormente se incorporó como profesora en el Programa Universitario de Estudios de Género (Rodríguez de Ita, 2020).

Yosahandi Navarrete, doctora en Literatura por el Colegio de Morelos e hija de Quand, me compartió lo siguiente sobre su madre:

El divorcio fue un motor para la autoafirmación de mi madre y su participación cada vez más activa en el feminismo. Tomó talleres, cursos, participó en encuentros y debates. Escribió cuentos y relatos sobre sus experiencias de vida. Así, dejó de ser “la esposa de Carlos Navarrete”, figura influyente de la antropología, para reafirmarse como Stella Quan Rossell. No fue fortuito, pienso, que poco después de su separación comenzó su activismo por Guatemala (Y. Navarrete Quan, comunicación personal, 4 de septiembre de 2021).

Algunos de los títulos de los artículos de Stella Quan, publicados en la revista *Fem*, nos dan una idea de sus intereses en el periodo seleccionado para el análisis: «“Mi refugio eran las lágrimas”: confiesa una feminista salvadoreña» (1977); «Nicaragua: estrenando libertad» (1980); «Por la vida de la compañera Alaíde Foppa» (1981); «Esta noche esta carta, Alaíde» (1982); y «Ser mujer refugiada latinoamericana» (1986).

Por su manera de referirse a Alaíde Foppa en sus textos es evidente que Stella tenía un gran aprecio por la escritora feminista. Según Quan (1981), Foppa y ella se encontraron una vez en Costa Rica, a donde había ido por un congreso. Charlaron sobre noticias de sus hijos y comieron comida china. Este dato no es menos importante, ya que, al ordenar, Alaíde mencionó: «tú eres la china, tú escoges», por lo que es posible que el origen del apellido “Quan”, no tan común en Guatemala, tenía ascendencia china. Cabe señalar que la migración china a Chiapas y Centroamérica fue muy importante a principios de siglo XX, por lo que ha dejado una huella cultural, culinaria y artística. Cabe señalar que la migración china a Chiapas y Centroamérica fue muy importante a principios de siglo XX, por lo que ha dejado una huella cultural, culinaria y artística.

Por otro lado, la foto que el Comité Internacional por la vida de Alaíde Foppa difundió (Figura 44), nos revela algunas de las experiencias de Alaíde, pero también algunos de los intereses

investigativos y personales de Stella, quien escribió las siguientes líneas en el artículo «Esta noche esta carta, Alaíde»:

Figura 44. *Alaíde Foppa, en Quan, Stella (1982)*



Extraña foto la que el Comité internacional por tu vida ha seleccionado para la prensa, para enviar a sus filiales de Europa, de Canadá... Extraña foto, Alaíde... la que tomó y me regaló Graciela Iturbide es bellísima porque eres tú y tu casa, tú y tu sonrisa; tú y la mesita donde se colocaban las cafeteras, las teteras, los pasteles de Lita. Tú y la mesita rodante de tu estudio, tú con tus collares indígenas del altiplano guatemalteco, tú y tu sonrisa.

Esta, en cambio, es extraña, extraña para todos nosotros porque no sonríes, no vemos tu expresión de picardía, de complicidad (el viento corrió la cortina y tiró tu foto), de

alegría, de ganas y coraje ante la vida y de valor y capacidad de sublimación ante la muerte. Es bella, sin embargo, estas triste, Alaíde; como dijera Berta consternada: “Aquí seguramente ya había muerto Alfonso”; aquí seguramente ya decías: “Me faltan un ojo y una pierna, pero veo y camino”. Sí, Alaíde, aquí seguramente ya estás amputada, cercenada. ¡Qué gran dignidad, cuánto de tu vida, de tu belleza —externa e interna— se rescata en ella!, en los periódicos, sin embargo, pese a ser la misma foto, por las sombras, se te ve sonriendo. ¡Extraña foto, Alaíde, extraña foto! (p. 54).

En ese texto Quan se refiere a cómo la muerte de Alfonso Solórzano, esposo de Foppa, había afectado fuertemente a la escritora. Por otro lado, Juan Pablo Solorzano Foppa,³⁷ su hijo más pequeño, integrante del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) fue perseguido, capturado y desaparecido el 7 de junio de 1980 en el municipio de Nebaj, departamento de Quiché, por integrantes del Ejército de Guatemala (Solórzano, 2021),³⁸ lo que probablemente entristeció y angustió a Alaíde. Desde ese hecho, nadie volvió a saber del paradero de Juan Pablo.

Stella Quan (1981) también le dedicó a la escritora otro texto titulado «Por la vida de la compañera Alaíde Foppa», publicado en la misma revista, en el que señaló que Alaíde era la única persona que podía “darle órdenes” y de quien absurdamente las recibía y las hacía rebeldemente y gruñendo, lo que, junto con otras anécdotas, demuestra la cercanía y complicidad que tuvieron estas dos pensadoras (Figura 45).

³⁷ Utilizaba el seudónimo de Cristóbal/Esteban.

³⁸ Al respecto, Julio Solórzano Foppa (2021) el hijo mayor de Alaíde Foppa, explicó: “Mis hermanos Mario, Silvia y Juan Pablo se incorporaron a la lucha revolucionaria en los años 70 y fueron integrantes del Ejército Guerrillero de los Pobres-EGP. Juan Pablo, el menor de mis hermanos murió en Nebaj, Quiché, en un enfrentamiento con el ejército en junio de 1980; su cuerpo no ha sido encontrado, al igual que el cuerpo de Mario, quien murió en la Ciudad de Guatemala un año después, en junio de 1981, también en un enfrentamiento con fuerzas de seguridad. Afortunadamente, Silvia sobrevivió y vive actualmente en Guatemala; Laura, nuestra otra hermana, vive en Ecuador”.

Figura 45. Foto del artículo de Quan (1981): *Por la vida de la compañera Alaide Foppa.*



Nota: Revista *Fem*, volumen IV, n.º 17, febrero-marzo, pp. 83-85.

Yosahandi Navarrete (2020) ha hecho un trabajo de recuperación de los escritos de su madre. En un artículo titulado «Alaíde Foppa y AIMUR, o una voz que emerge en medio de las llamas», publicado en *GaZeta*, Navarrete (2020) explica los esfuerzos de Quan y de Foppa en la creación de la Asociación Internacional de Mujeres contra la Represión en Guatemala (AIMUR) y expone la experiencia de ambas como defensoras de los derechos de las mujeres.

En esa misma línea, en el programa radiofónico número 54 de “Foro de la mujer”,³⁹ Alaíde Foppa mantuvo un diálogo con Quan. Esta última explicó cómo algunas antropólogas e historiadoras se organizaron a partir de la quema y la masacre de la embajada de España en ciudad de Guatemala, el 31 de enero de 1980, para reunir material sobre la situación de violencia vivida en Guatemala, particularmente contra las mujeres, así como para realizar denuncias y divulgación nacional e internacional sobre la convulsa situación política en Centroamérica. Debido a la indignación por las treinta y siete personas asesinadas en la embajada, entre ellas cinco mujeres mayas-quichés. AIMUR fue fundada dos días después de este trágico evento.

AIMUR ofreció apoyo al Frente Democrático contra la Represión en Guatemala (FDCR), organismo legal creado en febrero de 1979, que representaba a más de 150 agrupaciones de oposición democrática al interior de Guatemala. AIMUR contribuyó con lo que las antropólogas e historiadoras sabían hacer: investigar sobre la situación de las mujeres y brindar asistencia y acompañamiento a víctimas de violencia y violación sexual. AIMUR es un ejemplo de los primeros grupos de antropólogas organizadas a finales de la década de los setenta en México, un dato relevante para las genealogías de la antropología feminista mexicana y centroamericana que ilustra cómo las antropólogas

³⁹ Este programa se encuentra almacenado en el Sistema Digital de Almacenamiento Masivo de Radio UNAM y existe una copia en la Fonoteca Nacional, ubicado en Coyoacán.

han utilizado las herramientas de documentación y registro de la disciplina para protestar, organizarse y manifestarse en contra de la represión.

El programa “Foro de la mujer” es un ejemplo del uso de medios de comunicación, como la radio, por antropólogas e investigadoras feministas, para denunciar las urgencias sociales en distintas épocas. En el programa número 8 (Radio UNAM), a propósito del Encuentro Internacional de la Mujer de 1975, Foppa mencionó que dicho encuentro fue algo particular debido a que por primera vez había una representación de mujeres en cada una de las delegaciones. Así explicó:

Si se tratara de un congreso de antropología, de medicina o de Ciencias Sociales, las mujeres representarían una muy pequeña minoría, por lo que es necesario que haya un congreso de mujeres para que todos los países sean representados por mujeres y para que las mujeres constituyan obviamente la mayoría (Programa Radiofónico “Foro de la Mujer”, número 8, Radio UNAM).

Por otro lado, Stella Quan se interesó por recopilar historias de vida de cómo y cuál fue el impacto de la guerra, los conflictos políticos y sociales, en la vida cotidiana, y en la parte más íntima de las personas en Guatemala. De hecho, recientemente, la editorial Catafixia publicó una trilogía o «Tríptico de la Revolución», de Quan, publicación dirigida por Luis Méndez Salinas y Carmen Lucía Alvarado, y editada por Yosahandi Navarrete, en donde dan a conocer los trabajos realizados por Quan sobre el proceso revolucionario en Guatemala de 1944-1954; un período particular que inició con la “Revolución de Octubre” o la “Revolución de Guatemala de 1944”, cuando un movimiento cívico militar derrocó a Jorge Ubico y, más tarde, llevó al poder a Jacobo Árbenz, quien fue acusado de comunista por afectar los intereses de los monopolios estadounidenses como la *United Fruit Company* y los oligopolios agrícolas nacionales, a través

de la conocida Reforma Agraria de Guatemala. El movimiento revolucionario en Guatemala se dio a partir de 1954, cuando se derrocó al gobierno electo de Jacobo Árbenz, mediante un Golpe de Estado, ejecutado por un sector del ejército con apoyo de empresarios locales, internacionales y con el Gobierno de los Estados Unidos. La selección de los temas de Quan y sus búsquedas nos muestran su interés investigativo por los movimientos sociales y revolucionarios en Guatemala.

Los libros publicados por Catafixia recopilan historias de vida de artistas, políticos y escritores y se centran en el impacto de la guerra y en los conflictos políticos y sociales en Guatemala (Quan, 2018a; 2018b; 2018c). Antes de ser publicados, dichos trabajos le sirvieron para obtener el título de etnóloga y el grado de maestra en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en México (ENAH), con la tesis titulada «Guatemala: una cultura de la ignominia. Siete biografías y una entrevista» (1972), bajo la dirección de Guillermo Bonfil Batalla, con lo que contribuyó a revelar la larga memoria de la guerra.

En su tesis, Stella Quan se centró en los testimonios de Jacobo Rodríguez Padilla, Alfonso Solórzano y Luis Cardoza y Aragón, entre otros, a quienes entrevistó. Hoy podemos ver el libro *No es el fin, es el mar. (Crónica y voces de Luis Cardoza y Aragón)*, en el que Stella Quan presenta a este escritor y poeta guatemalteco exiliado en México, quien tuvo que huir tras el derrocamiento de Árbenz, con Lya Kostakowsky, su esposa, y con quien Stella fundó AIMUR (Navarrete, 2020). En la época de Romeo Lucas García, Luis Cardoza y Aragón denunció las violaciones a los derechos humanos en Guatemala junto a Tito Monterroso⁴⁰, Mario Monteforte Toledo⁴¹, Alaíde Foppa y otros

⁴⁰ Augusto Monterroso fue un escritor hondureño, nacionalizado guatemalteco y exiliado en México. Formó parte de la llamada generación de mascarones.

⁴¹ Mario Monteforte Toledo era un escritor guatemalteco y obtuvo el Premio Nacional de Literatura “Miguel Ángel Asturias” en Guatemala.

intelectuales guatemaltecos en el exilio, lo que posiblemente le costó la vida a Foppa al viajar a Guatemala (Solórzano, 2021).

Además, el libro *La Escuela Nacional de Bellas Artes y los escritores y artistas del 44: Jacobo Rodríguez Padilla: una historia de vida* (Quan, 2018a) nos introduce a los recuerdos de Rodríguez, pintor, grabador y escultor guatemalteco. En 1950, Rodríguez Padilla fue becado por el Ministerio de Educación de Guatemala para formarse en Francia, no obstante, su beca se suspendió con el derrocamiento de Árbenz. El libro recupera nombres, momentos y lugares de la Guatemala de la Revolución. También da cuenta del dramático golpe que sufrieron los artistas e intelectuales al momento de ser intervenidos por la contrarrevolución y de sus larguísimas consecuencias.

Por otro parte, en el libro *La semilla que yo sembré: Alfonso Solórzano: testimonio* (Guatemala, 1911-México, 1980), Quan (2018b) nos muestra toda una época en Guatemala, a través del testimonio de Solórzano, esposo de Foppa, una figura central en la época revolucionaria guatemalteca. A través de Quan, Solórzano nos aclara el contexto en que se dio la Reforma Agraria en Guatemala, la conformación del Partido Comunista guatemalteco, desde Árbenz hasta el proceso revolucionario en la década de los sesenta, cuando distintos sectores de la población se organizaron contra la represión generalizada y en el campo miles de víctimas fueron masacradas, con más de doscientas mil víctimas, en su mayoría población indígena maya.

Alfonso Solórzano quedó en un segundo plano debido a la prioridad que tuvo la obra de Foppa, escritora feminista y víctima revolucionaria, y el hecho de que Quan haya recuperado sus aportes es un ejercicio importante de memoria para la familia Solórzano-Foppa, cuya historia es representativa de las condiciones en que los y las intelectuales de la época desarrollaron sus trabajos y activismos políticos.

Figura 46. *Luis Cardoza y Aragón, su esposa Lya Kostakowsky y Stella Quan Rossell en su casa en Coyoacán, México*



Nota: De octubre de 1968 a abril de 1970. Fuente: CIRMA.

En algunas fotografías del archivo del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), se ve a Quan junto a Cardoza y Aragón en su casa de Coyoacán, durante las múltiples visitas hechas por la antropóloga para realizar las entrevistas y construir su testimonio. En las fotos, Stella parece estar muy interesada en la conversación con la pareja y en una actitud de escucha activa (Figura 46). Los tres libros de Quan, publicados por Catafixia, resultan importantes para la genealogía de la antropología feminista. Se trata de trabajos realizados entre

1968 y 1972, una época en la que la presencia de las mujeres en la disciplina aún era escasa.

La antropóloga guatemalteca recopiló materiales testimoniales sobre la lucha permanente en Guatemala; la represión, la violencia, el acoso, las muertes y el dolor, pero también la resistencia, la alegría y la esperanza. Además, su trabajo antropológico resulta importante debido a que se trata de una guatemalteca exiliada que realizó investigación sobre otros exiliados y exiliadas en México, lo que le permitió tener una comprensión más amplia y profunda, al haber pasado por experiencias similares a las que se enfrentaron sus entrevistados.

Cabe destacar que Quan utilizó un modelo metodológico tradicional y riguroso para la recopilación de los siete testimonios de su tesis, en los que no grabó a sus entrevistados y nunca estuvo “frente a frente” de ellos, sino junto a ellos. Así escuchó con cuidado, tomó notas, no interrumpió y «trató de borrarse del texto» (Méndez, 2018). Esto nos sirve para pensar cómo han ido cambiando no solo los temas seleccionados, sino las propuestas metodológicas. Las mujeres involucradas en la disciplina marcaron un momento paradigmático por el hecho de ser las primeras generaciones de etnógrafas.

Por último, cabe destacar la asesoría de Quan como antropóloga en la película «El norte», dirigida por Gregory Nava (Estados Unidos, Reino Unido, 1983), así como su participación como parte del elenco. Dicha película trata de un hermano y una hermana que huyen de la persecución en su hogar en Guatemala y viajan al norte, a través de México, y luego a los Estados Unidos, con el sueño de comenzar una nueva vida, historia entrelazada con su propia biografía.

Quedan muchas líneas de investigación abiertas sobre la vida de Stella antes de su exilio en México, su colaboración con el PIEM y el PUEG, su trabajo desarrollado en el Centro Ecuménico con mujeres exiliadas centroamericanas, su publicación sobre Guatemala en *Sisterhood is Global* (Quan, 1984), sus publicaciones en *El*

Fígaro de Guatemala y en el *Unomásuno* de México, así como sus reflexiones autobiográficas sobre la importancia de su formación como antropóloga para su quehacer como activista, temas que pueden ser horizontes para futuras publicaciones.

WALDA BARRIOS Y LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN EL SOCIALISMO

Walda Barrios-Klee nació en la ciudad de Guatemala el 8 de septiembre de 1951 y falleció el 28 de abril de 2021. Fue heredera de una tradición de lucha revolucionaria socialista, pero también de intereses por los derechos de las mujeres, ya que su madre y su padre estuvieron implicados en distintas luchas políticas. Walda Barrios se identificó como socialista. Su madre fue la primera licenciada en Pedagogía de Guatemala y su padre colaboró en el gobierno de Jacobo Árbenz.

Walda solía señalar que utilizaba los apellidos Barrios-Klee para reivindicar la memoria de su padre, funcionario de la Reforma Agraria, y de su tío, Hugo Barrios Klee, asesinado en los setenta del siglo XX, ambos luchadores sociales. Debido al contexto político guatemalteco, Walda se desplazó a México en dos ocasiones. La primera vez el 9 de septiembre de 1957 como asilada, cuando era apenas una niña, con un salvoconducto en el mismo avión donde iba expulsado el presidente Árbenz, junto con otros funcionarios del gobierno revolucionario, entre ellos su padre (Mosquera, 2021).

Figura 47. *Walda Barrios Klee en ciudad de Guatemala en 1980, antes de su exilio en Chiapas*



Nota: Archivo personal de Walda Barrios, cortesía de Antonio Mosquera.

A finales de la década de los cincuenta regresó a Guatemala. Estudió magisterio y se graduó de maestra de primaria. Ingresó a la Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales y se tituló de abogada y notaria en 1976 (Figura 47). No obstante, ella misma se consideraba más antropóloga que abogada porque —como decía— «es lo que he hecho en mi vida» (Ruiz-Trejo y Ramazzini, 2021), por lo que se articuló con las redes de antropólogas feministas latinoamericanas. Estudió la maestría en sociología rural en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Se graduó en el año de 1978 y regresó como docente a la Universidad de San Carlos de Guatemala, época de represión contra el movimiento estudiantil, popular y campesino.

