



Apuntes sobre la lucha de las mujeres en las autonomías comunitarias

Approaches to women's struggle in autonomic communitarian experiences

Pilar Calveiro Garrido

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Resumen

En este texto analizo el papel de las mujeres en las experiencias de comunidades autónomas, en este caso indígenas, tomando en particular el caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri, en el estado de Michoacán, México. Hago referencia a la superposición de los sistemas patriarcales prehispánicos, de carácter dual, con los coloniales, más excluyentes y binarios. Muestro las dificultades para la participación de las mujeres en las estructuras del gobierno comunitario, así como los avances logrados en tal sentido, como parte de las resistencias activas de estos pueblos.

Palabras clave: **Autonomía; Mujeres; Indígenas; Resistencias**

Abstract

In this article, I analyze the women's role in the autonomic communitarian experiences, particularly in the case of the Municipio Autónomo de Cherán K'eri, in the State of Michoacán, Mexico. I report the superposition between the prehispanic patriarchal systems, which were duals, and the more excludents colonial and binary practices. I expose, on the one hand, the women's participation difficulties for take part in the communitarian governments and, in the other, their advances as part of the active resistances of these peoples.

Keywords: Autonomy; Women; Indigenous People; Resistances

Para hablar del papel de las mujeres y las relaciones de género en el contexto de experiencias de comunidades autónomas indígenas, como la del Municipio Autónomo de Cherán K'eri, es necesario partir del contexto en el que estas se ubican.

En primer lugar, es importante señalar que, en todo México, las comunidades indígenas se encuentran sometidas a distintas prácticas de **desposesión de su territorio** por parte de redes criminales protegidas por fracciones del aparato estatal. Las mismas se ejecutan me-

dante grandes violencias. Amenazas, extorsiones, asesinatos e incluso desaparición de personas son algunas de las formas de amedrentamiento a las que recurren estas redes político-criminales, en las más diversas geografías.

Sin embargo, podemos encontrar una **distinción entre las violencias que se aplican principalmente sobre los hombres, de las que se utilizan contra las mujeres**. Mientras el asesinato y el secuestro toman como blanco principal a los varones, sobre las mujeres

de cualquier edad se realiza una práctica sistemática de violación, tanto por parte de agentes estatales como de miembros de las redes delictivas.

Las violaciones ocurren sobre mujeres de todas las edades, desde 70 u 80 años, como refiere Carolina Márquez para el caso de Cherán (Márquez, 2016, p. 136), hasta niñas menores de edad. El ataque a las mayores es un caso muy claro para desmentir la idea de que las violaciones constituirían un “crimen sexual”. Como lo ha desarrollado amplia y muy claramente Rita Segato, la violación es un acto del poder patriarcal para marcar su dominio sobre el territorio y sobre el cuerpo de las mujeres, entendido también como territorio. Por eso, la violación de las mayores representa un doble ultraje; en primer lugar, a su condición de mujeres, pero también al papel que los mayores —hombres y mujeres— tienen dentro de la vida comunitaria, donde se les reconoce un lugar de autoridad y respeto. La violación de señoras de 70 u 80 años es una agresión a su condición de mujeres y, al mismo tiempo, a la autoridad que ellas representan; en ambos sentidos es, por lo tanto, una ofensa a ellas y a la comunidad en su conjunto.

Por su parte, la violación de niñas de 13 o 14 años, referida en el mismo estado de Michoacán —aunque no en comunidades específicamente indígenas—, por José Manuel Mireles (Mireles, 2013) es una ofensa igualmente atroz. Esta práctica afecta a adolescentes, secuestradas por las redes de la delincuencia para ser utilizadas sexualmente y, una vez embarazadas, devueltas a sus familias.

En ambos casos, se verifica la apropiación del cuerpo de las mujeres como territorio a controlar, junto a la humillación que esto representa para el conjunto de la comunidad en tanto su imposibilidad o dificultad para proteger lo más valioso, que representa, a través de las mujeres, tanto el vínculo con el pasado, en sus mayores, como el vínculo con el futuro, en sus niñas. La violación, que ha acompañado históricamente a todas las guerras, va ahora de la mano de la depredación neoliberal y de sus violencias criminales, como forma de amedrentamiento y control de mujeres y hombres.

