

¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala

¡We are the spokeswomen!

*Biopolitics and community feminism facing mining enterprises
in Santa Rosa and Jalapa, Guatemala*

Claudia Dary Fuentes

Instituto de Estudios Interétnicos (Idei)
Universidad de San Carlos de Guatemala

Recibido: 29 de marzo 2016 / Aceptado: 27 de mayo 2016

Resumen

El presente artículo aborda las reacciones de las mujeres xinkas y mestizas en torno a la actividad extractivista minera en los municipios de Mataquescuintla y Jalapa (Jalapa) y San Rafael Las Flores (Santa Rosa). La manera en que ellas perciben y conceptualizan el territorio en el que viven se articula con su experiencia de vida, su identidad étnica y con las relaciones de género. Para las mujeres hablar del territorio implica también aludir a ellas mismas, sus cuerpos, experiencias, conocimientos y sentimientos. Desde su punto de vista, a la par de la violencia contra la mujer, ocurre el mal uso de los recursos naturales y la contaminación, es decir, la tierra es maltratada y herida en la misma manera que se violenta a las mujeres. La evidencia empírica se contrasta con las teorías de la biopolítica, el ecofeminismo culturalista, la ecología política y con algunas experiencias latinoamericanas sobre el mismo tema. Se aborda aquí un tema específico que es parte de una investigación más amplia realizada por la autora en el año 2015 sobre el territorio, la identidad xinka y la conflictividad social.

Palabras clave: Ecofeminismo, territorio, movimiento de protesta, xinkas, mujeres indígenas.

Abstract

This article discusses different reactions of indigenous and *mestizo* women toward mining activities in Southeastern Guatemala, particularly in Mataquescuintla and Jalapa (Jalapa), and San Rafael Las Flores (Santa Rosa). The way in which these women conceptualize their territory is closely connected with their life experiences and gender relationships. For these women, the territory is integrated with their bodies, and their feelings. Violence against women is similar to contamination; land may be hurt in the same way as women bodies are hurt by domestic violence. Empirical evidences are set off with biopolitics of the body, cultural ecofeminism, and some Latin American approaches on this topic. Here is a specific issue that is part of a broader investigation by the author in 2015 over the territory, Xinka identity and social unrest.

Key words: Ecofeminism, territory, protest movement, xinkas, indigenous women.

Introducción

La tierra está lastimada porque la están violentando, pero, ¿cuántas mujeres en los hogares son violentadas, son abusadas sexualmente? ¡Peor las niñas! Aquí en la montaña ha sido un lugar, no en todas las comunidades, pero sí hay comunidades donde ha sido bien fuerte todo esto. ¿Qué sanación puede haber en todo esto?, si las mujeres somos violentadas, la tierra también.

Bernarda López, Amismaxaj.

En el presente artículo se analizan dos experiencias referidas a la manera en que las mujeres del suroriente de Guatemala han protagonizado la defensa territorial, a raíz de la instalación de una mina y de la emisión de varias licencias de exploración y explotación en los departamentos de Santa Rosa y Jalapa. Se argumenta en este trabajo que las acciones de las mujeres rurales reflejan, como lo indica Aguilera, “una voz crítica y alternativa a la desacreditada esfera pública”. La protesta de las mujeres no se limita al rechazo de los megaproyectos mineros, sino que implica también trastocar “las relaciones de poder existentes en la familia, la sociedad y la política caracterizadas por el patriarcado, autoritarismo, la homofobia, la misoginia, la violencia de género, uniformización, domesticación” (Aguilera, 2010, p. 28).

El trabajo está dividido en cuatro partes: en la primera se abordan algunos aspectos teóricos sobre la biopolítica, el poder, el cuerpo-territorio y el pensamiento social; en la segunda, se sitúa la región en donde sucedieron los incidentes en torno a la mina San Rafael; en la tercera parte se consideran las reacciones y discursos de las mujeres de Mataquescuintla y de San Rafael Las Flores; y en la cuarta parte, se aborda el mismo tema pero referido a las mujeres xinkas de Santa María Xalapán.

Además de la información bibliográfica, hemerográfica y electrónica, este documento se nutrió del contenido de unas 40 entrevistas semiestructuradas que se condujeron en el campo entre marzo y octubre de 2015 dentro del marco de la investigación titulada “Identidad, territorio y conflictividad social en la región xinka”, coordinada por la autora de estas líneas y que contó con la asistencia de Gretel Galindo. Se reserva la identidad de las personas que colaboraron con el estudio. Cada persona es identificada por un código que hace referencia a la localidad en donde fue entrevistada. Es decir, los códigos que se utilizaron para identificar las afirmaciones u opiniones de los

colaboradores se describen de la manera que sigue: JAL equivale a Jalapa; MAT a Mataquescuintla y SRA a San Rafael Las Flores. No quisiera terminar esta breve introducción sin agradecer profundamente a la antropóloga Dorotea Gómez por sus orientaciones y sugerencias para mejorar la interpretación de los datos cualitativos contenidos en este trabajo.