Su segundo desplazamiento a México fue en los ochenta, cuando salió exiliada de Guatemala, junto a su pareja Antonio Mosquera y obtuvo el carácter de refugiada debido a la persecución política de aquel momento. En Chiapas, ambos se instalaron en San Cristóbal de Las Casas, en donde fueron profesores de las carreras de antropología y sociología de la Universidad Autónoma de Chiapas. Walda fue conocida por su papel como mentora, académica e iniciadora de los estudios de género y feministas en Chiapas (Ruiz-Trejo, 2021). Durante esta década, Walda se dedicó a la investigación durante ese periodo terrible para Centroamérica, debido a las políticas de contrainsurgencia del Estado guatemalteco que produjeron secuestros, desapariciones, asesinatos, masacres y el genocidio en Guatemala, por lo que miles de refugiadas y refugiados, entre ellos estudiantes y profesores como Walda y su esposo, huyeron y se establecieron en Chiapas. Walda estuvo muy pendiente de los campamentos de refugiados y mostró siempre su solidaridad, particularmente con las mujeres indígenas refugiadas (Ruiz-Trejo y Ramazzini, 2021).

Walda Barrios-Klee tiene una extensa obra publicada, no obstante, en este trabajo quiero enfocarme en los artículos publicados en la Revista *Ámbar*, una de las publicaciones independientes que marcó toda una época en el periodismo combativo en Chiapas de los años ochenta y en donde encontré varios textos publicados por ella (Figura 48). Uno de estos fue «La situación de las mujeres en el socialismo» (1988) que escribió desde la República Democrática Alemana, en donde permaneció durante diez meses, en sus años de exilio.

Dicho trabajo es el resultado de su interacción con mujeres de distintos sectores sociales: obreras, intelectuales, estudiantes, amas de casa, entre otras. Walda (1988) muestra sus impresiones sobre un estado joven, fundado en 1949, en el que según su apreciación:

Las mujeres gozan en la RDA de los mismos derechos que los hombres [...]: tiene el derecho al trabajo y cualquier posibilidad de ascenso y capacitación; tiene el derecho de decidir cuántos hijos desean tener y cuándo; tiene el derecho de casarse, divorciarse o quedarse sola con o sin hijos sin perder el status social. Estas mujeres ya no dependen de los hombres, ni por el aprecio de la sociedad, ni por el apoyo económico de estos. El sistema de guarderías estatales es uno de los más amplios del mundo. (p. 58).

Figura 48. Foto de la portada de la Revista Ámbar, número 7, oct-nov-1968



Nota. Número en donde aparece un artículo de Walda Barrios, acerca de la situación de las mujeres en el socialismo.

El artículo es un trabajo de tipo etnográfico en el que plasma las observaciones que hace en las calles principales de Berlín, en una fábrica de confección de abrigos donde la mayoría de las trabajadoras son mujeres. Ofrece cifras de quienes realizaban oficios

y de las que cursaban estudios superiores, de las condiciones de trabajo y de lo que implicaba la intensificación integral de la producción en el socialismo de la RDA: «la construcción del socialismo implica la consolidación de una fuerte economía y para ello se requiere trabajo y productividad», «las mujeres trabajan en todas las ramas y esferas de la economía» (Barrios, 1988, p. 58).

También explica algunas conquistas en la historia de Alemania como: la situación de las mujeres en el campo, quienes tenían títulos profesionales; la formación de Cooperativas de Producción Agropecuaria; la capacitación de las mujeres en el agro; el uso de métodos con tecnología moderna y los horarios establecidos, las vacaciones anuales, las licencias pre y post natal pagadas, entre otros logros de la RDA, que tenían las campesinas (Barrios, 1988). Así también habla de las bajas cifras de mujeres que prefieren quedarse en casa; de las estudiantes con doctorado, de las jefas y directoras de empresa, de las jubiladas y de las mujeres desempleadas que recibían una renta.

De acuerdo con las conversaciones que Walda tuvo con varias mujeres de la RDA, pudo registrar que el cambio, por las exigencias a una sociedad socialista, se logró más en la “esfera social pública”, que en la “esfera social privada”, debido a que las mujeres aún tenían que librar pequeñas batallas domésticas para que sus compañeros compartieran con ellas las obligaciones que implica el hogar y la convivencia en común.

Algo que llama la atención es que Walda (1988) utilizaba las herramientas de la etnografía de manera cuidadosa, tal como escribe en el mismo artículo con referencia a las mujeres del estado socialista ubicado en el centro de Europa:

Todas ellas dispuestas a compartir sus experiencias, de esa forma pusieron en mis manos retazos de su vida, en un acto de confianza. A todas esas personas nunca las podré olvidar porque la confianza es el primer acto de amor, y en esa forma facilitaron no sólo mi quehacer académico

(por no decir científico) sino que hicieron más grata mi estancia en la RDA. (p. 58).

Así también, mencionó que a los hombres todavía les costaba enfrentarse a ver a sus compañeras como iguales, algo que atribuyó a los “siglos de patriarcado” y a un “problema social y psicológico”. Walda (1988) terminó dicho artículo con una idea inminente: «Podemos confiar en que los esfuerzos de nuestras luchas no serán en vano, cuando exista la voluntad de construir verdaderamente una sociedad mejor para todos» (Barrios, p. 60).

También encontré otros tres artículos que escribió en la misma revista con los siguientes títulos: «Las mujeres en China» (1989a), «Las mujeres en China II» (1989b), «Las mujeres en China III» (1989c), «Arribo a Beijing» (1989d), así como «China: diez años de reforma y apertura» (1989e). En ellos, escribió sobre su arribo a Beijing y su paso por la China socialista y campesina, que le sirvió para comparar las similitudes y las diferencias entre aquel país y América Latina, así como para ver todos los problemas que implica la transición hacia una sociedad socialista y los retos no solo personales, sino colectivos, que hay que afrontar para lograr cambios. Así Walda Barrios (1989d) se preguntó:

¿Cómo triunfa una revolución?, ¿cómo es posible llegar a ese estado en que nadie pasa hambre o por falta de abrigo? El triunfo de una revolución sólo es posible cuando esta es una verdadera revolución popular. Ello significa el involucramiento de las masas, la superación del espíritu de las sectas. La participación de todos, hasta del más insignificante simpatizante, sintiéndose todos parte de un movimiento global, que será de esta forma capaz de gestar una nueva sociedad. La revolución china fue una revolución inminentemente popular. Y hoy día, en las calles, en todo el ambiente, se respira al pueblo chino. Ese ser campesino, producto de una cultura milenaria, que no ha perdido la ingenuidad, el don de paz y de darse a los demás. (p. 11).

Por otro lado, Barrios utilizó herramientas de la antropología con perspectiva de género para desmitificar la representación sobre la opresión milenaria de las mujeres orientales que dominaba los imaginarios de la época. La misma autora señala que no puede negar el hecho de que las mujeres orientales han sido marginadas durante un periodo largo de la historia. No obstante, Walda apuntó a que esta situación no ha sido privativa del Oriente, sino una cuestión recurrente en distintas culturas en las que el régimen patriarcal permeó.

En el mismo artículo (1989a), la antropóloga guatemalteca explicó que las prácticas particulares de la sociedad china, tales como vendar los pies a las mujeres, eran manifestaciones opresivas que se dieron también en Europa, pero de otras maneras, por ejemplo, con la cosificación que vivieron las mujeres, así como el hecho de no poseer autonomía, primero bajo la férrea tutela del padre, después bajo la del marido. Esta observación demuestra que ya desde aquella época, Walda Barrios tenía un pensamiento complejo posicionado desde una postura descolonizadora, lejana de la antropología etnocéntrica dominante. En ocasiones, el etnocentrismo ha producido que la antropología juzgue las formas culturales de otras comunidades y de otros grupos de mujeres, según las propias normas y juicios de las culturas de los antropólogos. Barrios (1989a), desmarcándose de esta postura, señaló: «Esta opresión no ha sido ni más ni menos en Occidente que en Oriente, pero el fenómeno adquiere distintas formas de manifestación, pero en esencia es básicamente el mismo» (p. 8).

Varios de los números revisados de la misma revista dan cuenta de las escasas plumas de mujeres en estos medios independientes. No obstante, las pocas mujeres que aparecían como autoras, se convirtieron después en figuras importantes de la antropología en la región: Aída Hernández, Xóchitl Leyva, María Teresa Paz Salinas y las integrantes del Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas, quienes llegaron a hacer denuncias

sobre violencia sexual hacia niñas y adolescentes en la época.⁴² Escribían también varias plumas, hoy consolidadas en la antropología en Chiapas, como: Andrés Aubry, Antonio García de León, Antonio Mosquera, Andrés Fábregas, entre otros.⁴³

En Chiapas, Walda Barrios-Klee es recordada por su labor en la creación del Taller “Antzetik” (mujer en tzotzil) que, en 1984, reunió en San Cristóbal de Las Casas a mujeres universitarias, urbanas, campesinas y guatemaltecas refugiadas en México (Ruiz-Trejo, 2020a). Dicho taller surgió como un espacio contra la violencia sexual hacia las mujeres y fue un lugar de encuentro de investigadoras y activistas que discutían y luchaban en los movimientos sociales en contra de la penalización del aborto y hacían trabajo de difusión sobre VIH.

Walda también fue editora en dicha ciudad, de una revista feminista con el mismo nombre del taller, y cuyos análisis he trabajado en otro artículo (Ruiz Trejo, 2021). En el año 2000, Walda volvió a Guatemala y posteriormente terminó sus estudios de doctorado en sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en su programa de Guatemala. Luego, esta antropóloga guatemalteca tuvo una etapa muy intensa de actividades en la que, por cuestiones de límites en la extensión de este trabajo, no me extenderé. Son muchos los aportes que hizo al estudio de la situación de las mujeres, a la antropología feminista y a las Ciencias Sociales y las Humanidades en general. En este trabajo, he querido rendir homenaje a esta antropóloga feminista guatemalteca y luchadora centroamericana, a través

⁴² El Grupo de Mujeres de San Cristóbal denunció en 1989 que “En Chiapas no hay justicia para las mujeres” debido a que la mayoría de los acusados por casos de violencia contra las mujeres no llegaban siquiera a ser juzgados por negligencia y corrupción.

⁴³ También colaboraban otros periodistas, escritores, intelectuales, fotógrafos e investigadores de otras disciplinas como: Juan Balboa, Miguel Álvarez del Toro, Eliane Casorla, Óscar Palacios, Samuel Ruiz García, Federico y Becky Álvarez del Toro, Leticia Hernández, Candelaria Rodríguez, Carlos Román García, Saúl López de la Torre, Jorge y Fredy López Arévalo, Marisa Trejo Sirvent, José Luis Ruiz Abreu, Carlos Uriel, Sergio Nicolás, José Ángel Rodríguez, Antonio Turok, entre otros.

de la revisión de tan solo algunos de sus artículos, posiblemente menos conocidos.

Hablar de Walda Barrios-Klee es aún difícil para mí, debido que ha sido una figura cuyo trabajo se entrecruzó con mis caminos desde la infancia, desde los Encuentros de Intelectuales Chiapas-Centroamérica, a finales de los ochenta y principios de los noventa. En 2016 y de nuevo en 2018, viajé a Guatemala con el fin de entrevistarla para mi investigación sobre la historia de las mujeres en Ciencias Sociales y en Humanidades, como una de las iniciadoras de los estudios de las mujeres y feministas en nuestra región. Desde aquel momento, Walda siempre estuvo presente en varios de mis proyectos que todavía resienten su ausencia. Hoy sus estudiantes de antropología y sociología son un legado vivo, memoria presente y lucha que trascenderá generaciones enteras en toda la región latinoamericana y caribeña.

EL RACISMO EN LAS ÉLITES DE PODER EN GUATEMALA, EN LA OBRA DE MARTA CASAÚS

La formación histórica de los grupos dominantes en América Latina ha sido un tema poco estudiado (Adler-Lomnitz, 1994; Adler-Lomnitz y Pérez, 1987). Existen escasos trabajos que rastreen la historia de su conformación en la larga duración y existen aún menos investigaciones que indaguen en las orientaciones político-ideológicas en países como Guatemala. Las redes de parentesco, que sostienen las bases económicas de dichos grupos, en distintos momentos históricos, fue el tema de investigación que realizó Marta Casaús Arzú, desde finales de la década de los setenta y durante los años ochenta del siglo pasado. Marta Casaús nació el 24 de marzo de 1948, en Guatemala capital. Durante su infancia, vivió con sus abuelos Arturo Castillo y María Goubaud, propietarios y directivos de la cervecería centroamericana. Se crió en una de las familias más ricas de Guatemala. Su madre Odette Arzú Castillo estaba enlazada con dos grandes

familias de élite y de corte nobiliario. La unión de esas familias configuró “redes familiares”, estructuras de larga duración que utilizan la estrategia de relacionar la idea de “abolengo” con capital para acumular más poder económico (Casaús, 2007). Marta proviene de una familia de la oligarquía guatemalteca, así como de una genealogía de mujeres fuertes, libres y valientes, que desafiaron el androcentrismo de su época.

Durante su niñez vivió en un ambiente de “burbuja”, como ella mismo lo describió en una entrevista que le hice el 25 de septiembre de 2020. Constantemente la reprimían al jugar con niños indígenas, lo que marcó su infancia y la de su país como una historia de segregación y separación entre las familias que se consideraban “blancas” y familias indígenas. Posteriormente, Marta vivió en México y en España. Entre los 13 y 14 años, volvió a Guatemala y estudió en un colegio relativamente abierto. “Vivía como una niña de la clase dominante en un país de enorme pobreza, pero no era consciente de nada” (M. Casaús, comunicación personal, 25 de septiembre de 2020). Fue hasta entrar a la Facultad de Ciencias Políticas, en la Universidad Complutense de Madrid, cuando comenzó a darse cuenta de las enormes brechas de desigualdad, gracias a la masa crítica en contra de la dictadura franquista que se encontró en la universidad. Ahí conoció a Teresa Giráldez, una de sus grandes aliadas, colegas y amigas, junto con quien se formó en el pensamiento gramsciano y participó en distintas luchas europeas de la época, como el bastión anti-franquista antidictatorial y el movimiento obrero italiano. Durante toda su carrera, participaron en distintas marchas y se enfrentaron con la policía. Según Casaús, «fue un momento de toma de conciencia». En esos años su relación con Guatemala era distante, pero volvía frecuentemente a ver a su madre. Era una época no tanto de gobiernos dictatoriales, pero sí represivos. Se produjeron múltiples asesinatos selectivos por parte de grupos paramilitares como “La Mano Blanca” o el “Movimiento de Liberación Nacional”, organizaciones anti-comunistas. Así la historiadora me relató:

Yo vivía aterrorizada porque la gente a la que yo podía ver [en Guatemala] era la gente de la élite de poder que estaba vinculada a todos estos grupos paramilitares. Para mí era chocante. A lo largo de la carrera cuando venía a Guatemala se me paraba el pelo, no entendía porque había ese maltrato contra las poblaciones indígenas. Entonces ahí empecé a tomar mucha conciencia y a trabajar con grupos guatemaltecos que ya colaboraban, todavía no con el movimiento revolucionario, pero sí que estaban muy vinculados a la oposición (M. Casaús, comunicación personal, 25 de septiembre de 2020).

En 1978, el ejército guatemalteco asesinó a grupos indígenas mayas *q'eqchi'* en lo que se conoce como la masacre de Panzós. A partir de este dramático evento, Casaús comenzó a involucrarse más en los movimientos sociales guatemaltecos y a interesarse por las luchas de los movimientos revolucionarios.⁴⁴ Por otra parte, sus mayores influencias fueron del pensamiento anticolonialista con la obra de Fanon, Memmi y Césaire y siempre fue muy crítica con el marxismo, desde la invasión a Praga, Checoslovaquia, hasta las posiciones de la Unión Soviética de las que siempre se sintió lejana. De haber estado cercana de alguna corriente se habría sentido más próxima al anarquismo y al trotskismo que al marxismo ortodoxo.⁴⁵ El pensamiento de

⁴⁴ En la época en la que Casaús realizó su investigación había dos organizaciones revolucionarias: el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA) y cada una tenía su propia filosofía. El EGP tenía una postura más marxista-leninista y ORPA tenía una fuerte influencia del pensamiento gramsciano.

⁴⁵ La ORPA estaba más influenciada por autores anticoloniales como Carlos Guzman Böelker y Jean-Loup Herbert, por el pensamiento francés, por la guerra de Argelia, por Jean Paul Sartre y Camille Claudel. En cambio, el EGP tenía más cercanía con el marxismo, el pensamiento de los estados y de las nacionalidades y tenía una noción más centralista. Había muchas diferencias ideológicas sobre quién era el sujeto histórico fundamental del proceso revolucionario. Para el EGP seguía siendo el campesinado desde un análisis de clase y para las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) seguía siendo el

Antonio Gramsci influyó fuertemente en su obra, en la que se pueden identificar, al menos, cuatro nociones de manera transversal. La primera noción gramsciana se relaciona con la idea de *intelectual orgánico* como la persona que hace de intermediario entre las diferentes capas o clases en un momento determinado y el que asegura a su grupo, clase o red, el control y la pervivencia como clase dominante. El segundo término es el de *núcleo oligárquico* o *bloque en el poder*, en el sentido de que cada clase o grupo tiene a lo largo de la historia un núcleo oligárquico o clase fundamental, que es la que le asegura al resto su mantenimiento en el bloque de poder y le permite seguir controlando el poder político y económico a través del intelectual orgánico. El tercer término, es el concepto de *ideología* como concepción del mundo de una clase determinada y no como falsa conciencia.