Es en este contexto de violencia generalizada, que incluye estos crímenes de orden patriar-

cal y misógino, donde se desenvuelven las experiencias de las comunidades autónomas. Un ejemplo emblemático de ello ha sido su participación en el levantamiento del municipio de Cherán, en el estado de Michoacán, al que me estaré refiriendo en este texto.

Cherán es el único municipio de ese estado cuya cabecera administrativa y política se encuentra en una población indígena. Sus habitantes viven de la agricultura y poseían originalmente 27 800 hectáreas de bosque de propiedad comunal con el que convivían, manteniendo un equilibrio entre el uso forestal y su preservación. Sin embargo, este balance comenzó a alterarse con la introducción de ciertas tecnologías, como las motosierras, a partir de los años ochenta, cuando inició la “explotación” del bosque bajo principios extractivistas, ajenos a la cultura comunitaria. Más tarde, en especial a partir de 2008, grupos criminales de la región, vinculados con las redes del narcotráfico, iniciaron una devastación sin precedentes. Cientos de camiones bajaban cada día, cargados con madera de los bosques comunitarios. Pasaban con el botín del despojo por el centro mismo del pueblo, armados, amenazando y burlándose de la población, que se sentía impotente. Quienes trataban de organizarse para impedirlo aparecían con frecuencia muertos o simplemente “desaparecían”. Las autoridades municipales y estatales no actuaban y, de hecho, parecían coludidas con los talamontes. Solo quedaba como alternativa la autorganización para la defensa del territorio, que no era fácil. Se programaron entonces acciones concertadas para detener el saqueo, pero finalmente no se lograban concretar a causa del miedo imperante.

Fueron las mujeres, seguidas primero por los jóvenes de la comunidad y luego por la población en general, quienes iniciaron espontáneamente el levantamiento en contra de las redes criminales que destruían sus bosques y aterrorizaban a la población. Ellas colocaron las primeras barricadas para detener a los talamontes, los bajaron de sus camionetas y los detuvieron.

Para defenderse e impedir la entrada de los grupos criminales que vendrían a atacarlos y a rescatar a sus cómplices, la comunidad de Cherán colocó barricadas en las entradas del pueblo y fogatas en cada esquina. Las fogatas impedían el tránsito dentro de la población y

eran el signo material de que el pueblo estaba en guardia y en pie de lucha.

Fueron asimismo el símbolo y el corazón del movimiento que consistió en sacar a la calle el fogón de la casa familiar, alrededor del cual la familia purépecha se reúne para comer. En la casa, las mujeres son las que lo administran y cuando, en medio del movimiento lo sacaron a la calle, el fogón se convirtió en fogata, manteniéndose como lugar de alimentación en distintos sentidos. Los vecinos compartían allí los alimentos, la conversación y la toma de decisiones; allí realizaron intercambios políticos, de información, de conocimientos y de antiguas memorias, que circularon entre mujeres, hombres, jóvenes y niños. En toda esta actividad, las mujeres tuvieron un papel central.

A medida que el movimiento se estabilizó, la fogata pasó a ser la célula básica de organización de todo el sistema comunitario, con muchas jefas de fogata que las dirigían y las siguen dirigiendo. Poco a poco, se dio un retorno de las fogatas al interior de las casas, como espacio de reunión preferido, que se mantuvo como célula básica de la organización comunitaria.

Con el paso de los meses, el movimiento de Cherán se convirtió en una experiencia autonómica que inauguró su propia institucionalidad, diferente a la estatal. Políticamente, rompió con el sistema de partidos y la organización municipal, para regirse por asambleas, un Concejo Mayor y consejos operativos, todos de acuerdo con sus “usos y costumbres”. En cuanto a la seguridad, eliminó la policía municipal y creó una “ronda” formada por miembros de la comunidad, elegidos en las asambleas de cada barrio. También armó un sistema de justicia propio, para delitos menores, no punitivista y basado en el acuerdo y la reparación. Ejerció una autonomía de facto, en términos políticos y de seguridad, que logró posteriormente el reconocimiento legal por parte del Estado.