Ecofeminismo, biopolítica y feminismo comunitario: breve aproximación teórica

Desde los años 1970, el movimiento verde y las ecofeministas Maria Mies, Vandana Shiva y Barbara Holland-Cunz habían señalado que las formas de opresión que ejerce la sociedad y, particularmente el patriarcado, afectan a las mujeres pero también a la madre tierra. El ecofeminismo apunta a la conexión entre las mujeres y la naturaleza. Tal conexión se fundamenta en una historia compartida de opresión por parte de las instituciones patriarcales y de la cultura occidental dominante (Rocheleau, Thomas-Slayer, & Wangari, 1996). Algunas ecofeministas atribuyen el vínculo de las mujeres con la tierra a los atributos biológicos intrínsecos, mientras que otras ven dicha afinidad como un constructo social.

La idea de la madre tierra a la que aluden las ecofeministas de Asia y Europa, como la Gaia griega (Gea en latín), también ha sido central para muchas culturas prehispánicas. De hecho, en textos como el *Pop Vuh* se alude al corazón del cielo y el corazón de la tierra. Esta concepción de la madre tierra es tomada y desarrollada por las ecofeministas, en sus distintas vertientes, quienes critican el patriarcado y ofrecen alternativas que, según ellas, podrían liberar tanto a las mujeres como a la naturaleza. En realidad, el ecofeminismo es un conjunto de perspectivas teórico-políticas que se basan en la noción de que las mujeres están especialmente “cerca de la naturaleza”, desde el punto de vista espiritual y conceptual. El ecofeminismo es comúnmente asociado con corrientes ecocéntricas de ambientalismo radical, como la llamada *deep ecology* o ecología profunda. Aunque se desarrolla ampliamente en países del Norte, el ecofeminismo cada vez más tiene una presencia internacional (Green, Joekes, & Leach, 1998, p. 273; Mies & Shiva, 1997).

Desde los años 80 se perciben las diferencias entre las ecofeministas occidentales o del primer mundo con respecto a las del tercero, en el sentido de que las prácticas ecológicas de las primeras se enfocan en transformar sus hábitos de consumo

(ingesta de productos orgánicos, vegetarianismo, por ejemplo), reciclar residuos domésticos y salir a las calles a protestar en contra de los métodos de producción contaminantes y el desperdicio. Mientras que las mujeres del tercer mundo abogan por proteger las formas tradicionales de vida, luchan por revertir el daño provocado por las empresas multinacionales y se dedican a prácticas de conservación de la naturaleza, particularmente de la biodiversidad (Merchant, 1995, p.7). En este sentido, las ecofeministas promueven la idea de que las mujeres son “conservacionistas” natas.

Las ecofeministas Mies y Shiva (1997) critican el modelo de desarrollo capitalista al que conciben orientado según parámetros masculinos. El modelo de desarrollo económico, según las autoras, ha sido particularmente dañino para las mujeres y para la naturaleza. Tal modelo ha ignorado, lo que Mies y Shiva han denominado “los principios femeninos” que son armoniosos con respecto al medio ambiente. Las ecofeministas mencionadas consideran que, pese a todo, el modelo de desarrollo imperante no ha logrado suprimir la sabiduría de las mujeres, que puede ser una esperanza para el desarrollo sostenible y equitativo en términos de balance de género (Green et.al., 1998, p. 273)

La asociación mujer-tierra, desde el ecofeminismo cultural no deja de ser problemática porque podría suponer que las mujeres, sobre todo las indígenas tercermundistas, tendrían que encargarse no solo de limpiar la contaminación que toda la sociedad produce, sino además, les cargan con la responsabilidad del mantenimiento de las especies. Otro asunto que hay que señalar es que los discursos ecofeministas están presentes en muchos documentos de las ONG y de la cooperación internacional, en donde se usan para justificar o respaldar los proyectos dirigidos a las mujeres, especialmente las indígenas. En este sentido, Green y colaboradores (1998, p. 274 y 276) advierten que el discurso ecofeminista es similar al de la corriente mujer en desarrollo en el sentido, de que los diseñadores de políticas identifican a las mujeres como aliadas y como recurso en las tareas de conservación, como la única vía viable y legítima de intervención. Segundo, las mujeres rurales son vistas como un grupo homogéneo, evitando las intrincadas relaciones de poder que operan en el espacio local y regional. Podría contra argumentarse que las mujeres no están más cerca de la tierra, las plantas y los animales que los hombres a causa de su naturaleza y por su deseo sino por pura necesidad y por la falta de opciones. Recolectar

hongos, acarrear agua, plantas medicinales y leña no son actividades que ellas necesariamente deciden realizar, sino que son tareas a las que las relaciones de género desiguales, la exclusión económica y la falta de oportunidades las arrinconan.