Así también utiliza la noción de *hegemonía político-cultural* como la pugna producida entre las diversas capas o grupos de la clase dominante en el conflicto ideológico por la preservación del poder y cómo, dentro del núcleo oligárquico y en el espacio de la sociedad política, se producen estas pugnas por la hegemonía política-cultural, lo que permite a un grupo u otro, tener, conservar o perder la hegemonía al interior del bloque histórico. Para Casaús, la gran diferencia entre un análisis gramsciano y otro marxista tradicional u ortodoxo, es la gran flexibilidad y el análisis más sutil y menos mecánico y simple. Por ello, su libro *Guatemala: Linaje y racismo* (2007)⁴⁶ ha pervivido durante tanto tiempo, debido al análisis de redes y por el concepto de hegemonía y bloque en el poder.

Las experiencias ambivalentes de observar el racismo profundo de la clase dominante y la desigualdad extrema en Guatemala la impulsaron a centrar su tesis en estas problemáticas. En un principio, su pregunta era «¿por qué la sociedad guatemalteca

proletariado. En cambio, para ORPA, el sujeto histórico eran los pueblos o comunidades indígenas y el proceso de liberación consistía en combatir el racismo y la discriminación.

⁴⁶ El libro de *Guatemala: Linaje y Racismo* fue publicado por primera vez en 1992.

no incluye a los indígenas?» (Casaús, 2007, p. 219). Este planteamiento no se orientaba tanto a la noción de racismo, sin embargo, esto cambió en el momento en que, entre 1979 y 1989, realizó una encuesta entre las veintidós familias con mayor poder de Guatemala, aquellas que concentraban la mayor riqueza y dominio político y social, pero también el mayor número de redes interfamiliares. Uno de sus hallazgos fue que muchas de dichas familias realizaban ciertos matrimonios para acumular más poder.

Otro de sus hallazgos radicó en la demostración de que el racismo opera como una *ideología* que se extiende a todo el grupo social dominante. Al preguntarles por su adscripción étnica (¿usted qué se considera?, razone su respuesta o ¿cree usted que tiene algo de sangre indígena?), una gran mayoría de los individuos entrevistados respondieron que se consideraban blancos y criollos, ninguno se consideró indígena, y muy pocos mestizos o ladinos. Los entrevistados con estudios de nivel superior negaron de manera más rotunda poseer sangre indígena y fueron los que tenían solo estudios de primaria quienes consideraban que sí tenían sangre indígena. De esta manera, el trabajo de Casaús (2007) reveló que en la auto-identificación y en la adscripción étnica es en donde empieza a operar el principio discriminatorio hacia los pueblos indígenas, por considerarse «biológicamente blancos puros y sin mezcla de sangre» (p. 181).

Una gran mayoría se consideraban blancos, debido a su supuestamente ascendencia española o europea. En las representaciones sobre sus antepasados lejanos europeos, estos son los que les conferían la identidad como blancos. Incluso algunos de ellos llegaron a mostrar “pruebas” como los “certificados de pureza de sangre”, en donde supuestamente demostraban poseer el grupo sanguíneo “0” negativo, como prueba de su supuesta ascendencia vasca y de la ausencia de mestizaje, argumentos que Casaús (2007) describe como evidentemente falsos, ya que las ‘razas’ no existen, fueron un invento del siglo XIX para controlar poblaciones, pero lo que sí existe es el racismo biológico.

En el estudio realizado por Casaús (2007), en los ochenta, la noción de *pigmentocracia* apareció como un elemento importante para describir la *ideología de la clase dominante*. Esta se entiende como prejuicio étnico elaborado por las élites blancas que controlan el poder y los medios de comunicación y que construyen un discurso racista. La pigmentación de la piel y la pureza de sangre es una obsesión y un elemento significativo y reiterativo en las familias de las élites, entrevistadas por Casaús, y esta noción aparece a lo largo de varios siglos en sus discursos y prácticas y se reproducen, entre otras formas, a través de las obras de distintos intelectuales, pertenecientes a dichas familias.

Casaús (2007) también llegó a preguntar a los individuos de las élites de poder: «¿qué hubiera sucedido de no haber llegado los españoles, ni ningún otro pueblo europeo, a colonizar Guatemala?» (p. 211). Una gran parte de los entrevistados respondieron que se habría producido un desarrollo diferente, menor o más lento, y que Guatemala se encontraría en un tremendo atraso. “Estaríamos subidos a los árboles” o “estaríamos en un estado de total salvajismo”. Otro imaginario que predominó en el estudio es que una ventaja de la conquista fue la “mejora de la raza”.

Los y las entrevistadas por Casaús identificaron con distintos adjetivos negativos para caracterizar a los indígenas, muchos de ellos relacionados con los rasgos físicos. Uno de los hallazgos de Casaús (2007) fue observar cómo dichos prejuicios étnicos y de clase están directamente relacionados con la posición de clase de la oligarquía y con la explotación y opresión que ejercen sobre los pueblos indígenas. Así en las opiniones de los entrevistados, los pueblos indígenas y negros son considerados como grupos inferiores, lo que para Casaús (2007) constituye un ejercicio recurrente en todas las relaciones de producción y de discriminación en todos los niveles: económico, político, social y cultural. Algunos entrevistados propusieron no solamente la integración o ladinización de los pueblos indígenas, sino su total exterminio, lo que para Casaús resultó inquietante y alarmante.

Estos hallazgos de años de investigación sirvieron para validar el peritaje que presentó en 2014 en el juicio por genocidio y por los delitos contra los deberes de la humanidad perpetrados contra el pueblo maya ixil en los años ochenta en Guatemala. En dicho juicio, liderado por la fiscal general y jefa del Ministerio Público Claudia Paz y Paz, el Tribunal de Alto Riesgo condenó al general Efraín Ríos Montt a 80 años de cárcel.

Figura 49. *Marta Casaús entrando a la sala del Tribunal de Mayor Riesgo para presentar su peritaje en el juicio por genocidio contra Efraín Ríos Montt (2013)*



Nota: Documental “El Veredicto”, de Pamela Yates, Skylight.

Durante el juicio, la fotografía de Marta Casaús fue exhibida como “terrorista” por su participación como perito, junto a los rostros de varias personas que hicieron posible el juicio histórico, tales como Yassmin Barrios, Claudia Paz y Paz y Rigoberta Menchú, entre otras mujeres valientes. Las fotografías exponían sus rostros de forma similar a las imágenes de desaparecidos durante

los años del conflicto interno armado en Guatemala, por lo que representaron amenazas frontales de muerte (Ruiz-Trejo, 2016).

En el 2016, algunas mujeres *q'eqchi'* dieron sus testimonios en el juicio del «Caso Sepur-Zarco». En este juicio sin precedentes, la violación sexual se reconoció como un arma de guerra, que afectó tanto a las mujeres *q'eqchi'* como a los varones, ya que fue una agresión al grupo considerado “contrario” y tuvo como fin su exterminio (Casaús y Ruiz-Trejo, 2017). El trabajo forzado, la esclavitud y la violación sexual de las mujeres fueron diseñados como tácticas y estrategias para el control de los territorios e implicaron gastos para el ejército (armas, agentes para utilizarlas, etcétera).

En dicho juicio, Marta Casaús Arzú presentó un peritaje histórico-antropológico (Casaús y Ruiz-Trejo, 2017), para ofrecer una interpretación de los hechos (Figura 49). Tuve la oportunidad de colaborar con ella en la elaboración de dicho peritaje en el que explicamos cómo operó la protocolización de las violaciones, las políticas eugenésicas, mezcladas con el racismo de la élite y oligarquía militar, así como con la misoginia y la asociación del cuerpo de las mujeres con la posesión de los territorios. Se sentenció a dos exmilitares por 360 años. Sin duda, los testimonios de las mujeres *q'eqchi'*, que levantaron su voz y contaron sus experiencias, fueron verdades innegables.

Durante muchos años, Marta Casaús fue profesora de Historia de América por la Universidad Autónoma de Madrid, de donde es profesora emérita, en donde fundó el Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos: Complejidad Social y Diversidad Cultural y un programa de doctorado, en donde yo me formé. Marta Casaús nunca se ha cansado de luchar. A sus estudiantes nos ha transmitido el interés por la investigación activista y comprometida. Sus teorizaciones y metodologías de investigación son un gran aporte para la antropología feminista al considerar no solo el género como la opresión de las mujeres, sino también la etnicidad, la raza, la lengua, el color de piel, entre otras categorías, de manera

multidimensional. Su trabajo es fundamental para analizar el pensamiento y las prácticas de las oligarquías en Centroamérica, para orientar hacia lo público las investigaciones a través de peritajes o políticas públicas contra el racismo y por la igualdad de derechos para todas las personas y para vincularlas con los activismos y la transformación social⁴⁷.

En 2020, realizamos en conjunto un seminario de investigación titulado “Memorias en las orillas: mujeres y feministas en las Ciencias Sociales en Chiapas y Centroamérica”, organizado en el marco de la Fundación María y Antonio Goubeau, de la cual Marta Casaús es directora y fundadora y en el que participaron distintas investigadoras y artistas indígenas, afrodescendientes y mestizas-ladinas comprometidas. Esto es uno de los muchos ejemplos de su convicción para crear espacios de diálogo plural, académico, crítico de denuncia pública, activismos y transformación social, que son los compromisos que siempre ha promovido entre sus estudiantes y en todos los proyectos que ha acompañado con los pueblos indígenas. El seminario mencionado fue uno de los espacios de diálogo que antecedió a un libro sobre *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe* (Ruiz-Trejo, 2020b).

REFLEXIONES FINALES

En este capítulo, analicé las vidas y obras de algunas mujeres rebeldes y revolucionarias, cuyos trabajos son importantes para la antropología feminista en la región. Mostré cómo sus vidas personales y su participación en los movimientos revolucionarios, sociales y feministas impactaron fuertemente en su producción epistémica, así como lo que implicó en términos académicos, teóricos y metodológicos, políticos, éticos y también personales.

⁴⁷ <http://fundacionmag.org/index.php/actividades/actividades-anteriores/memorias-en-las-orillas-mujeres-y-feministas-en-las-ciencias-sociales-en-chiapas-y-centroamerica/>

Leer y conocer los trabajos de Alaíde Foppa, Stella Quan Rossell, Walda Barrios-Klee y Marta Casaús Arzú me ha permitido entender que corrientes teóricas como las críticas feministas marxistas, socialistas, el pensamiento gramsciano y anticolonial tuvieron fuerte influencia en varias de las pensadoras seleccionadas, tanto en sus trabajos académicos como en su activismo político en Chiapas y Centroamérica.

Las lecturas de las obras de estas feministas marxistas, socialistas, gramscianas y anticolonialistas, así como el análisis del contexto de represión y de resistencia al que se enfrentaron, me hacen pensar que la antropología feminista en la región tiene un punto de enunciación alternativo al del contexto que vivieron las antropólogas blancas (no así las antropólogas afroamericanas) en Estados Unidos, quienes tuvieron más oportunidades y recursos en las universidades norteamericanas para desarrollar sus investigaciones y, sobre todo, no se enfrentaron a ejercer docencia y a realizar investigaciones en instituciones de educación superior en medio de conflictos armados como los centroamericanos. Los trabajos comprometidos y responsables de las antropólogas e investigadoras centroamericanas, en medio de riesgos, peligros y amenazas, caracterizan la sofisticación del aparato teórico y de la riqueza política feminista en Chiapas y Centroamérica.

La revisión del material recogido me ha permitido observar que algunas investigadoras en esta región se dedicaron en gran medida al estudio de las experiencias de las mujeres, pero también de otros sujetos; que a diferencia de otros contextos, la antropología feminista en esta región surgió aunada a los movimientos revolucionarios centroamericanos y emergió vinculada a coyunturas políticas críticas, a la represión y desaparición de familiares o a los movimientos de desplazados internos y a reivindicaciones relacionadas con la reivindicación de los derechos más elementales, el derecho a la vida, a la verdad y a la justicia. Por ello, la antropología feminista en Chiapas y Centroamérica ha tenido un desarrollo particular, propio y crítico, tanto con relación a la antropología social androcéntrica como respecto de

la antropología feminista anglosajona o francesa y sus dualismos moderno-coloniales.

La antropología feminista en Chiapas y Centroamérica se ha enfrentado también al largo proceso de “acuerdos de paz” y “posconflicto”. Algunas de las mujeres y de las feministas que vivieron la represión en las décadas de los setenta y ochenta en Guatemala, El Salvador y Nicaragua se exiliaron en México, en donde después de sus agitados años de militancia revolucionaria se formaron en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Durante su época de formación, algunas de ellas, publicaron textos con sus nombres reales, tal como Aura Marina Arriola, algo que no habían podido hacer en sus países de origen, sobre el pensamiento crítico de las clases sociales en Centroamérica, en los que reflexionaron sobre las alianzas obrero-campesinas articuladas con movimientos ladino-indígenas o escribieron relatos autobiográficos. Algunas otras fueron desaparecidas o asesinadas, tal como el caso de Alaíde Foppa o de Myrna Mack.

Después de años, algunas exiliadas lograron retornar a sus lugares de origen donde, entre otros aportes, tuvieron la experiencia política de trabajar en los procesos de memoria histórica a través del acompañamiento para la recopilación de testimonios de mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala, Nicaragua y El Salvador, como es el caso de Walda Barrios, Yolanda Aguilar, entre otras. Los diálogos con algunas de las pensadoras de esa época me han hecho no perder de vista que el contexto de conflicto armado las hizo colaborar en los procesos de memoria, de justicia y de verdad.

El contexto proporcionó a las antropólogas e investigadoras sociales de la época una gama de posibilidades de entender la vida y de tomar conciencia de lo que significaba partir de las historias de guerra y de los conflictos armados. Estas historias produjeron no solo entendimientos desde otra perspectiva que no era solo la de la izquierda o la revolucionaria, sino una comprensión diversificada

de lo que significaba “ser mujeres”, del cuerpo y la sexualidad y la perspectiva de género y feminista en antropología se abrió a una dimensión compleja diferente a la que se dio en otros contextos.

A lo largo de los años, las contribuciones de los movimientos feministas, el aumento de mujeres científicas y las críticas profundas a la ciencia han permitido ir construyendo una historia de la antropología hecha y escrita por mujeres y otros sujetos de la diversidad y de la disidencia. Debemos algunos de los logros y avances a antropólogas y pensadoras como las mencionadas en este trabajo.

El afianzamiento de las mujeres en las universidades en México y su participación en los programas de posgrado es aún insuficiente. Actualmente, se desafía ese punto de vista retrógrado que aún considera que las mujeres no pueden hacer ciencia tan bien como los hombres privilegiados. Las Ciencias Sociales y las Humanidades feministas han cultivado la capacidad de respuesta en el presente para que los actos de violencia racista, genocida y de violencia contra las mujeres no se repitan.

Con mi trabajo, he querido contribuir a las genealogías de las antropologías feministas en la región chiapaneca y centroamericana, para las que aún hacen falta más teorizaciones, así como análisis antropológicos sobre los feminismos de distintas generaciones, sus cambios, logros y articulaciones. Mi trabajo ha pretendido entender los aportes de las antropólogas y pensadoras feministas marxistas, socialistas, gramscianas y anticoloniales para dimensionar su importancia, aunque será necesario seguir profundizando en cada una de las etapas y periodos, diferenciar cada uno de los países y regiones, para que la vida, la obra y el compromiso de las mujeres y de las feministas diversas se sigan conociendo y multiplicando. Su esfuerzo no ha sido en vano y el hecho de poder escribir este trabajo es una expresión de su legado.

CAPÍTULO IV

ETNOGRAFÍAS FEMINISTAS EN MÉXICO: CRÍTICAS DE LAS NUEVAS GENERACIONES DE ANTROPÓLOGAS (1990-2019)⁴⁸

⁴⁸ Extraído de Ruiz Trejo, Marisa (2022). Etnografías feministas en México: crítica de las nuevas generaciones de antropólogas, *Revista Alteridades*. 63, 81-94.

INTRODUCCIÓN

FIGURAS DE CUERDAS CONDUCTORAS

Las *antropologías feministas en México* han bordado y desbordado con distintos hilos anudados; han cultivado una gran capacidad de respuesta ante las urgencias, y como estambres, han derivado en múltiples prácticas del pensar y del hacer (Berrio, Castañeda, Goldsmith, Ruiz-Trejo, Salas, y Valladares, 2020). Las antropologías feministas son plurales, se cruzan, se alargan, se enrollan, se despliegan, se multiplican, se separan, a veces se vuelven a articular, no tanto “autopoiéticas” como unidades autónomas “autoproducidas”, sino más bien “simpoiéticas” porque se producen de manera colectiva: “hacer-producir juntxs”.

Retomo la propuesta de Haraway (2019) para “seguir con el problema” de vivir y morir juntos. Sus trabajos antropológicos multiespecies complementan las teorizaciones e interpretaciones que las mujeres indígenas y afrodescendientes han producido en la larga duración en América Latina y el Caribe sobre la importancia de los objetos, los animales, el agua, el aire, las montañas, así como sobre la colonización del género, el cuerpo y los territorios.

Por eso, mi pregunta aquí es ¿cuáles son algunas de las prácticas de pensamiento de la antropología feminista actual en México? y ¿qué particularidades y críticas tienen los trabajos de algunas antropólogas de las nuevas generaciones. Con relación a la etnografía contemporánea, existen diversas *figuras de cuerdas* que actualmente nos ayudan a pensar en modos de *hacer-producir juntxs*, diferentes a los que usan las fuerzas dominantes antropocentradas y (hetero) patriarcales de la antropología.

En este artículo, sin la intención de ser exhaustiva, retomo tan solo dos de esas figuras: la primera se articula en las *epistemologías* y los *movimientos por la defensa de la vida y de la tierra*, como fuerzas que ayudan a deshacer algunos de los nudos que se han creado. Y la segunda se relaciona con el *pensamiento transfeminista* en antropología, así como sus aportes para crear otras *formas tentaculares* posibles. La idea es no darnos por vencidas y poder fabular otros mundos, cuerpos, territorios, sexualidades, experiencias, antropologías y devenires posibles, a través de algunos de los métodos de rastreo, ensamblaje y transformación que ya conocemos, desde otras formas de estar y de sentir.