Así, Cherán se convirtió en una de las experiencias autonómicas más importantes de México. Sin embargo, a pesar de la enorme participación de las mujeres en la constitución y consolidación del movimiento, ellas no lograron una representación significativa en las instancias de gobierno, como el Concejo Ma-

yor, donde solo tres de sus doce miembros son mujeres.

Algo parecido encontramos en otras comunidades, por ejemplo, en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero, donde las mujeres han sido parte de todo. De hecho, así lo plantean ellas; dicen: “Bueno, estamos en todo, estamos en todo y, sin embargo, estamos atrás” (Entrevistada Felicitas Martínez, entrevista personal, julio 2016).¹ Es decir, las mujeres participan en todos los momentos decisivos de la comunidad y, sin embargo, asumen luego **funciones de carácter más bien organizativo y de escasa visibilidad**.

Este hecho se presenta en ciertos relatos como si se tratara de una **estrategia de cierta protección**, por la cual las mujeres buscarían intencionalmente mantenerse en un segundo plano, “estar atrás”, para no focalizar posibles represalias sobre ellas. Pero, sin negar esta posibilidad, la escasa participación de las mujeres en estos ámbitos también tiene que ver, sin duda, con ciertas **prácticas culturales**. **No se trata solo de tener espacios diferenciados de los masculinos, sino del “estar atrás”, que no incorpora a las mujeres en las funciones de gobierno de la comunidad, lo cual no es cosa menor.**

Los diferentes lugares de respeto que se guardan para hombres y mujeres en la vida comunitaria suelen interpretarse como parte de una organización dual del mundo, propia de las culturas prehispánicas. Dentro de esa cosmovisión, la generación de cualquier cosa requiere de dos, diferentes pero equivalentes. La relación entre lo femenino y lo masculino sería una de las múltiples dualidades creadoras que otorgaría una importancia equivalente a mujeres y hombres (Gargallo, 2012, p. 84) quienes, aun desarrollando actividades sociales diferentes convivirían en igualdad de condiciones. Existiría entonces una “complementariedad de distintos, diálogo, las dos partes de un ser que es, en cuanto es dos” (Gargallo, 2012, p. 83).

Sin embargo, distintas miradas feministas comunitarias, recuperadas también por Francesca Gargallo, insisten en la existencia de un patriarcado ancestral, previo a la dominación colonial, que subsiste luego y se articula con

¹ Comunicación personal.

el régimen patriarcal colonial de cuño europeo. Así, a partir de la Colonia, habría ocurrido un “entronque patriarcal”, que superpuso la visión dual, de complementariedad no igualitaria sino jerárquica del mundo indígena, con una perspectiva binaria de exclusión violenta del Otro, ya sea indígena o mujer, característica de la Modernidad occidental.

Desde esta segunda perspectiva, se afirma que la idealización de lo dual primigenio como complementario suele utilizarse para encubrir formas de inequidad comunitarias que subsisten, convalidando así la dominación patriarcal. Desde esta perspectiva, la lucha por la defensa de las autonomías comunitarias no puede reducirse a la simple recuperación de los usos y costumbres ancestrales, sino que reclama una transformación de estos, específicamente en cuanto al papel de las mujeres en la vida colectiva.

Justo en este sentido, resaltan los usos de **la palabra y el silencio como exponentes del problema**. En algunos testimonios de mujeres indígenas de las comunidades autónomas se refiere su dificultad para hablar en público en ciertos ámbitos fuertemente masculinos, como las asambleas. Ellas cuentan que han participado largamente en la organización de las mismas, que asisten, escuchan, votan y, sin embargo, tienen una enorme dificultad para tomar ellas mismas la palabra. Dice una entrevistada: “Nos han inculcado que la mujer siempre tiene que estar atrás, sin dar opinión”.²