Se retoman aquí algunos lineamientos del ecofeminismo cultural porque son reproducidos por el discurso de las mujeres jalapanecas y santarroseñas, algunas de las cuales (como el grupo de mujeres xinkas), agregan ahora componentes del feminismo comunitario que, de alguna manera, complejiza la relación mujeres-tierra y la extiende a la noción del territorio en paralelo con el cuerpo. Además de esto, al aludir a lo comunitario, esta variante de feminismo —como se verá en la sección cuarta de este artículo— busca distanciarse de las feministas occidentales, intelectuales y blancas subrayando que las mujeres del sur son capaces de generar sus propios pensamientos, que parten de experiencias de opresión de género, etnicidad y clase por las que no han pasado las feministas blancas y/o ladinas. Como se verá más adelante, las feministas indígenas comunitarias se encuentran en una búsqueda constante de maneras distintas de nombrarse, proceso que denominan como la descolonización de los conceptos. Sin embargo, este movimiento que algunos identifican como desde abajo, no está necesariamente alejado de la influencia de las intelectuales ecofeministas del norte, sino que deja sentir su influencia.

Por otra parte, desde la década de 1990, los estudios culturales y la antropología introducen una interesante línea de pensamiento y de trabajo sobre el cuerpo (individual y colectivo). Una de las principales contribuciones es la de Foucault, para quien el cuerpo es una creación discursiva y por tanto, una creación desde el poder pero que a la vez se le resiste (Turner, 1994, p. 38). De acuerdo con Foucault “el cuerpo es el ente receptor de disciplinas y base fundamental de los dispositivos del saber-poder” (Aguilera, 2010, p. 30; Foucault, 2012). Esta afirmación puede traducirse en prácticas concretas, cuando se analizan las políticas del Estado sobre los ciudadanos en diferentes sentidos: la política de control social, administrativo, sanitario, estas últimas particularmente dirigidas hacia las mujeres; por ejemplo, las estrategias de salud social y reproductiva o las políticas de control de la natalidad. El caso chino, por citar el más extremo en donde, hasta octubre de 2015, el Estado fijó por ley que las parejas solamente podían tener un hijo (Yan & Kotasova, 2015); en Guatemala los experimentos efectuados sobre los cuerpos de huérfanos y de personas

con discapacidad mental realizados entre 1946 y 1948 (Comisión Presidencial, 2011). Este y otros ejemplos pueden interpretarse a través de la mirada de Foucault cuando él propone cómo “a través de la microfísica del poder se pretende descubrir la emergencia de los cuerpos sometidos y útiles, de los ‘cuerpos dóciles’” (Aguilera, 2010, p. 33). Es decir, el cuerpo se ha vuelto una sede y fundamento del individuo disciplinado a través de sus distintas manifestaciones de salud, enfermedad, alimentación, seguridad, ya no digamos, los estilos de vida (Aguilera, 2010).

En este mismo sentido, Pedraza (2004, p. 8) señala la relevancia de estudiar la condición biopolítica de los gobiernos, desde la colonia hasta la actualidad, porque eso permitiría descubrir cómo se han entretejido los mecanismos de funcionamiento de los mismos y cómo han controlado a la sociedad. Existe una relación biopolítica entre las formas de control de las poblaciones indígenas y mestizas con las formas de producción económica y de organización del territorio en América Latina (Pedraza, 2004). Actualmente en los movimientos sociales, principalmente los ecofeministas y aquellos en torno del género, la sexualidad, la etnia, la discapacidad y la edad “está presente y en juego el carácter político del cuerpo, las disposiciones que encarna y cómo se emplea en la lucha simbólica de las sociedades” (Pedraza, 2004, p. 8). Precisamente, en el caso que se analiza en el presente artículo, es notorio un discurso que políticamente apela al cuerpo de las mujeres, como una lucha simbólica pero también real, a través de la defensa del territorio que está siendo agredido por la actividad minera.

Desde los estudios feministas se ha invocado al cuerpo como “lugar y entidad en la que cobran vida y particular coloración (los) procesos de construcción de la subjetividad y de la identidad cultural. En él se ponen en evidencia los desequilibrios en la acumulación de capital social y simbólico...” (Pedraza, 2004, p. 9). Actualmente el feminismo comunitario coloca al cuerpo como primer nivel de defensa del territorio. Esta propuesta de las mujeres indígenas feministas implica unificar la lucha por recuperar la tierra sin abandonar u olvidar que ha existido violencia en contra de las mujeres indígenas. Esta posición es interesante, aunque no es nueva. Como se mencionó antes, desde los años 1970, las ecofeministas norteamericanas y europeas relacionaban el cuerpo de las mujeres con la madre tierra y sus sufrimientos mutuos.