SEGUIR CON LAS ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS

En México, a partir del levantamiento zapatista en 1994 y de la promulgación de la Ley Zapatista de las Mujeres, se generaron mayores interpelaciones a las herencias coloniales de la antropología, por parte de quienes históricamente habían sido consideradxs “otrxs”. Como “sujetos de investigación” y de conocimiento pluridiverso, *etnógrafas feministas* (indígenas, *tsotsiles*, *ch’ol*, *muxes*, afrodescendientes, feministas comunitarias, lesbianas, lesbo-trans*, *otroas*, entre otras) forman parte actualmente de la disciplina (Figura 50). Con sus múltiples hilos y enredos en distintas tramas (antirracistas, anticoloniales, decoloniales, chicanas, indígenas, pluridiversas, queer, cuir, transfeministas, ciencia ficción [*sf*], feminismos especulativos), han desarrollado trabajos de investigación con perspectivas feministas para descolonizar, des(hetero)patriarcalizar y desantropocentrizar la disciplina, así como para contribuir a erradicar los efectos adversos de la devastación de la vida y de la tierra. Las etnógrafas feministas nos han enseñado a *tejer de otros modos* (Castañeda, 2015).⁴⁹

⁴⁹ Para mayor referencia, revisar el trabajo de Patricia Castañeda sobre “Etnógrafas feministas en la antropología mexicana” (2015).

Figura 50. *Marijose, “otroa” tojolobal y zapatista, integrante del Escuadrón 421*



Nota. Foto por Daliri Oropeza.

Las *antropologías feministas* tratan principalmente de un modo particular de pensar y de hacer antropología, de analizar y de transformar estructuras, grupos sociales, cuerpos, subjetividades, experiencias y relaciones con especies compañeras⁵⁰. Desde la perspectiva de las *epistemólogas del punto de vista feminista*, las antropologías feministas introducen, desde su modo situado, cuestionamientos sobre cómo operan los *sistemas de opresión* (el capitalismo, el sexismo, el etnocentrismo, el racismo, el régimen cis-heterosexual, el extractivismo, el antropocentrismo, el capacitismo, entre otros), que producen devastación y muerte. Estos modos diferentes de hacer representan grandes

⁵⁰ Traducción de “Companion Species” de Donna Haraway (2019).

barreras y obstáculos, porque inciden en aspectos que los grupos dominantes no quieren reconocer, ya que hacerlo implicaría para los que se benefician de los sistemas de acumulación, renunciar a sus propios privilegios, los cuales perpetúan el mantenimiento de dichos sistemas.

ETNOGRAFÍA FEMINISTA: MÉTODO CONOCIDO DE RASTREO, ENSAMBLAJE Y TRANSFORMACIÓN

La *etnografía feminista* es un método para analizar, comprender y transformar las desigualdades y las dinámicas de poder, un método de rastreo, ensamblaje y transformación para cultivar la capacidad de respuesta ante las urgencias (Haraway, 2019). Con relación a quiénes son los sujetos de la etnografía feminista, Castañeda (2010) considera que «se requiere establecer relaciones con más de un sujeto, a la vez que obliga a quien investiga a desempeñar un constante reposicionamiento en relación con cada uno de sus sujetos» (p. 224). Aunque las etnógrafas feministas han privilegiado a las mujeres como sujetos en sus investigaciones, algunos trabajos se han preguntado también por la particularidad de la experiencia de distintos sujetos, la relación y la orientación de entidades no-humanas (como los ríos, las montañas, el agua, el aire, el fuego, las piedras y la tierra), la situación de otras especies compañeras, los sujetos no-heteronormativos, tal como veremos a continuación.

ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS FRENTE AL “TERRICIDIO”

Terricidio es un concepto que proviene del «Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir». Terricidio es el ataque contundente de una *crisis civilizatoria* que perfora y coloniza los procesos de la tierra, «el mundo tangible y el mundo perceptible, el mundo bajo nuestros pies y también el de arriba, y el que está alrededor nuestro» (Millán, Moira, 2019, p. 1). El terricidio ha sido producido por Estados-Nación, y empresas, a través

del extractivismo, megaproyectos, aumento de gases de efecto invernadero, migraciones forzadas y desplazamientos internos bajo el modelo de la economía desarrollista (Calla, 2019). Este sistema global capitalista extractivista se ha entrecruzado con la represión feminicida, la violencia sexual o de género, y otras fuerzas que matan (Calla, 2019).

A partir de los noventa del siglo XX, el trabajo etnográfico sobre el terricidio, desarrollado particularmente por antropólogas indígenas, afrodescendientes y feministas comunitarias, produjo un *giro decolonizador y antirracista* en las reflexiones antropológicas. Muchas de estas etnógrafas feministas, como parte de las comunidades con las que trabajan, rechazaron la idea de ser posicionadas como el “objeto” de la mirada científica androcéntrica y etnocéntrica, y privilegiaron que sean ellas (como investigadoras) quienes realicen registros rigurosos de las prácticas culturales de sus propias comunidades y de las formas de vida indígenas, afrodescendientes, migrantes, activistas y locales, que de otro modo se perderían para la posteridad.

Así pusieron el foco de atención en quienes viven en los territorios, y al mismo tiempo, cuestionaron el *esencialismo étnico* y el *etnocentrismo de los feminismos* (Hernández, 2001), al ser ellas las participantes directas en los procesos políticos, desde las organizaciones comunitarias y los movimientos sociales más amplios; esto ha dado lugar a visiones científico-sociales más complejas, a perspectivas menos homogeneizantes sobre las comunidades, así como menos victimistas de las mujeres. Además, han desarrollado marcos teóricos alternativos a los nor/estadounidenses/eurocentrados y se han inclinado más a la reflexividad teórica colectiva desde los cuerpos que habitan los territorios.

Por eso, las mujeres en defensa de la vida y de los territorios se han movilizado en redes nacionales, latinoamericanas y globales y han construido alianzas en contra de la instalación de mineras y otros megaproyectos. En «Hijas de la Madre Tierra» (2019), diálogo norte-sur entre mujeres indígenas, afrodescendientes y feministas de

Guatemala, Honduras, México, Bolivia, Ecuador y Standing Rock, se intercambiaron estrategias contra las fuerzas globales y sistemáticas de las agendas mega-extractivistas, que empujan a las conexiones entre distintas luchas en todo el mundo.

Los efectos de estas fuerzas impactan en los cuerpos de las mujeres, a través de una multiplicidad de violencias, tal como como explicó Lisa Brunner (citado en Calla, 2019) de la nación Ponca, de Oklahoma: «tratan a la Madre Tierra como tratan a las mujeres. Piensan que pueden poseernos, comprarnos, vendernos, intercambiarnos, alquilarnos, envenenarnos, violarnos, destruirnos, usarnos como entretenimiento y matarnos. Lo que le pasa a la Madre Tierra nos pasa a nosotras».

La crueldad contra los territorios se percibe como una agresión al cuerpo de las mujeres indígenas. Este modo particular de pensar y de hacer antropología feminista frente al terricidio se caracteriza por rechazar simbólicamente las normas patriarcales, así como por escuchar y acompañar las luchas comunales en las que las mujeres indígenas y afrodescendientes están en primera línea de resistencia.

La etnografía del cuerpo-territorio

El cuerpo, no en abstracto sino en su diversidad (género, clase, raza, etnicidad), ha sido una de las disputas emblemáticas a lo largo de cuatro décadas de luchas feministas en América Latina y el Caribe. La noción de “cuerpo-territorio” ha retado las formas canónicas de entender el cuerpo, no solo desde la biología y la carne, sino más bien desde el territorio. Para Lorena Cabnal (2019), feminista *maya xinca*, el cuerpo se entiende como primer espacio de disputa para el poder patriarcal, desde el que se lucha contra múltiples violencias, particularmente aquellas que arremeten contra la tierra, como el lugar histórico y de significado donde se recrea la vida. Además, desde estas perspectivas feministas comunitarias, es necesario pensar el cuerpo, en su relación con los miedos, las angustias y los dolores que producen las violencias,

y que se marcan y se encarnan, conectando con los territorios (Ruiz-Trejo y García Dauder, 2019).

En México, a partir de los noventa, la *etnografía del “cuerpo-territorio”* ha caracterizado los trabajos antropológicos feministas decoloniales, antirracistas y anti-extractivistas, en los que las etnógrafas feministas han sido “tejedoras de mundos” (Berrio, 2016) y han acompañado los procesos comunitarios, de los que forman parte o son cercanas, así como los procesos organizativos de las mujeres y de sus experiencias corporales, vinculadas a las violencias producidas por los extractivismos en distintos territorios, particularmente en Oaxaca, en donde se ha registrado el mayor número de conflictos graves por la minería (Herrera, 2011; Berrio, 2013; Arteaga, 2013; Ochoa, 2017; Mora, 2018; García, 2019). La etnografía del “cuerpo-territorio” ha servido no solo para conocer la relación histórica profunda entre el “cuerpo-territorio”, sino también para transformarla.

Figura 51. *Lina Rosa Berrio, antropóloga feminista en el Biodomo de Montreal, Canadá*



Nota: Foto por Laia Rodríguez.

En particular, el trabajo de Berrio (2013), joven antropóloga feminista negra (Figura 51), quien ha realizado investigaciones en la Montaña, la Costa Chica y la zona centro de Guerrero, una región llena de luchas y de historias de procesos organizativos (CRAC, UPOEG y Casas de la Mujer Indígena [CAMI]), ha documentado cómo las mujeres *Na Saavi*, *Me'phaa*, *Ñomndaá*, y las afromexicanas, en articulación con sus comunidades, han sido parte fundamental de las resistencias territoriales y rebeldías antipatriarcales. Las parteras tradicionales de Tlapa, profesoras e integrantes de la CAMI, en conversación con Berrio (2019), nos revelan cómo desde los *feminismos comunitarios* las mujeres hacen frente a los proyectos de destrucción de la tierra, y cómo cuidan los cerros, el agua y las piedras, no como “cosas” u “objetos”, sino como personas o seres a quienes es necesario rezar o dar ofrendas para que las protejan y no lleguen las malas lluvias. Para ellas, la tierra, la grava o la madera no deben de verse solo como objetos para vender, sino como elementos que dan alimento y vida (Morales en Berrio, 2019).

De esta manera, en las etnografías del “cuerpo-territorio” las guardianas de las montañas proyectan sus críticas radicales al *antropocentrismo*, transformando la producción antropológica y registrando las *voces de los territorios* y de *otras especies*, voces telúricas y espirituales que han sido inaudibles para la antropología colonial-patriarcal-antropocentrada, que ha considerado escandaloso reconocer ciertas ontologías y espiritualidades en la producción epistémica. Estos medios concretos de la vida cotidiana son los espacios desde donde los pueblos indígenas han construido sus «sistemas de interpretación política [y sus] estrategias de análisis y conocimientos ambivalentes y también contradictorios, pero que han asediado al poder» (Tzul Tzul, 2014, p. 12).

Las etnografías del “cuerpo-territorio” remapean las formas de inteligencia colectiva y los procesos para recuperar la dignidad de los pueblos, la memoria y el conocimiento de sus ancestras. Para Berrio (2013), la partería constituye una apuesta política dentro

de la academia, que coloca en el espacio de disputa política a los temas de salud, así de cómo se juega con la vida de ciertas poblaciones invisibilizadas en los datos oficiales, en los registros de población y salud. Este menosprecio a los saberes locales es parte de las políticas racistas que aún perduran y que hacen latentes las herencias coloniales en México.

La partería se refiere a prácticas por la defensa de la vida colectiva de los pueblos y, para la misma autora, la prohibición de la partería es otra forma de expropiación de saberes. Por eso, los intentos de preservación de los saberes son parte de las luchas por el territorio y la existencia de los pueblos, por lo que no es casual que en medio de la pandemia del coronavirus en este 2020, el gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador haya anunciado recortes del 75 % al presupuesto del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), del que dependen los recursos de la Red Nacional de CAMI para sostener proyectos que salvan y cuidan vidas (Hernández, 2020).

El registro riguroso del extractivismo

Las antropólogas indígenas, afrodescendientes y feministas pluridiversas contra el extractivismo y los megaproyectos han logrado generar vínculos importantes y estrategias de resistencias diversas contra el genocidio, la violencia sexual, las agendas extractivistas capitalistas y el sistema colonialista racista, sexista y clasista. En medio de esta *guerra contra las mujeres* (Leyva, 2019), en la que los latifundistas y proyectos que saquean y despojan sus “cuerpos-territorios”, Madaí García González (2019), joven antropóloga feminista pluridiversa de origen zapoteco (Figura 52), ha documentado desde el *punto de vista de las mujeres zapotecas* de dicha comunidad, la defensa de su territorio contra la minera “Plata Real”, filial de la canadiense *Linear Gold Corporation*. Como es común en este tipo de conflictos, la minera obtuvo una concesión sin el permiso de la comunidad y esto generó afectaciones por la explotación de los recursos como: la

contaminación de un río, destrucción del cerro, tala de árboles y apertura de caminos, muerte de animales, división social entre habitantes, daños a la salud de las personas, destrucción del territorio, entre otros agravios (García, 2019).

En ese sentido, las mujeres zapotecas se organizaron a través de asambleas, a pesar del rechazo de la estructura patriarcal, y no solo cuestionaron el actuar de la minera, sino también el de algunas autoridades comunales que permitieron la presencia de la empresa minera. Algunas mujeres tienen una perspectiva y práctica distinta a la de los varones de hacer uso del poder, por su sentido de pertenencia al territorio, desde su cosmovisión vinculada a la “madre-tierra”, como proveedoras de alimentos, recolectoras de agua, encargadas de los cuidados de las y los niños y de reencaminar las luchas para buscar la autonomía de los territorios (García González, 2019).

Figura 52. *Madaí García González, antropóloga feminista de origen zapoteco*



Nota: Fuente: Isáí Mejía Villagómez.

Las etnografías desde las luchas comunitarias contra el extractivismo (Hernández, 2014; García, 2019; Patiño, 2019) se diseminan en la dirección de hacernos conscientes del poder del lugar, el espacio, las geografías, los territorios y su relación con el colonialismo, raza y género, así como de la necesidad de descolonizar las relaciones espaciales (Goeman, 2013). Estas etnografías que registran rigurosamente los estragos del extractivismo, parten desde el punto de vista de las mujeres, y filtran los legados del colonialismo y del sistema global extractivista que producen racismo, clasismo, sexismo y desposesión. Al mismo tiempo, nos enseñan la necesidad que han tenido de impulsar estrategias y soluciones de rebeldía y de impulsar otros futuros posibles para la humanidad, las especies y la tierra porque la etnografía de la vida contra la mina “se sostiene desde dentro” (Berrio, 2016).

La (auto) etnografía feminista comunitaria

En México, algunas antropólogas feministas han desarrollado trabajos dando importancia no solo a la *posicionalidad* con relación a sus propias vidas, sino también a sus experiencias comunitarias (Cariño, 2020; Méndez, 2020; Flores López, 2018). Las *etnografías feministas comunitarias* han contribuido a la deconstrucción del *racismo* dentro de la propia disciplina, mientras sus teorizaciones y posiciones políticas han estado atravesadas por dobles y triples desafíos epistemológicos: descolonizar, despatriarcalizar y desheteronormativizar el conocimiento.

Con ese horizonte, el trabajo de Susana Flores López (2018), joven antropóloga feminista triqui (Figura 53), resulta fundamental en relación con las formas de producción de conocimiento, debido a que su investigación modifica la idea dominante de la antropología feminista de que “lo personal es político”, para pasar a “lo personal y lo comunitario es político”. Para la misma autora (2018), la «autoetnografía feminista comunitaria» requiere el reconocimiento: 1) del lugar que tiene como antropóloga en la

academia; 2) el punto de vista comunitario como mujer triqui de Oaxaca; y 3) las implicaciones que como feminista puede generar en la investigación.

Figura 53. *Susana Flores López, antropóloga feminista triqui*



Nota: Cortesía del archivo personal de Susana Flores.

Por su parte, el trabajo de Carmen Cariño, mujer de origen Ñuu Savi y campesina, activista y feminista decolonial, recupera las discusiones y debates del feminismo decolonial sobre la “colonialidad del saber” que se refiere a la sujeción a los conocimientos occidentales y su imposición como conocimiento científico, así como los vínculos en la construcción científica de la “colonialidad del género”.

Carmen Cariño (2020) se posiciona como parte de las mujeres indígenas que han llegado a las universidades en los últimos años y que forman parte de una generación de mujeres que aportan reflexiones epistémicas, entre la academia y las luchas de sus pueblos y comunidades en la defensa de las “tierras-territorio-vida”. Su trabajo remarca la pertenencia y su lugar de

enunciación como elementos fundamentales en la construcción de conocimiento decolonial, feminista y anticapitalista, por la defensa de la vida y de la tierra. Hasta aquí he expuesto una de las figuras de cuerda que nos ayudan a especular y tejer otros *modos de hacer-producir juntxs*.

A continuación, introduciré otra de esas redes de hilos que se han ido tejiendo semiótico-materialmente.

EL PENSAMIENTO TRANSFEMINISTA EN ANTROPOLOGÍA

A partir de la denuncia de los asesinatos de mujeres en el caso Campo Algodonero en Ciudad Juárez en 1993, y de la tipificación del delito de *feminicidio* en el Código Penal Federal en 2012, la violencia de género contra las mujeres en México ha sido condenada más frecuentemente en el espacio público. El concepto teórico de feminicidio, elaborado por antropólogas feministas (Russell y Harnes, 2006; Lagarde, 2008), causó un impacto profundo en los códigos penales de los distintos estados de la República mexicana y constituyó una herramienta importante para enfatizar y condenar los crímenes de odio que cometen homicidas contra niñas y mujeres, así como para denunciar la construcción sociocultural e histórica de los imaginarios dominantes que producen violencia contra las mujeres.

A pesar de los logros a nivel jurídico y de la intensificación de las protestas feministas, México ocupa aún el segundo lugar en América Latina en crímenes de odio. Actualmente, se calculan 13 asesinatos de mujeres, de las cuales 4 son de mujeres trans⁵¹

⁵¹ En febrero del 2015, una reforma legislativa al Código Civil y de Procedimientos Civiles fue aprobada en la Ciudad de México, lo que modificó la norma aprobada en el 2008 que posibilitaba, a través de un juicio especial, el cambio de nombre y género en el acta de nacimiento. Este hecho contribuyó a comenzar con un proceso de despatologización, sobre todo, de desjudicialización del cambio del género registral y del nombre. Aunque no existe una legislación a nivel federal, los tratados internacionales en materia de discriminación por elección de género son aplicables y la transfobia está tipificada

y es en ese contexto que se formulan diálogos, traducciones y conceptualizaciones transfeministas como formas de «resentir lo queer en América Latina» (Anzaldúa, 1987; Falconí, Castellanos y Vitteri, 2014).