Como ya se señaló, en la vida comunitaria existen **lugares diferenciados entre los hombres y las mujeres**, cada uno con sus propios principios de autoridad, que no responden a la separación entre espacios públicos y privados de las sociedades occidentalizadas. En ciertos lugares y roles, no solo domésticos, se reconoce a la mujer como sujeto de autoridad que, desde luego, tiene palabra; otros son privativos de los hombres, y es el caso de las asambleas. Se sugiere que la voz masculina en ellas respondería a una postura que ha recogido previamente la opinión de las mujeres en el ámbito familiar, abonando a la idea de complementariedad ya expuesta y cuestionada. Sin embargo, la incomodidad de las mujeres para tomar la palabra por sí mismas en ciertos espacios comunitarios a los que

desean acceder, se manifiesta como algo construido más allá de ellas, ajeno a su voluntad e impuesto. Algunas mujeres, sobre todo las más jóvenes, relatan cómo pueden ser llamadas por los hombres cuando quieren participar. “Me han llamado los señores, —dice una de ellas— porque no les gusta reconocer que una mujer puede tener capacidad de opinión” (Echeri, en Márquez, 2016, p. 111). Esta dificultad para reconocer la palabra y la razón de las mujeres se recoge también en relatos de los propios hombres, quienes reconocen que cuando una compañera sobresale le ponen obstáculos porque “seguimos siendo muy machines”.³

El lugar de las mujeres en ciertos ámbitos y qué es lo que deben o no deben hacer comprende una serie de prácticas de vigilancia sobre ellas, que suele ser **realizada incluso por otras mujeres**, en especial por las mayores. Ellas tienen un papel de autoridad que les permite vigilar y controlar el desempeño de las más jóvenes, muchas veces convirtiéndose en custodias de los valores patriarcales y heteronormativos. En ese sentido, la vida de las mujeres jóvenes es más complicada y más difícil que la de las mayores. La vigilancia sobre ellas se orienta a controlar su forma de vida, las relaciones que mantienen, sobre todo con hombres, e incluso su vestimenta o arreglo personal.

Dentro de este contexto, es necesario recordar que las organizaciones comunitarias autónomas, han transformado muchas de sus antiguas prácticas, incluyendo las relaciones entre hombres y mujeres.

Al construir autonomía, las comunidades están generando **nuevas formas de la política**, la seguridad, la organización social, en las que toman elementos antiguos pero los reformulan para articularlos a las necesidades actuales. Por ejemplo, a la noción comunitaria de derechos y sujetos colectivos, de un nosotros que comprende a todo lo viviente, incorporan la idea de derechos individuales, como los derechos humanos. De la misma manera, se **replantan el lugar de las mujeres** y reconocen como un problema su escasa incorporación a ciertos órganos de participación, y se proponen prácticas que tienden a tratar de subsanar este problema. Intentan cuotas de género que no siempre logran y revisan los

² Comunicación personal.

³ Comunicación personal

perfiles para cubrir cargos comunitarios que puedan implicar formas encubiertas de discriminación. Por ejemplo, en Cherán, se abrió un consejo operativo específicamente de mujeres, para tratar de facilitar su incorporación, y se han puesto cuotas de participación en el Concejo Mayor, con un éxito relativo, tanto por las trabas que interponen los hombres como por las propias dificultades de las mujeres.

En consecuencia, se podría decir que, a pesar de este contexto de una participación femenina limitada y dificultosa, las experiencias autonómicas **logran ampliar los espacios de incorporación y autoridad de las mujeres**. Ellas son parte del sistema de seguridad, impartidoras de justicia, miembros de las estructuras de gobierno.

Podríamos decir entonces que enfrentan una doble dificultad; por un lado, la que existe por su condición de indígenas en rebeldía, que comparten con los hombres; por otro, la que se presenta por su condición de mujeres, dentro y fuera de las comunidades. Sin embargo, en la medida en que las relaciones de poder se modifican con el entorno, es decir, hacia el exterior de la comunidad, también se producen movimientos importantes en las relaciones de poder internas. Por ello, cabría pensar a las mujeres incluso como dobles beneficiarias de los proyectos autonómicos. Ellas resultan beneficiadas tanto por las luchas de sus comunidades, que amplían el espacio comunitario, como por la reformulación de los papeles de género que estas experiencias propician dentro de la propia comunidad. En este sentido, ocurre un movimiento aparentemente contradictorio pero que considero muy interesante. En las luchas por la defensa de los llamados “usos y costumbres” —que, en realidad, son formas alternativas de construcción de la política, la seguridad y la justicia—, se echa mano a distintas formas de la memoria social. Se trata de una memoria que repite y actualiza simultáneamente, o sea, que toma ciertos elementos ancestrales, a la vez que transforma otros, modificándolos profundamente. Estos procesos de memoria producen como resultado tanto la replicación como la ruptura del propio sistema de usos y costumbres, ya que al actualizarlo recuperan antiguas prácticas —como los sistemas de seguridad—, a la vez que generan una serie de cam-

bios, entre otros, la ampliación de los espacios de las mujeres dentro de lo comunitario.