El cuerpo puede verse como una construcción social, cultural y discursiva que está inserto en una

sociedad y época determinadas. Según Butler (citada por Chirix 2013, p. 44), el cuerpo construido debe entenderse como un proceso de reiteración de normas, las cuales son de distinta índole (genéricas, clasistas y raciales) que se traslapan. Existe una heterogeneidad de formas de pensamiento en torno al cuerpo o los cuerpos. Estas maneras de pensar el cuerpo, de alguna manera, se materializan o se dejan ver en la actuación concreta de valores que se transmiten dentro de la familia y de las instituciones estatales; por ejemplo, la escuela (o el internado dirigido por religiosas que estudia Chirix) que se convierte en un escenario donde se planifica, y se norma cómo debe civilizarse a los indígenas; cómo deben las mujeres comportarse, hablar, moverse. Sin embargo, las sujetas sociales tienen agencia social y muchas veces desacatan las normas que se les imponen (Chirix, 2013).

Como se podrá notar en la cuarta parte de este trabajo, las mujeres xinkas de Santa María Xalapán tienen un discurso por medio del cual persiguen descolonizar su territorio, así como sus cuerpos, reconociendo que estos han sido sujetos a mecanismos de dominación. Esta perspectiva es ilustrada teóricamente por la socióloga Chirix (2013, p. 46) quien explica que “la materialidad del cuerpo se extiende en la medida en que es un rector y un instrumento de poder, por tanto, el cuerpo se materializa en la medida en que esté investido de poder”. Existen dos grupos de mujeres:

aquellas que se sujetan al poder de dominación y las otras, que a través del poder buscan su emancipación. En otras palabras, los cuerpos son reglamentados y regidos por el poder, pero en esas grietas de dominación, hay cuerpos que expresan resistencia. Existe un espacio en que el sujeto se plantea y se recrea en la resistencia, y es aquí donde algunos cuerpos se reinventan y trasgreden el sistema de normas establecidas (Chirix, 2013, p. 46).

Como se verá en lo sucesivo, el pequeño pero importante grupo de mujeres xinkas son de este último tipo de mujeres, las que resisten y trasgreden.

La situación

San Rafael Las Flores es un municipio de 84 km² ubicado en la región suroriente de Guatemala. Su población se ha dedicado a la siembra de café y de hortalizas como el tomate. Según sus habitantes, hasta hace cinco años era un pueblo “bastante tranquilo” (SRA-6); hasta que poco a poco se fueron advirtiendo que varios

vecinos habían vendido terrenos y se hacían ricos. Un día los vecinos comenzaron a notar la llegada de camiones de volteo y maquinaria excavadora. Pronto la población se percató de que la construcción de las instalaciones de la minera San Rafael era todo un hecho.

Por supuesto, los sanrafaelenses no fueron los únicos en alarmarse, pronto los vecinos de los municipios aledaños entraron en estado permanente de alerta: Casillas, Santa Rosa de Lima, Nueva Santa Rosa, Jumaytepeque (Santa Rosa); luego Mataquescuintla y Jalapa.

La población de Santa María Xalapán que habita en el municipio de Jalapa ha sido considerada por los residentes ladinos del casco urbano de Jalapa, como “indios” o “indígenas de la montaña”. Desde hace unos diez años esta población inició un proceso de búsqueda y rescate de su cultura y raíces históricas. Hacia el 2005, varios comuneros comienzan a autonombrarse como xinkas. Esto responde al hecho histórico de que esta región fue habitada por poqomames, pero también por los xinkas, un grupo indígena sin clara afiliación étnico-lingüística. Si bien el entusiasmo de los habitantes de “la montaña de Santa María Xalapán” por identificar y preservar sus rasgos culturales (gastronomía tradicional, narrativas orales y cosmovisión) no ha cesado, desde el 2007 sus esfuerzos se han trasladado a la formación de comités y el trazado de estrategias para la defensa territorial frente a lo que ellos consideran la amenaza de las mineras contra su territorio. Ambos fenómenos están concatenados, pues como afirma una dirigente religiosa, “un pueblo que no conoce sus raíces ni su cultura, no puede defender su territorio” (JAL- 7).

El 15 de marzo de 2007 fue otorgada la licencia de exploración El Oasis a la empresa canadiense Gold Corp (*Procuraduría de los Derechos Humanos [PDH], 2013, p.15*). En 2010 esta le vendió los derechos de El Oasis a la empresa Tahoe Resources una transnacional canadiense que, opera a través de la empresa San Rafael S.A. El costo de venta fue de 505 millones de dólares.