El pensamiento *transfeminista* se escuchó con más fuerza en los años noventa en los contextos anglosajón (Stone y Borstein, 1991), en el estado español (Solá y Urko, 2013) y en México (Valencia, 2013). El *pensamiento transfeminista* se movilizó en un entorno de violencias sexogenéricas, de sexismo, misoginia, racismo, homofobia, heteronormatividad y transfobia, por lo que se convirtió en un movilizador teórico y político, desde las intersecciones entre género, etnia y clase social, irrumpiendo en la crítica feminista como una forma de contestación radical a la categoría homogeneizante y universalizante “mujer” (entendida por el feminismo occidental dominante como sinónimo de mujer blanca, formada, de clase media, heterosexual, judeocristiana). Por tanto, permitió pensar y ampliar las maneras rígidas del sujeto del feminismo.

Los *transfeminismos*, también heterogéneos, llegaron para sumarse a las múltiples prácticas del pensar y del hacer feminista, no para cerrarse, sino para seguir completando, y anudarse a algunas de las figuras y luchas que ya existían, reutilizando las hilachas y a veces deshilachando los imaginarios rígidos del género, la sexualidad, los cuerpos, las especies compañeras. El pensamiento transfeminista es una postura y *un posicionamiento fuerte*, que retoma ideas de los feminismos marxistas, anti-capitalistas, antirracistas, negros, poscoloniales, decoloniales, lesbofeministas, queer, cuir, intersex, tullidxs, feminismos críticos del antropocentrismo, comunitarios, anti-extractivistas, especulativos, fabulativos, de ciencia ficción (*sf*), entre otros. Este pensamiento retoma prácticas del pensar decolonial feminista y entiende el patriarcado desde la “colonialidad del género” (Lugones, 2008) y la (hetero) colonialidad (2008) y sirve no solo

como un delito desde el 2014.

para entretejer la variedad de construcciones de “ser mujer”, “ser varón” o “ser lo que sea que seamos”, pero también para desenredar y deshilar los imaginarios dominantes.

Así los transfeminismos han legado diversos aprendizajes, análisis y estrategias para transformar las injusticias y todo tipo de violencias que afectan a las comunidades, a las especies y a la tierra. Aunque muchas de estas miradas no son exclusivas del pensamiento transfeminista, ya que en la disciplina existen corrientes anticoloniales, antiextractivistas, anticapitalistas, entre otras, las intersecciones que plantea, así como el abordaje a problemáticas derivadas del etnocentrismo, racismo, regímenes cis-heteronormativos, y cómo afectan de manera particular a ciertas personas y comunidades, es quizá una especificidad de la clave transfeminista.

Según Castañeda (2018) «la heterosexualidad ha sido un problema a investigar» (p. 22). Así también, a partir de los noventa en México han aparecido con más frecuencia etnografías y trabajos que abordan temas sobre heterosexualidad, homosexualidad, subjetividades lésbicas, diversidad sexual, disidencias de género, sexualidades afrodiaspóricas, cuerpos en transición, identidades no binarias, así como luchas por la justicia sexual (Alfarache, 2003; Gómez, 2004; Valencia, 2013; Lía García en Leibold, 2015; Avendaño, 2018; Castro, 2016; 2016; Pons, 2016; Mitjans, 2020). Estas etnografías, muchas veces experimentales, tienen cada vez más vigencia en los análisis antropológicos y en los feminismos como herramientas para enfrentar espacios académicos y de lucha en donde la ficción de la superioridad masculina, blanca, heterosexual y cis-género, acapara toda la autoridad epistémica.

Para Stratern (2018) la antropología es «el estudio de relaciones con relaciones, una especie de compromiso enormemente consecuente, capaz de alterar mente y cuerpo» (citada en Haraway, 2019, p. 65). En ese sentido, y con relación a otra de las figuras de cuerdas, si pudiéramos especular una *antropología transfeminista* en México consistiría en estudiar, fabular, imaginar y cambiar

la historia, aprender a narrarla de otra manera y construir otros géneros, sexualidades, así como otras formas de relacionarnos con la tierra, los ríos, las montañas, las piedras, el aire, las especies compañeras, y otros mundos posibles y vivibles.

Según García (La Novia Sirena), teórica trans desde el cuerpo y desde los afectos, “los transfeminismos son radicales porque van a la raíz”, y en antropología contribuyen a deconstruir radicalmente algunas ideas. A continuación, expondré algunas de estas prácticas de pensamiento que ayudan a repensar la antropología feminista, la antropología en general, pero también las luchas feministas y la vida.

Subjetividades y sujeto de la etnografía transfeminista

Las epistemologías feministas nos han enseñado lo importante que es romper con esa separación estricta que ha existido entre “sujeto de investigación” y “sujeto cognoscible”, ya que «la intersubjetividad requiere intercambiar posiciones de acuerdo con el momento particular del diálogo sostenido por ambas partes» (Castañeda, 2010, p. 224). Si para la etnografía feminista las mujeres son el sujeto privilegiado de las investigaciones (Harding, 1991), para la *etnografía transfeminista*, las personas que no caben dentro de las formas heteronormativas y binaristas (personas trans, géneros no-fluidos, identidades no heteronormativas, disidencias sexuales indígenas y afrodescendientes, *antzwiniik*, *winikantz*, anzilón, muxhe, biza’ah, binizaa’, tullidas, *muxhe*, lesbotransfeministas, *multitudes queer*,⁵² cuir, entre muchas otras), serían los sujetos

⁵² El trabajo de Sayak Valencia (2013) invita a reflexionar sobre estrategias para superar las subjetividades de la “masculinidad tóxica” que produce el “capitalismo gore”. Según la misma autora, los sujetos del transfeminismo son las multitudes queer que pueden hacer frente a estas masculinidades tóxicas a través de “la materialización performativa”, para “desarrollar agenciamientos glociales” y “hacer frente a las causas y consecuencias de la violencia física”, que se ha reducido al fenómeno mediático donde la forma de evidenciar el problema se limita a la batalla por la audiencia y la economía, dejando atrás el verdadero problema de la producción y reproducción de la violencia contra las mujeres,

con quienes lxs investigadorxs tendrían que generar diálogos. Al compartir experiencias semejantes y haber pasado por situaciones similares, las investigadoras incrementarían su “objetividad” (Harding, 1991), al estar entrelazadas y anudadas con los mundos que investigan.

Antropología desde la perspectiva de las vidas lesbianas, no-heteronormativas y no-binaristas

¿Hacer antropología desde la perspectiva de la vida de las lesbianas, personas no-heteronormativas y no-binarias, cambia la manera de construir conocimiento? ¿La lucha política de las lesbianas ha sido generadora de conocimiento en la historia de la antropología? A partir de los años setenta en México, la antropología de la mujer permitió concebir a las lesbianas como sujetos culturales, pero también como sujetos de investigación. Esto resultó una ruptura significativa en el sentido de que anteriormente la disciplina tenía una visión clásica en la que no había un reconocimiento sobre la propia condición e identidad de quienes investigan.

Para algunas epistemólogas feministas, como Harding (1991) el punto de vista de las vidas de las lesbianas contribuye con ciertas mejoras al pensamiento filosófico, antropológico y feminista: 1) Desde el punto de vista de las lesbianas se puede observar a la mujer en relación con otra mujer —o al menos no solo en relación con los varones y a la familia; 2) El punto de vista de las lesbianas nos permite ver e imaginar comunidades que no necesitan o quieren socializar con varones; 3) Además, este punto de vista revela que la mujer (heterosexual) no nace, se hace; 4) Esta perspectiva se centra en la sexualidad femenina y en la que es construida por las propias mujeres; 5) Este punto de vista revela el vínculo que existe entre la opresión de las mujeres y la opresión de las sexualidades disidentes; y 6) También sugiere

así como de otros sujetos (Valencia, 2013, pp. 112-113).

que la lesbiana es una figura central en los discursos masculinos en virtud de su ausencia. Además, también expone cómo las vidas de las lesbianas han sido devaluadas y descuidadas como temas de investigación científica y como generadoras de evidencia para o en contra de ciertas demandas de conocimiento.

En México, el trabajo de Ángela Alfarache (Figura 54) resulta paradigmático, debido a que es uno de los pocos trabajos de antropología feminista que señala la importancia de los vínculos entre producción de conocimiento e identidades lésbicas.

La perspectiva desde la vida de las personas no-heteronormativas y no-binarias puede revelar las formas distorsionadas sobre el sexo y el género que se han producido incluso en los escritos feministas, tal como veremos más adelante. Hacer análisis científico desde la perspectiva de las vidas lesbianas, no-heteronormativas y no-binarias, significa mostrar las tendencias causales subyacentes que la perspectiva de las vidas heterosexuales invisibiliza y, por tanto, aumentar la objetividad en la investigación antropológica. En este sentido, se abren otras posibilidades y formas no-binarias y no-heteronormativas de escribir.

Figura 54. *Ángela Alfarache (2012), antropóloga feminista*



El sexo no es binario ni es igual a biología

Una de las cuestiones que el pensamiento transfeminista ha contribuido a desmontar es esa idea dominante de que “género” y “sexo” son categorías opuestas. Así en los estudios médicos y en las teorías antropológicas dominantes, se ha ubicado “sexo” en la dimensión biológica y “género” como construcción socio-cultural, debido a que «todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de análisis biológicos» (Lugones, 2008, p. 84.). No obstante, las pensadoras transfeministas han contribuido a deconstruir la idea del determinismo biológico, porque consideran que tanto “género” como “sexo” son parte de la ideología binarista de género y una invención colonial y occidentalocéntrica (Oyewùmí, 1997; Lugones, 2008).

Las políticas de control de “sexo” son a los imaginarios cis-generistas, lo que las políticas de control de “raza” son a los imaginarios coloniales racistas. Oyèrónké Oyewùmí (2017) ha explicado que «durante siglos la idea de que la biología es destino —o mejor aún, que el destino es biológico— ha sido esencial en el pensamiento occidental» (p. 37). En esa misma línea, el pensamiento transfeminista ha puesto en cuestión las nociones de “sexo” y “raza” como dimensiones biológicas, ya que ambas fueron construidas e impuestas como naturales, como parte de las políticas de control de las poblaciones colonizadas para generar así “zonas de lo humano” y “zonas de lo no-humano”.⁵³

Sin embargo, ambas son construcciones socioculturales. Ha sido necesario romper con las nociones cartesianas de los dualismos cuerpo/mente, naturaleza/cultura, ya que la historia dominante nos ha relatado que “hombre” es a “mente” y a “cultura”, lo que la “mujer” es a “cuerpo” y “naturaleza”, y «mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con

⁵³ Naturalizar las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la “raza” (Lugones, 2008, p. 86). Lugones (2008) se pregunta cómo la presencia de diferencias sexuales (de forma, tamaño, color.) entre las personas sirvió y sirve aún para la explotación colonial (Lugones, 2008, p. 86).

la etiqueta “diferente”, en diversas épocas históricas, se consideró como encarnada, dominada por el instinto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la Otredad y la alteridad en un cuerpo» (Oyewùmí, 2017, p. 40).

Por otro lado, los transfeminismos nos han invitado a repensar algo tan aparentemente “obvio” como qué significa “ser varón” o “ser mujer” y han señalado que declarar que existen únicamente dos géneros y dos sexos puede resultar impreciso. La referencia a dos géneros (hombre-mujer) y dos sexos (masculino-femenino) contribuye a esencializar diferencias, dicotomías y reforzar asimetrías, ya que obliga a la correspondencia sexo/género. María Lugones (2008) explica que estas formas binaristas y dicotómicas contribuyen a «la colonialidad del género» (2008, p. 84) que ha operado en una gran parte de la población mundial que no encaja prolijamente dentro de las categorías sexuales en las que no hay lugar para la ambigüedad. Particularmente, explica cómo esta opresión colonial ha operado sobre las personas intersex quienes frecuentemente han sido forzadas a adecuaciones binaristas del “sexo”, a través de cirugías y tratamientos hormonales.

Deconstruir la noción universalizante y homogeneizadora de la experiencia de “ser mujer”

Existen discusiones dentro de las antropologías feministas sobre qué significa ser mujer y quién puede llegar a serlo. El *pensamiento TERF* (por sus siglas en inglés *Trans Exclusionary Radical Feminist*) ha tenido presencia en México, ha permeado en los feminismos académicos y existen algunas teóricas y activistas del movimiento feminista y lésbico que suscriben la idea de “sexo-biológico” y no reconocen la experiencia de las “mujeres trans”.

No obstante, la idea de que existe un “sexo-biológico” por naturaleza, reproduce nociones homogeneizantes y monolíticas de pensar a las “mujeres”, así como reafirma la idea dominante de “raza-biológica”, lo que resulta un enorme problema debido

a que en las sociedades poscoloniales contemporáneas, como es el caso de México, la diversidad de formas de entender dicha experiencia es amplia e interseccional entre raza, clase, género y sexualidad (mujeres indígenas diversas, *ants*, *nigulha*, *sihuatl*, afrodescendientes, lesbianas, mujeres trans, personas intersex, mestizas, cis-mujeres, heterosexuales, sujetos diversos), así como de otras personas que no se sujetan a identidades binaristas (*ant-zwinik*, *winikantz*, *anzilón*, *muxhe*, *biza'ah*, *binizaa'*, migrantes lesbianas y no-binarixs, trans afrodiasporicxs, *two spirits*, *hijras*, *omeggid*). Por ello, es necesario «considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del “sexo” y el “género” bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado» (Lugones, 2008, p. 85).

Descolonizar las narrativas de “género”

Para Julieta Paredes (2008), pensadora lesbiana aymara, los *entronques patriarcales* (sociedad patriarcal pre-colonial y patriarcado occidental) han sido el principio organizador de la vida. Por su parte, Segato (2013), antropóloga feminista, considera que en las sociedades colonizadas existía un *patriarcado de baja intensidad*, antes de la colonización, y un *patriarcado de alta intensidad*, que se conformó con el proceso de colonización. Para Oyèrónké Oyewùní (2007), el “género” no era el principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización occidental. Este argumento «nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo, abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida» (Lugones, 2008, p. 86). En esa misma línea, Aura Cumes (2019), antropóloga maya-kakchiquel, propone:

El patriarcado [en las sociedades mayas antiguas] no fue un sistema que rigió la vida de los pueblos mayas en la antigüedad, pero los cambios y la dinámica de las mismas sociedades fueron posibilitando formas de subordinación

de las mujeres que pudieron dar o no lugar a un patriarcado, pero este proceso es irrumpido por la violencia colonial que altera las dinámicas internas de la vida de los pueblos mayas. (p. 306).

En ese sentido, cuando se asume que las sociedades poscoloniales (aymara, quechua, yoruba, maya, zapoteca, cree, navajo, *ojibwe*) incluían antes de la colonia el principio de organización social de género, posiblemente se reincida en la lógica de dominación occidental sobre su manera de entender el mundo; una dominación que es facilitada por el dominio histórico-estructural de Occidente, debido a que la única certeza es el «patriarcado colonial [y] el colonialismo patriarcal» (Cumes, 2019, p. 306).

El pensamiento transfeminista en antropología en México, que se configura a través de distintos hilos y crea distintas figuras, está deconstruyendo los imaginarios coloniales y el proyecto nacional del mestizaje relacionado con la experiencia homogeneizante y universalizante de “ser mujer” (blanca, urbana, burguesa, heterosexual), en el que casi ninguna nos reconocemos, registrando y documentando la experiencia de otros sujetos del feminismo y ampliando formas más abiertas de pensar la sexualidad, no necesariamente a partir de la traducción anglosajona “queer” que, en ocasiones, resulta descontextualizada e inentendible en el contexto mexicano, sino con expresiones más localizadas.

Etnografías feministas no-heteronormativas

En México, algunas etnografías feministas, centradas en sociedades poscoloniales no-heteronormativas, han aparecido en la última década. En la tesis «Guendaranadxii: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas», de Amaranta Gómez Regalado (2016), primera antropóloga *muxhe* en obtener un título profesional y una de las antropólogas feministas no-heteronormativas más visibles en el espacio público nacional e internacional (Figura 56), analiza las

relaciones erótico-afectivas de las *muxhes* en las comunidades zapotecas de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Para Gómez (2004) «*muxhe* proviene de la palabra mujer de la lengua española del siglo XVI, mujer, muller, muxhe» (p. 199). Este término, acompañado de un pronombre neutro, se puede referir a un tercer espacio, que arropa a múltiples identidades, por ejemplo, las personas que nacen asignadas como varón y crecen con identidades genéricas femeninas (Gómez, 2016).

Figura 55. *Escuadrón zapatista 421 (cuatro mujeres, dos hombres y una o troa)*



Nota: Enlace Zapatista.

El trabajo de Gómez (2004; 2016) constituye una apuesta por la recuperación de experiencias sexo-genéricas atravesadas por identidades culturales diversas que desbordan las formas binaristas y heteronormativas, así como los pronombres binaristas del

español (él o ella).⁵⁴ Su trabajo es un ejemplo de etnografía feminista interseccional, sobre experiencias de dobles y triples identidades que se entrecruzan por género, etnia, sexualidad, lengua. Como *muxhe*, zapoteca, femenina, mujer, feminista con diversidad funcional, Amaranta Gómez Regalado rehace la historia de su propia comunidad. Amaranta, primera *muxhe* registrada como candidata electoral con una identidad trans en México, ha aportado a la antropología análisis sobre la participación sociopolítica de la comunidad *muxhe* desde la academia, pero también desde el activismo y desde los procesos de organización comunitaria, lo cual ha dado a su trabajo de investigación una orientación pública.