En el horizonte a futuro de estas experiencias está la propuesta de un feminismo asambleario y comunitario que conjugue la lucha por los derechos de los pueblos con la de los derechos de las mujeres. Es una batalla que viene de muy atrás; en palabras de Lorena Cabnal, luchadora comunitaria guatemalteca, viene “desde nuestras ancestras, como mujeres transgresoras de todas las opresiones históricas del patriarcado originario” (Gargallo, 2012, p. 180).

Desde luego, no se trata de algún tipo de expulsión de los hombres sino de la recuperación de los derechos de las mujeres en espacios compartidos con ellos, porque la comunidad es una y requiere el restablecimiento del equilibrio perdido, para alcanzar, ahora sí, una dualidad equitativa. Hombres y mujeres “como mitades imprescindibles, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de otra, pero en permanente coordinación” (Gargallo, 2012, p. 206).

Esta defensa del reconocimiento de las mujeres en general, pero sobre todo de las mujeres indígenas, doble, triple cuádruplemente excluidas —por su condición de género, de etnia, de clase y de muchos etcéteras— es imprescindible. No debe ser desoída, no solo por un acto de justicia sino incluso por simple inteligencia, ya que “las mujeres somos la mitad de todos los problemas, la mitad de todos los pueblos, de todas las esperanzas y las propuestas”, como dice Julieta Paredes (Gargallo, 2012, p. 194). Por eso mismo, las alternativas para construir lo nuevo no deberían prescindir de esa potencia.

Por último, creo que podemos considerar todos estos escenarios a los que me he estado refiriendo como espacios y líneas de fuga, en el sentido de Gilles Deleuze. Es decir, estamos ante prácticas que salen, *de facto*, de la institucionalidad, así como de los espacios de exclusión y control asignados por las redes de poder hegemónicas. Esta fuga está siendo protagonizada tanto por los hombres como por las mujeres que forman parte de las experiencias autonómicas. O sea, todos ellos salen juntos, aunque de distintas maneras, de los lugares de sumisión que se les atribuyen socialmente. Crean autonomías comunitarias y de género por fuera del “radar” del Estado,

dando lugar a otras formas de vida y de relación. Podríamos decir que hombres y mujeres son prófugos del orden neoliberal establecido y que, por lo tanto, se colocan en los márgenes del Estado y en los márgenes de la colonialidad patriarcal. Se escapan del lugar de lo étnico, previsto por la pluralidad cultural del neoliberalismo, así como de las relaciones de género prefijadas por un comunitarismo colonial, para construir otras formas de organización de lo social y de lo político.

REFERENCIAS

- Gargallo, Francesca. (2012). *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Márquez Méndez, Carolina. (2016). *Revaloración de la vida: la comunidad p'urépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*. Tesis de maestría sin publicar, El Colegio de la Frontera Norte, Chihuahua, México.
- Mireles, José Manuel. (2013, 24 de julio). El pueblo que venció al crimen organizado [vídeo online]. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=8M79tqOcgaY>



PILAR CALVEIRO GARRIDO

Dra. en Ciencias Políticas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Miembro de la Academia Mexicana de la Ciencia. Líneas de investigación: violencia política y prácticas de resistencia.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

pilarcal2008@gmail.com

FORMATO DE CITACIÓN

Calveiro Garrido, Pilar (2019). Apuntes sobre la lucha de las mujeres en las autonomías comunitarias. *Quaderns de Psicologia*, 21(3), e1543. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1543>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 17/06/2019
Aceptado: 08/09/2019
Publicado: 30/12/2019