La Mina San Rafael inauguró sus operaciones en abril de 2010 y tomó posesión del Proyecto Escobal el 8 de junio del mismo año. La minera argumenta que ha beneficiado a los vecinos al comprarles algunos terrenos; asegura que dichas personas han podido invertir en negocios lucrativos. Sin embargo, muchos habitantes no están de acuerdo con esta perspectiva, a partir de ese año se organizan y salen a las calles a manifestar su rechazo al proyecto extractivo

Inicialmente, el descontento se canalizó a través de marchas pacíficas y plantones —protagonizados por hombres y mujeres— frente a la embajada de Canadá y de las oficinas de la mina en donde los pobladores colocaron flores en señal de protesta, pero sobre todo como recordatorio de la imperiosa necesidad de proteger la naturaleza (*PDH, 2013, p. 5; Recinos, 2016; Sagastume, 2014; Solano 2015, p.2*). A esta serie de marchas y plantones se le llamó localmente la “revolución de las flores”.

Poco tiempo después, los residentes de los municipios antes aludidos se organizaron para demandar que los alcaldes convocaran a los vecinos y se realizaran las consultas comunitarias y municipales (*Vega, 2011*). En Santa Rosa, las consultas municipales de vecinos se realizaron en los municipios de Nueva Santa Rosa, Santa Rosa de Lima y Casillas a mediados del 2011. En San Rafael nunca pudo llevarse a cabo la consulta por falta de apoyo del alcalde. Aunque las consultas municipales de los municipios santarroseños antes mencionados se realizaron en un ambiente pacífico; poco después ocurrieron varios eventos en donde se enfrentaron vecinos, empleados de la empresa, las fuerzas de seguridad del Estado, así como personas no identificadas (*Solano, 2015, p. 2*). Uno de los eventos más problemáticos que alarmó al gobierno del expresidente Pérez Molina fue la sustracción de buena cantidad de explosivos de la minera San Rafael, sin que a la fecha se logre determinar la autoría del hecho.

Los acontecimientos fueron escalando en niveles de violencia: detenciones de vecinos, heridos y muertos hasta desembocar en el estado de sitio, decretado el 1 de mayo de 2013. Entre los hechos más serios hay que mencionar que los guardias de la seguridad de mina San Rafael protagonizaron un atentado armado contra varias personas que manifestaban en las calles y quienes resultaron gravemente heridas. El Centro de Acción Legal, Ambiental y Social de Guatemala (Calas) ofreció una conferencia de prensa en la cual informó que “el sábado 27 de abril de 2013, los guardias de seguridad abrieron fuego en contra de 8 comunitarios que defendían la vida y el territorio frente a las agresiones de la mina, hiriendo gravemente en el rostro a un joven de 19 años de edad e hiriendo a siete comunitarios más” (*Calas, 2013*).

Paralelamente a este proceso, los comuneros de Santa María Xalapán, quienes residen relativamente cerca de la zona del conflicto minero, seguían con acciones de reclamo histórico por unas tierras que consideran les fueron usurpadas hace muchos años.

Este conflicto agrario hunde sus raíces en la época de la colonia y sobre todo a inicios del siglo XX y ha generado toma de fincas, marchas y represión por parte del Estado. Los “xalapanes” como son llamados localmente, tienen fama de aguerridos. Esa reputación la deben a su histórica participación en el decimonónico Batallón Jalapa y, en el siglo XX, a su paso por las filas del ejército, un papel histórico que hoy algunos de ellos cuestionan.

El hecho es que a partir del 2012, cuando se sucedieron los eventos señalados en torno a la minera, los xalapanes o jalapanecos de la montaña tuvieron que agregar una preocupación más al histórico conflicto de tierras: verse amenazados por presuntas exploraciones mineras en su propia finca comunal. Ellos también comienzan a investigar sobre las solicitudes de licencias de exploración en su territorio comunitario y a indagar sobre la forma de operar de las empresas extractivas. Simultáneamente en Mataquescuintla, los vecinos identificaron que había licencias de exploración minera aprobadas para su municipio y solicitaron la consulta municipal al alcalde con el apoyo y la orientación de varias instituciones, como el Parlamento Xinka, la Coordinadora Diocesana del Medio Ambiente (Codi-dena), Calas y Madre Selva. El alcalde de Mataquescuintla, Hugo Loy Solares, accedió y respaldó la consulta que se llevó a cabo el 11 de noviembre de 2012 y, tal como en todos los municipios antes mencionados, el rechazo a la minería fue rotundo y contundente pues más del 96 por ciento de los pobladores se pronunciaron en contra (Recinos, 2016). Cuando explotó el momento más álgido del conflicto, en el primer semestre del 2013, algunos *coliseños* —como se les dice a los habitantes de Mataquescuintla— y vecinos de otros municipios, solicitaron el apoyo de los *xalapanes*, quienes recurrieron casi de inmediato. Un vecino de *Jumaytepeque*, expresó en septiembre de 2012:

... somos xinkas de Jumay, puros xinkas de Jumaytepeque que estamos unidos con los xalapanes, por eso le hacemos un llamado al señor presidente [Otto Pérez Molina], que demuestre lo que es, que se ponga los pantalones como él lo dijo, no dijo que era minero, si malditamente hubiera dicho eso él, nosotros no hubiéramos votado por él, pero ahora estamos arrepentidos y le vamos a dar golpe de estado así como somos xinkas de Jumaytepeque y estamos unidos con los xinkas de Xalapán (Pichilla, 2012).