Figura 56. *Amaranta Gómez Regalado, antropóloga y activista muxhe*



Por su parte, Avendaño (2015; 2017; 2018), antropólogx *muxhe* (Figura 56), ha desarrollado un trabajo de *auto-etnografía feminista experimental*, combinando poesía, performance, drag,

⁵⁴ No existe “elle” o “ello” aunque en las comunidades transfeministas estos pronombres son muy usados y sumamente variados.

así como distintas formas artísticas y gramáticas. Para Avendaño (2017), el performance es un ensayo antropológico y la antropología es la reflexión que existe detrás de toda pieza. Detrás de obras como «Réquiem para un alcaraván», Avendaño (2017) autorrepresenta “la *muxeidad*” a través de herramientas antropológicas como el diario de campo, la observación participante, y la performance. Detrás de toda pieza en escena hay construcción, análisis y reflexión social (Avendaño, 2017).

Avendaño (2018) critica cómo la antropología clásica se dedicó a investigar al “otro”; a observar a “los estudiados, los mirados, los exóticos”; a crear museos que exotizaban, almacenaban objetos e incluso exponían a personas que consideraban “raras”, a manera de circos. Por eso, para Lukas, a través de la performance es posible hacer auto-etnografía para observarse y “hablar por nosotrxs mismxs”.

Figura 57. *Lukas Avendaño, antropólogo, artista y activista muxe, y base de apoyo zapatista realizan el performance “Réquiem para un alcaraván”*



Nota: Festival de Danza “Báilate Otro Mundo”, Caracol Jacinto Canek, Chiapas, 2019. Fuente: Francisco De Parres, Cotric-Colectivo Transdisciplinario de Investigaciones Críticas.

Las etnografías feministas actuales en México no pretenden la objetividad y la neutralidad de la antropología clásica que buscaba deconstruir y criticar el sentido común, sino más bien partir de la subjetividad para poder investigar desde el «siento-creo-pienso» (Avendaño, 2018). Bruno Avendaño, hermano de Lukas, desapareció en 2018. Lukas ha denunciado esta desaparición, que es la experiencia de muchas personas que buscan a sus hermanas y hermanos en México, y con esto su trabajo también adopta un carácter de antropología pública. Para Avendaño (2018), el cuerpo es la «muestra de la transversalidad [que] es la posibilidad de la mutabilidad y la performática constante en la que distintos cuerpos se encuentran y forman comunidad». En las comunidades, «los *muxhe* bordadores se ponen a hacer nudos para que otras identidades o mariposas puedan ser posibles, un conjunto de mariposas utópicas» (Avendaño, 2015).

Las figuras de cuerdas de las antropologías feministas y descolonizantes que he atado hasta aquí, se estrechan y no se cierran a un solo hilo, sino que se sostienen en múltiples tramas, a veces también se deshacen por sí solas, cambian de formas y aprovechan otras cuerdas para sujetarse entre sí.

REFLEXIONES FINALES

En México, el 8 de marzo de 2020, miles de feministas salieron a las calles para denunciar un modelo político y económico que se expande sobre la base del terror y del dolor de tantos asesinatos atroces de mujeres, y exigir un alto a la violencia sexual, feminicida, a las políticas conservadoras y antifeministas, que penalizan el aborto, patologizan la homosexualidad y la transexualidad, entre otras muchas situaciones.

A pesar de este contexto, las epistemologías feministas son aún consideradas ideologías políticas, adoctrinamientos y métodos inexactos, por las fuerzas conservadoras epistémicas, y sus críticas no terminan de afianzarse lo suficiente en las comunidades científicas.

Si el sexismo y el etnocentrismo han sido brillantemente señalados por las críticas feministas en las teorías y en las exigencias de pertenencia a la academia y mérito en las comunidades científicas, la lesbofobia, la homofobia, la transfobia, el racismo y el clasismo y sus efectos en los campos científicos constituyen un desafío.

Las *antropologías feministas en México* han creado figuras de cuerdas que hacen aportes importantes para el registro y recuperación de los procesos de las organizaciones de la sociedad civil y de mujeres indígenas y afrodescendientes en varias regiones de México, y han tenido la singularidad de buscar una orientación pública de las investigaciones debido a que sus prácticas transitan entre la antropología, los activismos, la organización, la denuncia y las luchas por la defensa de la vida y de los territorios.

Las *etnografías feministas* contemporáneas se enredan también con los estudios culturales, la teoría literaria, el cine y otros campos. Sin duda, muchas de las etnografías feministas actuales han recurrido a la interdisciplinariedad (in-disciplinariedad) para registrar, documentar, analizar y transformar algunas de las problemáticas a las que nos enfrentamos hoy en día. Con más frecuencia, se utilizan las herramientas experimentales *interdisciplinarias*, *interseccionales*, de recuperación y *colaboración intertextual/intersaber* y modos alternativos de *circulación de las investigaciones* de una forma más radical que libera y dispersa el conocimiento masivamente. Las *etnografías feministas experimentales*, que a veces no se llaman por ese nombre, utilizan la poesía, las novelas, el ensayo, las ficciones autobiográficas, el cuento, el teatro, las artes, la radio, el cine, el teatro, los comics, los rezos, las redes sociales, la performance, el drag y todos los testimonios escritos por mujeres pluridiversas como un motor y movilizador teórico-político (Ruiz Trejo, 2016).

Si los *sujetos de la etnografía feminista* son las mujeres, el pensamiento transfeminista nos permite pensar en otras experiencias y sujetos pluridiversos, pero este reconocimiento es aún una deuda pendiente de la antropología en general, pero también de algunas feministas. Se necesitan *diálogos intergeneracionales* en

los que, por un lado, las jóvenes reconozcamos los aportes de las generaciones anteriores, para entender cuáles han sido los aciertos y aprendizajes ante las prácticas del hacer y del pensar las urgencias, y cómo han respondido nuestras antecesoras.

Por otro lado, es necesario que las compañeras de las generaciones que nos han antecedido conozcan y lean nuestros trabajos para entender la manera en cómo algunas de nosotras estamos reaccionando ante las emergencias que nos aquejan y superar las ideas biologicistas del “sexo”, así como los estereotipos que vinculan el pensamiento transfeminista con nociones cartesianas e individualistas del “cuerpo”, al disociarlo de las luchas de clase.

Como hemos visto en este trabajo, las *apuestas epistémico-político-corporales* de antropólogas feministas de las nuevas generaciones, se hilan desde otras formas de estar y de sentir, de hacer trabajo de campo y de vincularse con las personas. No solo se trata de descolonizar el conocimiento, sino también el proceso de producción para cuidar que no destruyan ni arranquen las semillas. Las antropólogas feministas de las nuevas generaciones escuchan, crean y anudan alianzas alternativas para articular la defensa de los territorios, vinculados con sus propias vidas y experiencias, lo que ha supuesto una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales.

En el contexto de recrudecimiento de la violencia generalizada, acoso, hostigamiento y violencia sexual, hecho cada vez más visible y que afecta todos nuestros espacios, principalmente la realización del trabajo de campo, tenemos el reto de «cómo fortalecer el tejido social en un momento donde la apuesta es su debilitamiento, por muchas razones, no solamente por el clientelismo, sino por la lógica de la violencia y el autoritarismo en muchas regiones del país» (Berrio, 2016, p. 185).

Por último, la pandemia, que no fue una crisis reciente, sino una crisis civilizatoria, hizo más evidentes los problemas heredados de la larga duración y lo histórico-estructural (racismo, sexismo, clasismo, cis-heteronormatividad) e implicó plantearnos nuevas

formas de reencausar nuestra (in)disciplina, las problemáticas, las metodologías, así como desarrollar perspectivas críticas frente a la propia antropología y al feminismo hegemónico. Nos invitó a superar las guerras “epistemicoeticopolíticas” (Leyva, 2019) y a articularnos interdisciplinariamente con otros movimientos sociales más amplios a nivel global ante el extractivismo, las desapariciones y el feminicidio. Solo en articulación y enredando las cuerdas podremos especular otros devenires posibles, futuros diferentes, crear otros mundos y cultivar otros parentescos para la antropología y la vida en México.

CONCLUSIONES

Tal como he expresado a lo largo de este libro, los «feminismos rebeldes en antropología» en Chiapas y Centroamérica se refieren a las movilizaciones feministas críticas, desobedientes e indisciplinadas que han tenido repercusión en la producción de conocimiento antropológico. Los «feminismos rebeldes en antropología» no solo reivindican la inclusión de más mujeres en la disciplina, sino que implican una revisión histórica de cómo las mujeres y las feministas se han integrado y han participado en el campo antropológico, para desromantizar la idea de que, por el hecho de ser mujeres, las investigaciones han sido más críticas y responsables. Por eso, se preguntan y reflexionan qué escriben, desde dónde y por qué escriben quienes investigan.

Los «feminismos en rebeldía» critican también cómo históricamente la antropología, y particularmente los varones, heterosexuales de universidades estadounidenses, europeas y metropolitanas, construyeron representaciones coloniales de aquellos sujetos sociales a quienes construyeron como “los otros” o “las otras”. Por ello, desde una propuesta descolonizadora del conocimiento, los feminismos críticos se rebelan ante una antropología que continúa con dichas lógicas. Además, plantean la importancia de no reproducir representaciones exotizantes y colonizadoras de la “otredad”, sino reflexionar sobre la manera en que dichas representaciones han sido producidas como una forma de entender las resistencias diversas de los pueblos indígenas, afrodescendientes y disidentes, así como de respetar su autodenominación, autonomía y autodeterminación.

A lo largo de este libro he reflexionado sobre cómo la incursión de las mujeres y de las feministas ha ido cambiando las maneras de hacer investigación antropológica en Chiapas y Centroamérica. Las antropólogas han luchado contra el androcentrismo, esa lógica que ha privilegiado las voces de los varones durante largo tiempo. No obstante, algunas de ellas no han estado exentas de reproducir en sus investigaciones formas etnocéntricas, ponderando sus propios valores culturales sobre los de las mujeres o grupos con quienes trabajan.

En este libro hemos señalado numerosas investigaciones elaboradas por antropólogas, etnógrafas, arqueólogas y pensadoras diversas, escasamente visibilizadas en el espacio académico dominante. La producción de conocimiento científico social en Chiapas y en Centroamérica, a cargo de investigadoras de diversas disciplinas, ha adoptado paulatinamente los replanteamientos de las críticas feministas. Muchas de estas, han cuestionado la separación estricta entre subjetividad y objetividad, entre razón y emoción, subrayando los modos procesales de conocimiento. Así también las críticas feministas, según Sandra Harding (1996), tienen un profundo escepticismo respecto a los enunciados universales (o universalizadores) sobre la existencia, la naturaleza y las fuerzas de la razón, el progreso, la ciencia, el lenguaje y el sujeto yo.

Por un lado, la crítica al androcentrismo en antropología ha intentado corregir el desequilibrio creado por los varones (investigadores y colaboradores) a la hora de recoger información acerca de la “mujer” y de analizar los datos. En un principio, la crítica se centró en el estudio y descripción de los procesos sociales y culturales de la “mujer”. La “antropología feminista”, en cambio, no se centró tanto en el nivel de la aproximación empírica, sino más bien en el nivel teórico y analítico de la disciplina. Sin embargo, apuntando a la manera en cómo las voces de las mujeres han intentado ser “silenciadas”, la crítica feminista no solo ha reprochado que la mayoría de los investigadores y colaboradores fueran varones, sino que, además, el trabajo

científico social está basado en modelos amortiguados ante las estructuras de dominio del lenguaje masculino hegemónico sobre otras culturas (Moore, 1991).

En ese sentido, la “antropología feminista” no se conforma únicamente con “añadir” más mujeres a la disciplina, sino en proponer nuevas formas de analizar la violencia ejercida por los grupos de dominación tanto en el ámbito de lo empírico, como en el teórico y analítico (Esteban, 1999). De acuerdo con lo revisado en el primer capítulo de este libro, en los cuarenta, etnógrafas europeas como Gertrude DUBY llegaron a México como combatientes del fascismo, del franquismo y del nazismo en Europa. DUBY hizo un registro y documentación acerca de las dinámicas sociales en la Selva Lacandona junto a su pareja, el arqueólogo Frans Blom, a quien la historia le ha reconocido en mayor medida su trabajo. Con reticencias de la academia androcéntrica, DUBY se ha ido convirtiendo en una de las estudiosas más visibles en el espacio académico de la época.

En los cuarenta, pero desde otra latitud, la antropóloga, etnóloga, investigadora y revolucionaria cubana Calixta Guiteras Holmes, se exilió en México. Su trabajo ha sido paradigmático en muchos sentidos, sobre todo, por lo que significaba para una mujer, en aquella época, hacer “trabajo de campo” en Chiapas, realizado mayoritariamente por varones. El punto de vista de etnógrafas como Calixta representó una ruptura y una riqueza en el quehacer antropológico.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, las investigadoras comenzaron a hacer aportes en distintos ámbitos relacionados con análisis sobre los acontecimientos sociales que se estaban dando, tanto en Chiapas como en Centroamérica. La presencia de la antropología en esta zona geográfica y en esa época, obedecía todavía a la puesta en práctica de una política del estado mexicano: el indigenismo y, por tanto, la aculturación inducida de los pueblos indígenas. Dicha política intentaba a toda costa integrar una sola sociedad, cultura y lengua nacional. En ese

sentido, algunas antropólogas como Mercedes Olivera se revelaron ante dicho planteamiento y denunciaron las desigualdades e injusticias de la época, muchas veces no contempladas dentro de los estudios indigenistas.

Cabe recordar que el primer Centro Coordinador del INI se estableció en Chiapas en 1950 como un campo experimental no solo de la política indigenista, sino como una estrategia de incorporación de Chiapas a la nación mexicana y la consolidación de la frontera sur del Estado nacional mexicano con Centroamérica, lo que marcó fuertemente la manera de hacer antropología (Fábregas, 2008).

La situación de las mujeres indígenas y campesinas en Chiapas y Centroamérica fue problematizada a través de la tecnología literaria académica que buscó dar a conocer procesos producidos en diferentes contextos, a aquellos que no fueron testigos directos de estos. El trabajo de Mercedes Olivera (1979) ha representado un análisis sobre el desalojo de pobladores locales de las zonas cafetaleras reconvertidas a la producción ganadera, y de las luchas campesinas, así como de las mujeres indígenas en contra de la desposesión. Como se explica en el segundo capítulo de este libro, la obra de Olivera ha representado un giro en la manera de hacer antropología, cuestionando el papel de las investigadoras en la acción y en la construcción conjunta con los participantes de los procesos sociales. Además, las investigaciones de Olivera han sido un aporte relevante para el análisis del sistema patriarcal, y de la discriminación étnica en México.

En este sentido, en este libro abordamos algunos de los trágicos acontecimientos del conflicto interno armado en Guatemala. No obstante, uno de los pendientes para seguir profundizando en futuras publicaciones será indagar sobre la violencia contra-insurgente en Chiapas y en otras partes de Centroamérica, que también ha sido uno de los temas de los análisis de las investigadoras desde los años setenta.

En los noventa surgieron también estudios dedicados a reflexionar sobre los desplazamientos de poblaciones, principalmente a partir de 1994. La masacre de Acteal de 1997, que intentó ser construida por la antropología anglosajona como una guerra fratricida de “pugnas intrafamiliares”, ha sido trabajada por la antropóloga Aída Hernández (2002), quien ha explicado la estrategia de etnocidio en el conflicto en un Estado militarizado. La violencia sexual como herramienta genocida, ha sido además otro de los problemas seleccionados por las investigadoras de México y Centroamérica, quienes han propuesto diferentes análisis histórico-políticos para entender por qué han sido mayoritariamente mujeres las asesinadas en aquellas masacres. Otras investigadoras como Xóchitl Leyva (2002), Morna Macleod (2011), Shanon Speed et al. (2006), entre otras, han elaborado también investigaciones sobre los procesos políticos y sociales de las mujeres indígenas mesoamericanas, que necesitan mayor profundización y análisis.

Como revisamos en varios de los capítulos, otras investigadoras, ensayistas, periodistas, poetisas, dramaturgas, artistas y activistas se han ido incorporando al espacio de producción de conocimiento. En el capítulo cuatro de este libro, argumentamos cómo recientemente las críticas feministas contemporáneas al etnocentrismo en la antropología impulsaron la construcción de herramientas de trabajo cultural entre investigadoras indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales y sus comunidades, quienes han realizado un registro riguroso de las prácticas culturales y de las formas de vida indígenas, migrantes y locales que, de otro modo, se perderían para la posteridad. Esto ha significado el inicio de una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales (Figura 58).

En las últimas décadas, hemos visto cada vez más trabajos académicos de antropólogas de comunidades indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales, quienes se han caracterizado porque a diferencia de las generaciones anteriores de antropólogas, han sido las primeras generaciones de sus familias en tener

títulos universitarios. Estas voces han representado una ruptura epistemológica con las teorías feministas que habían venido reproduciendo formas de colonialidad etnocéntrica y clasista epistémica. Estas rupturas han significado también una lucha contra las violencias históricas de opresión tanto en el nivel de representación como en los modos visuales de observación. Las estrategias de análisis y de conocimientos —a veces ambivalentes o contradictorios— han representado históricamente un asedio contra el poder. Por último, la crítica a la esencia y la identidad natural, incluyendo la de feminidad y de mujer ha comenzado a aparecer con mayor resonancia más recientemente y algunas categorías antropológicas han aportado nuevas formas de pensar la naturaleza y la cultura, lo público y lo privado y han puesto en cuestión el sistema sexo-género.

Es así como en este libro hemos analizado parte de la producción antropológica producida por investigadoras, antropólogas, escritoras, artistas, activistas y pensadoras desde principios de siglo XX hasta la fecha en Chiapas y en Centroamérica. A lo largo de este libro he intentado presentar algunos de las primeras aproximaciones a un trabajo mucho más extenso que necesita responder más ampliamente a las siguientes preguntas: ¿Cómo han construido los “objetos de estudio” las antropólogas en Chiapas y en Centroamérica? ¿Cuáles han sido sus temas de interés y los diseños metodológicos utilizados? ¿Cuáles han sido sus aportes a la objetividad feminista de las Ciencias Sociales y de las Humanidades y a la transformación social?

La producción de conocimiento científico social ha heredado formas androcéntricas, etnocéntricas y heteronormativas que han sido identificadas por las críticas feministas. Por eso, es necesario continuar desarrollando trabajos que permitan comprender la relación entre antropología y feminismos, así como los feminismos en las Ciencias Sociales y en las Humanidades en la región chiapaneca y centroamericana. También revisar los enfoques feministas con relación a la equidad y la democratización radical de las Ciencias Sociales. En futuras investigaciones,

resultará de interés ampliar los estudios sobre los intereses y la selección de problemas que las científicas sociales en México y en Centroamérica (s. XX y XXI) han adoptado para la explicación científica, así como el diseño de sus investigaciones. Otro punto interesante para seguir indagando consiste en reflexionar sobre la vinculación de las teóricas con organizaciones sociales.

Este libro ha tenido el propósito de contribuir a que la trayectoria y los trabajos de mujeres y feministas se sigan difundiendo y multiplicando. La recuperación de la vida y obra de antropólogas, pensadoras y activistas que nos antecedieron es tan solo una de las múltiples acciones en la lucha contra la inequidad. Este libro ha mostrado que entre más racismo, sexismo, lesbofobia y transfobia reproducen los postulados de las Ciencias Sociales y las Humanidades, más lógicas desiguales se reproducen también en la sociedad. Entre más investigadoras críticas y rebeldes se incorporen a trabajar en los espacios académicos, en las instituciones públicas de educación, salud y justicia, y en las organizaciones políticas y sociales en Chiapas y Centroamérica más justicia cultural y económica habrá. Las redes entre antropólogas, pensadoras y activistas en México, Centroamérica y América Latina y la construcción colectiva entre todas, puede incidir en dicho propósito (Figuras 59 a la 62).

Figura 58. *Visita a la organización de Mujeres de “Mamá Maquín”, en agosto de 2021, en la comunidad de Nueva Esperanza, Guatemala.*



Nota: Presentación de fotografías documentales sobre los campamentos de refugiados guatemaltecos en los años ochenta en Chiapas de José Ángel Rodríguez y presentación del libro de “Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe”. Cortesía de Ali Rodríguez.

Figura 59. *Taller de antropología feminista en Congreso Mexicano de Antropología (COMASE), Querétaro, 2017.*



Nota: Organizado por Grupo de Antropólogas Feministas “Las del Fondo”, integrado por Patricia Castañeda, Mary Goldsmith, Monserrat Salas, Laura Valladares y Marisa Ruiz Trejo. Cortesía archivo “Las del Fondo”.

Figura 60. *Por orden de aparición de izquierda a derecha: Martha Patricia Castañeda, Mercedes Olivera, Marisa Ruiz Trejo e Ivonne Vizcarra (al fondo).*



Nota: en el Congreso Mexicano de Antropología (COMASE), Querétaro, 2017. Fotos del archivo del Grupo de Antropólogas Feministas “Las del Fondo”.

Figura 61. *Por orden de aparición de izquierda a derecha: Lina Rosa Berrío y Mercedes Olivera, en el Congreso Mexicano de Antropología (COMASE), Querétaro, 2017.*



Nota: Fotos del archivo de “Las del Fondo”.

Figura 62. *Por orden de aparición de izquierda a derecha: Mary Goldsmith, Marisa Ruiz Trejo, Martha Patricia Castañeda Salgado y Monserrat Salas, en el Congreso Mexicano de Antropología (COMASE), Querétaro, 2017.*



Nota: Algunas de las integrantes de la Comisión de Antropología Feminista y de Género del Colegio de Etnólogos y Antropólogos (CEAS) y del Grupo de Antropólogas Feministas “Las del Fondo”. Fotos del archivo del Grupo de Antropólogas Feministas “Las del Fondo”.

REFERENCIAS⁵⁵

INTRODUCCIÓN

- Adlbi Sibai, Sirin. (2014). El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula Rasa*, (21), 47-76.
- Berrio, Lina, Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary, Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas*. UAM-I, UAM-X, UNAM.
- Castañeda, Martha P. (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49.
- Davis, Dána-Ain y Craven, Christa. (2016). *Feminist ethnography: thinking through methodologies, challenges, and possibilities*. Rowman & Littlefield.
- Espinosa, Yuderkys, Gómez, Diana y Ochoa, Karina. (2014). Introducción. En Espinosa, Yuderkys, Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 13-40). Universidad de Cauca.
- Esteban, Mari Luz. (2015). Trabajo presentado en el Congreso Internacional Afecto, Corporeidad y Política, Universitat Autònoma de Barcelona, 12-14 de febrero, (ponencia).
- Fábregas, Andrés. (2015). *Marcos Institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

⁵⁵ Se utilizó la normativa de APA 7a. Edición, pero se dejó el nombre de quien escribe la publicación para visibilizar a las autoras y se respetaron iniciales y nombres elegidos de autorxs trans.

- Fábregas, Andrés. (2014). La antropología del deporte: un tema desde la antropología de las orillas. En Novelo, Victoria y Sariego Juan L. (Coords.). *Temas emergentes en la antropología de las orillas* (pp. 35-47). CONACULTA.
- Goldsmith, Mary y Sánchez, Martha J. (2014). Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*, 20 (1), 1-19.
- Haraway, Dona. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, Sandra. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Harding, Sandra. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Harrison, Ira E. y Harrison, Faye V. (1999). *African American Pioneers in Anthropology*. University of Illinois Press.
- Harrison, Ira E., Johnson-Simon, Deborah y Lorraine, Erica. (2018). *The second generation of African American Pioneers in Anthropology*. University of Illinois Press.
- Lamrabet, Asma. (2014). El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, (21), 31-46.
- McClaurin, Irma. (2001). *Black feminist anthropology: theory, politics, praxis, and poetics*. Rutgers University Press.
- Mahmood, Saba. (2008). Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalba A. (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, (pp. 162-214). Cátedra.
- Millán, Moira. (2019). *El tren del olvido*. Planeta.
- Novelo, Victoria, y Sariego, Juan Luis (2014). *Temas emergentes en la antropología de las orillas*. CONECULTA.
- Tohidi, Nayereh. (2008). Feminismo Islámico: negociando el patriarcado y la modernidad en Irán. En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalba A. (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, (pp. 235-278). Cátedra.

CAPÍTULO I

- Bautista, Judith. (2013). Espacios de lucha contra el racismo. Mujeres y vida cotidiana. En Méndez, Georgina, López, Juan, Marcos Sylvia y Osorio, Carmen (Eds.), *Sentir-pensar el género. Perspectivas desde los pueblos originarios* (pp. 111-134). La Casa del Mago.
- Blázquez, Norma. (2010). Epistemología feminista: temas centrales. En Blázquez, Norma, Flores, Fátima y Ríos, Maribel (Eds.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). UNAM.
- Blom, Frans y Duby, Gertrude. (1955). *La Selva Lacandona*. Ediciones Cultura.
- Cabnal, Lorena. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- Cano, Gabriela. (2009). Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana. En Cano, Gabriela, Kay Vaughan, Mary y Olcott, Jocelyn (Eds.). *Género, poder y política en el México pos-revolucionario* (pp. 71-90). FCE y UAM-I.
- Casaús, Marta, E. (1995). El movimiento social de mujeres en América Central. *Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria: África-América Latina*, (19), 67-84.
- Casaús, Marta, E. (2008) ¿La máxima expresión del racismo en Guatemala? F&G Editores.
- Casaús, Marta, E. 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). <http://pacarinadelsur.com/home/indoamerica/1436-procesos-de-justicia-y-reparacion-el-caso-sepur-zarco-por-violencia-sexual-violacion-y-esclavitud-domestica-en-guatemala-y-su-sentencia-paradigmatica-para-la-jurisprudencia-internacional>
- Castellanos, Rosario. (1950). *Sobre cultura femenina*. Fondo de Cultura Económica.

- Castellanos, Rosario. (1948). *Apuntes para una Declaración de fe*. Ediciones de América.
- Castañeda, Martha P. (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49.
- Castañeda, Martha P. (2006a). 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
- Castañeda, Martha P. (2006b). *Las epistemologías feministas en México y Centroamérica*. Trabajo presentado en sesión inaugural del Seminario de Investigación “Estudios Críticos Feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica”, coordinado por Marisa Ruiz Trejo, CIEG-UNAM, 6 de septiembre. https://www.youtube.com/watch?v=mlZumlHrB_s
- Cumes, Aura E. (2014). *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. [Tesis inédita de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)]. <http://repositorio.ciesas.edu.mx/handle/123456789/283>
- Cumes, Aura E. (2014). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En Espinosa, Yuderkys, Gómez, Diana y Ochoa, Karina. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 237-252). Universidad del Cauca.
- Chirix, Emma (2010). *Ru rayb’ äil ri qach’akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. 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’*. Grupo de Mujeres de Kaqla.
- Dalghren, Bárbara (1988). Calixta Guiteras Holmes. En Odena, Lina (Ed.). *La antropología en México. Panorama histórico. 10. Los protagonistas (Díaz-Murillo)* (pp. 246.-255). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- De la Cruz, Petrona. (1993). *Una mujer desesperada*. (Obra de teatro). Fortaleza de la Mujer Maya, FOMMA. <http://hidvl.nyu.edu/video/000509489.html>.
- De la Cruz, Petrona. (1993). *La vida de las juanas*. (Obra de teatro). Fortaleza de la Mujer Maya, FOMMA. <http://hidvl.nyu.edu/video/000509416.html>
- De Lima, Claudia (2013). Equivocation, Translation, and Performative Intersectionality: Notes on Decolonial Feminist Practices and Ethics in Latin America. *Revista Anglo Saxonica*, 3 (6), 75-98.
- Duby, Gertrude. (1974). *¿Hay razas inferiores?* Editorial Mexicano.
- Duby, Gertrude. (1999). *Imágenes Lacandonas*. Fondo de Cultura Económica.
- Fábregas, Andrés. (2015). *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Foppa, Alaíde. (1977). ¿Salario para el trabajo doméstico? *Fem*, 1, (3), 13-17.
- Foppa, Alaíde. (1980). Lo que escriben las mujeres. *Fem*, 3 (10), 5-7.
- García, S. y Pérez, Eulalia. (2017). *Las “mentiras” científicas sobre las mujeres*. Editorial Catarata.
- Guiteras, Calixta. (1965). *Los peligros del alma: visión del mundo de un Tzotzil*. Fondo de Cultura Económica.
- Guiteras, Calixta. (1982). *Cancuc: Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944*. Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Goldsmith, Mary y Sánchez, Martha J. (2014). Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*, 20 (1), 1-19.
- Haraway, Donna. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. Hombre Hembra_Conoce_Oncorotón: Feminismo y tecnociencia*. UOC.
- Hermitte, Esther. (2007). Diario de campo (1960-1961). En Fábregas, Andrés y Rosana Guber (Coords.). *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. San

- Cristóbal de Las Casas: Universidad Intercultural de Chiapas. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Centro de Antropología Social de Argentina, 21-29.
- Lorde, Audre. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*, Trumansburg, Crossing Press.
- Maffía, Diana. (2007). Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12 (28), 63-98.
- Méndez, Georgina. (2011). *El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas*. Trabajo presentado en Seminario Virtual Internacional Creación de Prácticas de conocimiento desde el género, los movimientos y las redes. (Ponencia). <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTOTOGEOGINAMENDEZ.pdf>
- Mendoza, Breny. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa, Yuderlys, Gómez, Diana y Ochoa, Karina (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca, pp. 91-103.
- Monzón, Ana. (2009). *Mujeres, ciencia e investigación: miradas críticas*. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Nash, June. (1993). *Bajo la mirada de los antepasados. Presencias*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional Indigenista.
- Olivera, Mercedes. (1976). Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos agrarios*. (9), 43-55.
- Olivera, Mercedes. (1979). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico. *Anales de antropología*, 13 (1), 199-201
- Paredes, Julieta. (2008). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. CEDEC: Comunidad.

- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. (2014). *El tejido de la rebeldía, ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la Despatriarcalización*. Editorial Mujeres Creando Comunidad.
- Pop, Amanda. (2000). Racismo y machismo: deshilando la opresión. En Macleod, Morna y Cabrera, María Luisa (Eds.), *Identidad: Rostros sin Máscaras* (pp. 111-139). Oxfam-Australia.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2013). Peritaje de Marta Elena Casaús Arzú sobre genocidio y racismo en Guatemala. *Biblioteca Sonora de la Red Nosotras en el Mundo*. 18 de abril. <http://www.rednosotrasenelmundo.org/spip.php>.
- Ruiz-Trejo, Marisa y Ruiz-Rodilla, Álvaro. (2013). Entrevista a Marta Casaús Arzú, autora de uno de los informes sobre la matanza del pueblo ixil. *Sección Global del Periódico Diagonal*, 197, 7 de mayo de 2013. <https://www.diagonal-periodico.net/global/aunque-se-les-sentencie-no-van-ir-la-carcel.html>.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2016a). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, (15), 11-34.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2016b). *Estudios críticos feministas a las Ciencias Sociales en México y Centroamérica*. Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), New York, 27-30 de mayo, (ponencia).
- 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 de 2014. <http://commaya2012.blogspot.com/2014/03/sistemas-de-gobierno-comunal-en.html>.
- Tzul Tzul, Gladys. (2015a). Los sistemas de gobierno comunal. Entrevista a Gladys Tzul Tzul, investigadora maya quiché de la Universidad de Puebla, por Marisa Ruiz Trejo. *Programa de Radio Contratiempo: historia y memoria*, (216), 9 de febrero.
- Tzul Tzul, Gladys. (2015b) ¿Cómo construyen crítica las comunidades indígenas? Un acercamiento a las formas de la exclusión epistémica. *LASAFORUM Review*, 46 (1), 12-13.

- Tzul Tzul, Gladys. (2017). El derecho indígena no está en crisis; el ordinario, sí. *Nómada*. 9 de febrero. <https://nomada.gt/el-derecho-indigena-no-esta-en-crisis-el-ordinario-si/>
- Velásquez, Irma (2002). La pequeña Burguesía Indígena Comercial de Guatemala. Des-igualdades de clase, raza y género. Ciudad de Guatemala: SERJUS y AVANCSO.
- Verbitsky, Eva. (1961). Análisis comparativos de Cinco Comunidades en los Altos de Chiapas. En *Los Mayas del Sur y sus relaciones con los Nahuas Meridionales*, Sociedad Mexicana de Antropología, 289-301.
- Wilson, Carter. (2016). Sirviendo a dos patronas: La vida de María Escandón con Rosario Castellanos y Trudi Blom. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. (6), 175-195.

CAPÍTULO II

- Aguilar, Yolanda. (2010). *Del dolor profundo a la recuperación de la alegría: experiencias de sanación en situaciones postraumáticas*. Observatorio ciudadano.
- Aguilar, Yolanda. (2019). *Femestizajes. Cuerpos y sexualidades racializados de ladinasmestizas*. F&G Editores.
- Barrios-Klee, Walda. (2014). *La antropología feminista actual: ¿Qué sucede en nuestros países? El caso de Guatemala*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Berrio, Lina, Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Eds.). (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas*. Bonilla. UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Castañeda, Martha P. (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180926074003.pdf>

- Fábregas, Andrés y Guber, Rosana (Coords.). (2007). *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. (pp. 21-29). Universidad Intercultural de Chiapas. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Centro de Antropología Social de Argentina.
- Fábregas, Andrés. (2014). La antropología en las orillas: el caso de Chiapas y la frontera sur. En Novelo, Victoria y Sariego, Juan L. (Coords.). En *Temas emergentes en la antropología de las orillas*, CONACULTA, 35-47.
- Fábregas, Andrés. (2015). *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Goldsmith, Mary, R. y Sánchez, Martha. J. (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>
- Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Cthuluceno*. Duke University Press.
- Hernández, Aída. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 12(24), 206-229. https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/666/584
- Jonas, Susane y Nash, June. (2014). Renaissance Woman: Appreciations of Helen Safa. *Social Justice*, (40), 4-134.
- Leyva, Xóchitl. (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*. Cooperativa Editorial Retos, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, International Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam.
- Lombardo, Rosa María. (1944). *La mujer tzeltal*. Instituto Interamericano Indigenista.
- Mack, Myrna. (1990). *Política institucional hacia el desplazado interno en Guatemala*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
- Méndez, Georgina. (2011). *El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas*. Presentado como Ponencia en el Seminario Internacional Creación de Prácticas

de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes. Modo virtual. <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTOTGEORGINAMENDEZ.pdf>

- Nash, June y Safa, Helen. I. (1980). *Sex and class in Latin America. Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*. Bergin Publishers.
- Nash, June. (1992). *I Spent my Life in the Mines: The Story of Juan Rojas Bolivian Tin Miner*. Columbia University Press.
- Nash, June. (1993). *Bajo la mirada de los antepasados*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 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, Manning. (1958). *Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community*. University of Chicago Press.
- Nash, June., Rojas, Juan y Banez, Eduardo. (1977). *I spent my life in the mines*. UNIF.
- Novelo, Victoria y Sariago, Juan. L. (2014). *Temas emergentes en la antropología de las orillas*. CONECULTA.
- Olivera, Mercedes. (1976). Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*. (9), 43-55.
- Olivera, Mercedes. (1979). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico. *Anales de Antropología*, 13(1), 199-201.
- Olivera, Mercedes. (2018). Investigar colectivamente para conocer y transformar. En X. Leyva, J. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes et. al (Coords.). *Prácticas de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 105-124). Cooperativa Editorial Retos.
- Quan, Stella. (2018a). *Los escritores y artistas del 44. Jacobo Rodríguez Padilla: una historia de vida*. Catafixia Editorial.

- Quan, Stella. (2018b). *La semilla que yo sembré. Alfonso Solórzano: testimonio*. Catafixia Editorial.
- Quan, Stella. (2018c). *No es el fin. Es el mar: crónica y voces de Luis Cardoza y Aragón*. Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM, Casa Juan Pablos.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2016). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las Ciencias Sociales en México y Centroamérica. *Clepsydra. Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, (15), pp. 11-34. https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/6308/CL_15_%282016%29_01.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2020). Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica. En L. Berrio, M. P., Castañeda, M. Goldsmith, M. Ruiz-Trejo, M. Salas, Monserrat y L. Valladares (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 83-118). UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2021). Ruiz Trejo, Marisa (2021). “Revista Antzetik: aportes a la investigación feminista en Chiapas de Walda Barrios-Klee (década de 1980)”. *gaZeta, de la A a la Z*. Octubre. Especial Walda Barrios.
- <https://gazeta.gt/revista-antzetik-aportes-a-la-investigacion-feminista-en-chiapas-de-walda-barrios-klee-decada-de-1980/>
- Steinbeck, John. (1939). *Las uvas de la ira*. Alianza.
- Tax, Sol. (1953). *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian economy*. *Smithsonian Institution*. Institute of Social Anthropology.
- Vogt, Evon Z. (1994). *Fieldwork among the Maya: The Harvard Chiapas Project*. University of New Mexico Press.
- Warman, Arturo, Bonfil Batalla, Guillermo, Olivera, Mercedes y Valencia, Enrique. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo.