En este caso, el hacer mención a los xalapanes funcionó como un discurso dirigido a atemorizar y a

disuadir a las autoridades y a los empresarios sobre lo que son capaces los campesinos al unirse con el grupo mencionado. Y es que, en el imaginario local, este es percibido como bravo, aguerrido, valiente y sobre todo, numeroso. Sin embargo, en la práctica, la junta comunal o gobierno indígena de Santa María Xalapán suele reunirse para estudiar bien las medidas a tomar antes de dar su apoyo a otros sectores.

En abril del 2013 y previo a que se declarara el estado de sitio, también ocurrió el secuestro rápido del mayordomo del gobierno indígena de Santa María Xalapán, don Rigoberto González Ucelo y la muerte del tesorero, don Expectación Marcos. Este hecho que sucedió en extrañas circunstancias, intranquilizó a los habitantes del municipio de Jalapa y de sus alrededores y contribuyó a caldear los ánimos en la región. El 30 de abril de 2013, según los medios de comunicación, los comuneros de Santa María Xalapán retuvieron a más de 20 policías y, al día siguiente, se decretó el estado de sitio. Los detalles de los eventos en torno a esta situación son numerosos, pero sirva esto como prolegómeno para entender el papel de las mujeres en esta contienda y sus estrategias de defensa territorial. Además de las iniciativas de las mujeres que se detallan en el apartado cuarto, en el caso de Xalapán, ellas dieron su apoyo para la realización de la consulta de vecinos de Jalapa el 10 de noviembre de 2013.

Las acciones de las mujeres mestizas de Mataquescuintla y San Rafael Las Flores

El rechazo de los pobladores de San Rafael Las Flores, Mataquescuintla y otras poblaciones vecinas a la minera responde no solo a que consideran que esta dañará la naturaleza, reduciendo los manantiales de agua y contaminando el suelo, sino además a la indignación por lo que se considera un irrespeto al derecho de los y las ciudadanas a ser consultados sobre las inversiones empresariales en sus municipios. Asimismo, la agitación social responde al hecho de que cuando se ha manifestado su opinión han sido sujetos de agresiones y amenazas. En este punto, precisamente, es en donde los discursos de las mujeres han sido más contundentes. Uno de los eventos conflictivos se suscitó el 17 de septiembre de 2012 cuando, según pobladores de San Rafael Las Flores y de la aldea Morales (Mataquescuintla), el personal de la mina se dirigió a la planta eléctrica, para perforar orificios a fin de colocar los postes y tomar la energía (tirado de cables). Sobre la carretera, los vecinos caminaban en dirección

a la mina entonando el himno nacional. Iban, según lo expresaron, con mucho temor pues los guardias de la mina les apuntaban: “que piense el señor presidente que no fueron las empresas mineras los que lo eligieron, sino la gente de acá de San Rafael [Las Flores] que ahora se siente defraudada”, decía airadamente una mujer (Pichilla, 2012).

Tanto en el caso de Mataquescuintla como en el de San Rafael las Flores y Nueva Santa Rosa, no hay organizaciones de mujeres creadas específicamente para el efecto y que empujen la defensa de los derechos de las mujeres o del territorio, sino que existen lideresas individuales quienes trabajan de la mano con la iglesia católica y, en ocasiones, en organizaciones mixtas en coordinación con el Centro de Acción Legal, Ambiental y Social (Calas) y el Parlamento Xinka. El rol de estas instituciones ha sido clave para respaldar las demandas de los ciudadanos.

En las protestas que tuvieron lugar frente a la puerta de la mina, destacó la presencia de la señora Teresa Muñoz, originaria de la aldea San José La Sierra (Mataquescuintla). La señora Muñoz se encontraba rodeada de vecinos varones de la localidad y de muchos agentes de la policía antimotines. Vestida de manera sencilla, esta campesina vendedora de productos lácteos en el mercado local, sujetaba una banderita de Guatemala, al tiempo que decía frente a las cámaras de los medios de comunicación:

[los empresarios de la minería] son los que le están causando tanto daño [a Guatemala] como es la empresa canadiense que está en nuestro país queriéndose llevar nuestros bienes que hay en nuestra tierra y nosotros no lo vamos a permitir porque nosotros tenemos una dignidad que vale mucho y esa dignidad se respeta, queremos decir ante este medio de comunicación que esta tarde...esta mañana cuando iniciamos una manifestación pasiva, en la que una empresa canadiense estaba haciendo hoyos para colocar postería (sic) para llevarse la luz eléctrica de aquí de [la aldea] Morales, nosotros veníamos de bajo entonando el himno nacional y los señores policías que están aquí enfrente [los antimotines] nos estaban apuntando con las ametralladoras. Nosotros veníamos tranquilos cantando el himno nacional, entonces ese es un respeto que merecemos como personas humanas (...). Los delincuentes estaban protegidos por las autoridades y a nosotros nos estaban apuntando (Pichilla, 2012).