CAPÍTULO III

- Adler-Lomnitz, Larissa. (1994). *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. FLACSO.
- Adler-Lomnitz, Larissa y Pérez, Marisol. (1987). *A Mexican Elite Family. 1820-1980: Kinship, class, and culture*. Princeton University Press.
- Barrios, Walda. (1988). La situación de las mujeres en el socialismo. *Ámbar semanal*, (5), 8-60.
- Barrios, Walda. (1989a). Mujeres de China, *Ámbar semanal*, 1(16), 8.
- Barrios, Walda. (1989b). Mujeres de China (II)", *Ámbar semanal*, 1(25), 11.
- Barrios, Walda. (1989c). Mujeres de China (III)", *Ámbar semanal*, 1(12), 11.
- Barrios, Walda. (1989d). Arribo a Beijing, *Ámbar semanal*, 1(12), 11.
- Barrios, Walda. (1989e). China: diez años de reforma y apertura, *Ámbar semanal*, 1(8), 4.
- Casaús, Marta E. (2007). *Guatemala: Linaje y racismo*. F&G, Editores.
- Berrio, Lina., Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Coords.). (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 83-118). UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Casaús, Marta E. 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). https://www.academia.edu/31136716/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_2017_.
- Castañeda, Martha Patricia. (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180926074003>.

- Castañeda, Martha P. (2015). Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria. En Chávez, Julia del Carmen, *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias* (pp. 119-141). ENTS-UNAM.
- Engels, Friedrich. (1970). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Fundamentos.
- Dalla, Mariarosa y Selma, James. (1975). *El Poder de La Mujer y La Subversión de La Comunidad*. Siglo XXI.
- Foppa, Alaíde. (1977). ¿Salario para el trabajo doméstico? *Fem*, I (3), 13-17.
- Foppa, Alaíde (s/f). Año Internacional de la Mujer 1972, 2.^a parte. *Programa radiofónico Foro de la Mujer*, 8. <https://www.radiopodcast.unam.mx/podcast/audio/16601>.
- Goldsmith, Mary R. y Sanchez, Martha J. (2014). Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*, (20), 121-135.
- Larguía, Isabel y Dumoulin, John. (1976). *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer/ Por un feminismo científico*. Cuadernos de Anagrama.
- Martín, Aurelia. (2006). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- Méndez, Liz. (2018). *Tríptico de la revolución. Azacuan, texto audiovisual*. https://azacuan.com/entrevista/triptico-de-la-revolucion-por-stella-quant/?fbclid=IwAR1SuJ7y5AY-kNKJ-5Gmx_S3x70BrB81Ff5Rmo96QWg92WNkN555a7_fW1Y.
- Mosquera, Antonio. (2021). Con su patria en el corazón. *Prensa Libre*, 9 de mayo. <https://www.prensalibre.com/opinion/columnasdiarias/con-su-patria-en-el-corazon/>.
- Navarrete, Yosahandi. (2020). Alaíde Foppa y AIMUR, o una voz que emerge en medio de las llamas, *GaZeta*. <https://gazeta.gt/alaide-foppa-y-aimur-o-una-voz-que-emerge-en-medio-de-las-llamas/>.
- Quan, Stella. (1972). *Guatemala: una cultura de la ignominia. Siete biografías y una entrevista*. Maestría en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). <https://mx.antropotesis.alterum.info/?p=171>.

- Quan, Stella. (1977). Mi refugio eran las lágrimas: confiesa una feminista salvadoreña. *Revista Fem.* 1 (4), 79-85.
- Quan, Stella. (1980). Nicaragua: estrenando libertad. *Revista Fem.* 4(13), (42-44).
- Quan, Stella. (1981). Por la vida de la compañera Alaíde Foppa. *Revista Fem.* 4(17), 83-84.
- Quan, Stella. (1982). Esta noche esta carta, Alaíde. *Revista Fem.* 5(20), 54-55.
- Quan, Stella. (1986). Ser mujer refugiada latinoamericana. *Revista Fem.* 10(46), 18-19.
- Quan, Stella y Nava, Gregory. (1983). *El norte*. Estados Unidos, Reino Unido. <https://mubi.com/es/films/el-norte>.
- Quan, Stella. (1984). Our Daily Bread. En: Morgan, R. (Comp.), *Sisterhood is global. The international Women's Movement Anthology* (pp. 281-285). Open Road.
- Quan, Stella. (2018a). La Escuela Nacional de Bellas Artes y *los escritores y artistas del 44*. Jacobo Rodríguez Padilla: una historia de vida. Catafixia Editorial.
- Quan, Stella. (2018b). *La semilla que yo sembré*. Alfonso Solórzano: testimonio. Catafixia Editorial.
- Quan, Stella. (2018c). *No es el fin. Es el mar: crónica y voces de Luis Cardoza y Aragón*. Catafixia Editorial.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2016). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, (15), 11-34.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2020a). Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica. En: Berrio, Lina., Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa., Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Coords.). (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 83-118). UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2020b). *Descolonizar y despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe*. Universidad Autónoma de Chiapas.

- Ruiz-Trejo, Marisa y Ramazzini, Ana Lucía. (2021). In memoriam: Walda Barrios-Klee (1951–2021). *LASA FORUM*, 52 (3), 58-61.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2021). Dos pioneras en antropología en Chiapas y Guatemala. *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticas*, 20 (1), 20 (1), 1-23.
- Rodríguez de Ita, Guadalupe. (2020). Exiliados guatemaltecos en México: Una experiencia recurrente. *Pacarina del Sur*, 12 (45). <http://pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/319-exiliados-guatemaltecos-en-mexico-una-experiencia-recurrente>
- Solórzano, Julio. (2021). Memoria de su familia. Los que fueron muertos y desaparecidos y los que sobrevivieron. *Memorial para la concordia, verdad, memoria, justicia y paz. Guatemala*. http://memorialparalaconcordia.org/?page_id=2678.

CAPÍTULO IV

- Alfarache, Ángela G. (2003). Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica, CEIICH-UNAM.
- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arteaga, Ana C. (2013). *Todas somos la semilla. Ser mujer en la Policía Comunitaria de Guerrero: Ideologías de género, participación política y seguridad*. Tesis inédita de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Avendaño, Lukas. (3 de julio de 2015). Performance. *Secretos de Sócrates*. https://www.youtube.com/watch?v=jlbE_mlh8tE.
- Avendaño, Lukas. (2017). La cultura mariposa de Lukas Avendaño en Oaxaca. Entrevista por Scarlett Lindero. *Yaconic*. <https://www.yaconic.com/lukas-avendano-mariposa/>.
- Avendaño, Lukas. (4 de julio de 2018). Entrevista a Lukas Avendaño, performer i antropoleg muxe. *Terrícoles / betevé*. <https://www.youtube.com/watch?v=Ue-jJeyPEbaM>.

- Berrio, Lina. (2013). “Entre la normatividad comunitaria y las instituciones de salud. Procesos reproductivos y salud materna en mujeres indígenas de la Costa Chica de Guerrero”. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Berrio, Lina. (2016). Trabajar con mujeres indígenas es ser tejedora de mundos. *InterDisciplina*, 4 (8), 177-188.
- 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://encartasantropologicos.mx/feminismo-comunitario-guerrero-mexico/>.
- Berrio, Lina, Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa, Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Coords.). (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 83-118). Bonilla. UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Cabnal, Lorena. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En tiempos de muerte: cuerpos, resistencias y rebeldías. En Leyva, Xóchitl y Icaza, Rosalba (Coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 113-126.). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, La Haya, Países Bajos: International Institute of Social Studies.
- Calla, Pamela. (2019). Feminist Constellations II: Daughters of Mother Earth. Methodology + Impacts. Trabajo presentado en A Symposium on Extractivism, Feminization of Repression and Resistance. Feminist Constellations Seminar, pp. 18-20 abril, (ponencia).
- Cariño, Carmen. (2020). Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. Hacia epistemologías feministas otras y apuestas descoloniales. En Berrio, Lina., Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa., Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Coords.). (2020). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 269-289). Bonilla. UAM-I. UAM-X. UNAM.

- Castro, Yolanda. (2016). Feminismo lésbico en Chiapas. De los años ochenta del siglo XX a los primeros años del siglo XXI. En Castro, Ines y Morales Susie (Coords.). *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el sur* (pp. 72-81). UNICACH: UNICH.
- Castañeda, Martha, P. (2010). Etnografía feminista. En Blázquez, Norma., Flores, Fátima y Ríos, Maribel. (Eds.), *Investigación feminista. Epistemología metodología y representaciones sociales* (pp. 217-239). UNAM, CEIICH, Facultad de Psicología.
- Castañeda, Martha P. (2015). Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria. En Chávez, Julio del Carmen. (Eds.), *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias* (pp. 119-141). ENTS-UNAM.
- Castañeda, Martha P. (2018). Antropología feminista, diversidad cultural y sexualidades: sobre la necesidad de nuevos diálogos teóricos y políticos. En de la Madrid, Lucía R. y Segovia, Adriana. (Eds.). *Diversidades: Interseccionalidad, cuerpos y territorios* (pp. 15-30). UNAM, Instituto de investigaciones Jurídicas.
- Cumes, Aura. (2019). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma. En: Leyva, Xochitl. & Icaza, Rosalba. (Coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 297-313). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, La Haya, Países Bajos: International Institute of Social Studies.
- Falconí, Diego., Castallenos, Santiago y Vitteri María A. (2014). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/ con el Sur*. Egales.
- Flores, Susana. (7 de diciembre de 2018). *Autoetnografías feministas desde el conocimiento comunitario triqui*. Trabajo presentado en el Seminario de Antropologías en Movimiento, sesión Acercamientos a las Antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica. Coordinado por Marisa Ruiz Trejo. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. (ponencia). <https://www.youtube.com/watch?v=hJxIJynncZs&list=PLJGSwcAqWOqC3JVV7vbqZeejaQXNRUED9&index=3>.
- García, Madai. (2019). ¡El cerro es la vida! Actores, conflicto y organización frente al despojo minero en Magdalena Teitipac, Oaxaca. [Tesis de licenciatura inédita]. ENAH.

- Goeman, Mishuana. (2013). *Native Women mapping Our Nations*. University of Minnesota.
- Gómez, Amaranta. (2004). Transcendiendo. *Desacatos, Revista de Ciencias Sociales, México*, (16), 199-208.
- Gómez, Amaranta. (2016). *Guendaranadxi: la comunidad muxbe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas*. [Tesis de licenciatura inédita]. Universidad Veracruzana.
- Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Harding, Sandra. (1991). *Thinking from the Perspective of Lesbian Lives. Whose Science? Whose Knowledge?* Cornell University Press.
- Hernández, Úrsula H. (2014). *Vivir la mina: el conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva; rupturas, contrastes, reconstrucciones y resistencias*, [Tesis de Maestría inédita], CIESAS.
- Hernández, Aída. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género, *Debate Feminista*, 12(24), 206-229.
- Hernández, Aída. (2020, 8 de mayo). Casas de la Mujer Indígena: recortes a proyectos que salvan vidas. *Opinión. La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2020/05/08/opinion/018a1pol>.
- Herrera, Edith. (2011). Soy Edith Na Savi. Identidad y experiencia organizativa de jóvenes indígenas en México, Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lagarde, Marcela. (2008). Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En Bullen, Margaret y Díez, Carmen. (Eds.) *Retos teóricos y nuevas prácticas* (pp. 209-240). Serie XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Leibold, Valerie. (2015). La Sirena decolonial: Lía La Novia y sus interrupciones afectivas. *Revista electrónica de literatura comparada*, (8), 148-164.

- Leyva, Xóchitl. (2019). Poner el cuerpo para des(colonizar)patriarcalizar nuestro conocimiento, la academia, nuestra vida. En Leyva, Xóchitl e Icaza, Rosalba (Eds.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 339-63). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, La Haya, Países Bajos: International Institute of Social Studies.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9), 73-101.
- Méndez, Georgina. (2020). Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente. En Berrio, Lina., Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa., Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Eds.). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 289-307). Bonilla. UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Millán, Moira. (2019). *El tren del olvido*. Planeta.
- Mitjans, Tito. (2020). *Feminismos afrodiaspóricos y disidencias sexuales en San Cristóbal de Las Casas*. [Tesis doctoral. Doctorado en Estudios e Intervención Feminista]. CESMECA-UNICACH.
- Mora, Mariana. (2018), *Política Kuxlejal. Autonomía indígena, el estado racial e investigación descolonizante en comunidades Zapatistas*, CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata.
- Ochoa, Karina. (2017). En las profundidades de Guerrero está Xochistlahuaca, un lugar de tejedoras. *Humanidades y Inovaço*, 4(3). 32-48.
- Oyewùmí, Oyèrónké. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. (1ª. edición 1997). En la frontera.
- Paredes, Julieta. (2008). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. CEDEC, Comunidad.
- Patiño, Paola. (2019). *Despojo y luchas jurídico-políticas en la sierra tarahumara: experiencia de tres comunidades indígenas tras el paso del gasoducto el Encino-Topolobampo, por su territorio*. [Tesis inédita de Maestría en Antropología Social]. CIESAS.

- Pons, Alba. (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*. [Tesis doctoral]. UAM-I.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2016). Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica. *Revista Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*. Universidad de La Laguna, (15), 11-34.
- Ruiz-Trejo, Marisa y García, Dau. (2019). Epistemic-corporeal workshops: putting strong reflexivity into practice. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 2(1), 42-58. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/25729861.2019.1664070?scroll=top&needAccess=true>.
- Ruiz-Trejo, Marisa. (2020). Acercamientos a las antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica, En Berrio, Lina., Castañeda, Martha P., Goldsmith, Mary R., Ruiz-Trejo, Marisa., Salas, Monserrat y Valladares, Laura R. (Eds.). *Antropologías feministas en México: epistemológicas, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 83-118). Bonilla. UAM-I. UAM-X. UNAM.
- Russell, Diana y Harmes, Roberta. (2006), *Feminicidio: una perspectiva global*. CEI-ICH-UNAM.
- Segato, Rita. (2013). Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. En Segato, Rita (Ed.) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda* (pp. 35-68). Prometeo libros.
- Stone, Sandy y Borstein, Kate. (1991). The “empire” strikes back: a posttranssexual manifesto. En Epstein, Julia y Straub, Kristina (Eds.). *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity* (pp. 280-304). Routledge.
- Sola, Miriam y Urko, Elena (Eds.). (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Txlaparta.
- Tzul-Tzul, Gladys. (2014). Sistemas de Gobierno Comunal en Totonicapán: La organización de la reproducción de la vida. *Comunidad de Estudios Mayas*. <http://commaya2012.blogspot.mx/2014/03/sistemas-de-gobierno-comunal-en.html>.

Valencia, Sayak. (2013). *Trasfeminismo(s) y capitalismo gore*. En Sola, Miriam. y Urko, Elena. (Eds.) *Trasfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 109-126). Tlaxaparta.

CONCLUSIONES

Esteban, Mari Luz. (1999). Introducción. Antropología Feminista: Desafíos teóricos y metodológicos. *Revista Ankeulegi*, 0, 9-28.

Fábregas, Andrés. (2015). *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Harding, Sandra. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.

Hernández, Aída. (2002). ¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas. En Jacorzynski, Witold (Eds.). *Estudios sobre la violencia: teoría y práctica* (pp. 97-122). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Miguel Ángel Porrúa.

Leyva, Xochitl. (2002). *Lacandonia al filo del agua*. CIESAS, UNAM y Fondo de Cultura Económica.

Macleod, Morna. (2011). *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*. FLACSO.

Moore, Henrietta. (1991). *Antropología y feminismo*. Cátedra.

Olivera, Mercedes. (1979). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio económico. *Anales de antropología*, 13(1), 199-205.

Speed, Shanon, Hernández, Aída, Stephen, Lynn. (2006). *Dissident women: gender and cultural politics in Chiapas*. University of Texas Press.

ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS EN REBELDÍA
EN CHIAPAS Y CENTROAMÉRICA

se terminó de imprimir en Tuxtla Gutiérrez,
Chiapas, México, en diciembre de 2022.

Universidad Autónoma de Chiapas.

Desde principios de siglo XX, en Chiapas y Centroamérica, la selección de los problemas de investigación y la manera de construir y concebir el “objeto de estudio” han ido cambiando, así como los sujetos de investigación: las investigadoras. Este libro constituye un esfuerzo de Marisa Ruiz Trejo, investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas, por recuperar distintas tradiciones de antropologías feministas rebeldes que no han estado suficientemente representadas en la literatura académica, dominada fuertemente por la producción teórica de los Estados Unidos y de Europa.

Con un prólogo de Martha Patricia Castañeda Salgado, investigadora del CEIICH de la UNAM, en este libro se reúnen una serie de trabajos sobre los heterogéneos y múltiples aportes de las mujeres y feministas en la antropología en Chiapas y Centroamérica, desde principios del siglo XX hasta la actualidad.

A principios de siglo XX, gracias a diversas luchas feministas en la región, las mujeres lograron incorporarse a un espacio científico predominantemente masculino y atravesaron distintas barreras y obstáculos. La mayoría de las investigadoras de las primeras décadas del siglo XX fueron mujeres de origen europeo, estadounidenses y mestizas de clases medias pudientes. Paulatinamente y más recientemente se han incorporado cada vez más mujeres indígenas, afrodescendientes y disidentes sexuales, dando un nuevo giro a las producciones científicas sociales y transformando algunos de los postulados científicos más incuestionables sobre objetivación de lo cognoscible respecto de quien conoce, es decir, las científicas frente a los “objetos de su investigación”.