Otra mujer, tomó el micrófono y dijo:

este bello país que tenemos que lo queremos defender, lamentablemente, ¿qué hicieron los antimotines? y la

policía, ¿qué hicieron?, apuntarnos con las armas, querer lanzar las bombas lacrimógenas, ¡eso no se hace! Si nosotros venimos a luchar y defender pacíficamente. Es cierto, aquí quizás pueden ver algunos compañeros con palos, pero ¿saben por qué pasó?: porque ellos (los policías) nos estaban apuntando. Entonces nosotros quisimos dialogar con uno de ellos (personal de la minera), pero no quisieron; entonces nosotros vamos a permanecer aquí hasta donde Dios nos preste licencia, ¡somos mujeres y vamos a seguir defendiendo porque nosotros somos las portavoces! (...) (Pichilla, 2012).

Luego de esto, horas más tarde, hubo destrozos en las propiedades de la mina, los vecinos fueron acusados y se detuvo a 20 personas.

En el conversatorio “Mujeres en defensa de la vida, el agua y el territorio”, convocado por el Centro de Acción Legal Ambiental y Social de Guatemala (Calas) y que se celebró en la ciudad de Guatemala, el 5 de marzo de 2015, participaron varias mujeres protagonistas de la resistencia antiminera de la región, Teresa Margarita Muñoz Alvizúrez (de San José La Sierra, Mataquescuintla), Celeste de Osorio (Nueva Santa Rosa), Sheny Lemus (San Rafael Las Flores), Yolanda Ouelí de La Puya (San José del Golfo, Guatemala) y otras. La lideresa de Mataquescuintla, Teresa Muñoz señaló que el principal papel de las mujeres en la defensa del territorio y la naturaleza, ha sido el de informarse e informar a otros acerca de la forma de operar de una mina, específicamente indagar las intenciones de la Mina San Rafael y organizarse conjuntamente con los vecinos (hombres y mujeres) para exigir la consulta popular en los distintos municipios, así como el respeto a los derechos humanos:

En San Rafael Las Flores se instaló una minera, no consultó a las personas del lugar, si queríamos o no este proyecto, nosotros que pertenecemos a municipios cercanos nos dimos cuenta de la gran amenaza que esto representa para los lugares, nos informamos bien que significa una empresa minera en un territorio, los daños que causan, nos formamos nos agrupamos y así solicitamos consultas populares en nuestros municipios. Gracias a Dios se llevó a cabo en Mataquescuintla, y en Jalapa la cabecera departamental donde la mayoría de personas, más del 99 % de habitantes, dijimos no queremos minería y, aunque la mina y el Cacif han luchado por anular estas consultas, gracias a Dios la Corte de Constitucionalidad dijo que sí son vinculantes y hasta hoy son vinculantes las consultas populares. (Declaración ofrecida en el Conversatorio “Mujeres en defensa de la vida, el agua y el territorio”. Ciudad de Guatemala, 5 de marzo de 2015. Transcripción por la autora).

El hecho de hablar en público y mostrar su posicionamiento frente a una empresa poderosa y en un ambiente permeado por el machismo, la violencia patriarcal y el racismo adquiere para las mujeres, un significado trascendental y refleja un coraje singular. Pese a las amenazas sufridas, ellas siguen denunciando acciones irregulares, violaciones a los derechos humanos, particularmente a la libertad de expresión. Las lideresas antes citadas impugnan al gobierno y a las empresas sobre el impacto de la minería sobre la naturaleza, particularmente subrayan el tema de la escasez del agua y el papel que está jugando el gobierno. Como mujeres, visibilizan que el estado de sitio impuesto, el 1 de mayo de 2013, las impacta en su vida cotidiana. Tal y como lo expresó la señora Teresa Muñoz: “la criminalización en nuestro territorio no la podemos ignorar, no podemos decir que nada pasó después de órdenes de capturas, después de estar siete meses fuera de nuestras casas resguardando nuestra vida, no podemos decir que nada pasó”. (Declaración ofrecida en el Conversatorio *Mujeres en defensa de la vida, el agua y el territorio*. Ciudad de Guatemala, 5 de marzo de 2015. Transcripción por la autora).

Las mujeres xinkas de Santa María Xalapán

El pueblo xinka fue reconocido por primera vez en la historia de Guatemala a través de los Acuerdos de Paz, particularmente, en el de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, suscrito en marzo de 1995 (Acuerdos de Paz, 2006). Otros instrumentos legales del país, como la Ley de Idiomas Nacionales (Decreto 19-2003) y el artículo 2, de la Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, aluden a la importancia del respeto por las culturas del país incluyendo la xinka.

Los xinkas tienen una larga ocupación en la región, desde la época prehispánica. En algunas crónicas y documentos coloniales, se les menciona. Sin embargo, la mayoría de la población guatemalteca tiene una idea vaga del mismo, incluso hay quienes dudan de su misma existencia; mientras que otros la cuestionan y hasta la niegan. No pocas veces las organizaciones indígenas que reclaman su identidad como xinkas han sido objeto de críticas y hasta de burlas, no sólo por parte de los ladinos de los pueblos, sino también por parte de miembros de organizaciones campesinas, de organizaciones mayas y hasta de la misma academia. Las estadísticas oficiales prácticamente invisibilizan a los indígenas del oriente del país: de Jalapa se indica que hay un 2% de población indígena, de Santa Rosa,



Figura 1. Cartel con información sobre los resultados de las consultas municipales y que refleja el rechazo a la minería colocado en el camino entre la cabecera departamental de Jalapa y la montaña de Santa María Xalapán, 2015. (Fotografía: G. Galindo).

un 1% y de Jutiapa un 15 % (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2011). Considerando todo lo anterior, adquiere sentido cuando Bernarda López, una activista xinka de Jalapa afirmó en una reunión pública celebrada en Pino Dulce, en abril de 2015, “¡Pues somos xinkas, aunque no nos crean!” Tal como lo afirma Fenton (2003) las identidades no son un listado de contenidos culturales, no son algo simplemente “dado”, son el resultado de procesos históricos y de variadas formas de movilización social y política.

Actualmente hay varias iniciativas de rescate de la cultura xinka. Una de ellas es la de la iglesia católica. La parroquia de Jalapa revitaliza la cultura xinka a través del proyecto Nuestras Raíces. Este se encuentra estrechamente asociado a otro proyecto de la misma parroquia enfocado en la salud mental comunitaria. Una promotora cultural explica las intenciones de dicho proyecto:

Las abuelas (...) de Xalapán usan su traje todavía, lo usan a diario entonces desde ahí se vino trabajando el tema cultural de fortalecimiento que vale la pena trabajarlo porque un pueblo que conoce su identidad, que descubre sus raíces, puede defender su territorio y aquí no solo hablamos del territorio tierra, sino del territorio cuerpo (JAL-7)

Y, ¿por qué hablar del cuerpo de las mujeres? Tanto el personal de la pastoral social y del equipo

parroquial que trabaja con las mujeres xinkas de Jalapa, explican que se trata de visibilizar los altos niveles de violencia intrafamiliar que existen en Jalapa y que afectan a las mujeres. A partir de ello, es importante trabajar con las mujeres, particularmente sobre lo que las oprime:

El trabajo que han venido haciendo las hermanas [religiosas] en género y salud mental y masculinidad sana, pues se ha logrado que las mujeres le dan acompañamiento a otras mujeres a nivel local porque son terapeutas [que] ayudan para la liberación emocional de las mujeres que han vivido violencia sexual, violencia intrafamiliar y todo, entonces las mismas mujeres acompañan a la compañera; luego de acompañarla le dan las terapias luego las involucran al trabajo de autoayuda en sus grupos a nivel local ya es ahí donde la mujer va sanando, se va liberando hasta ser parte del grupo, y se convierte en monitorea de salud mental para ayudar a otras mujeres que están pasando la situación que ella pasó. Entonces desde ahí se viene trabajando el tema, pero dentro de todos esos espacios de todas las mujeres que han estado en formación porque cada año son grupos grandes [de mujeres con quienes se trabaja] (Jal-7).

Aparte del trabajo de los proyectos de la iglesia católica en torno a la salud mental de las mujeres y del rescate de las raíces culturales, existe otro grupo de mujeres xinkas, quienes aglutinadas en una asociación persiguen la formación política, la ejecución de “terapias” y la sanación del cuerpo de las mujeres como actividades que se articulan con una manera de ver el territorio y las relaciones de género como relaciones de poder dentro del mismo.

Inicialmente, el grupo de mujeres que componen lo que hoy se conoce como la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán (Amismaxaj) se hacía llamar Mujeres Trabajadoras Flores del Café. En ese entonces, era un pequeño grupo de mujeres indígenas residentes en las aldeas dispersas en la montaña de Santa María Xalapán (municipio de Jalapa, Jalapa). Corría el año 2003 y muchas de las personas que lo integraban había crecido en extrema pobreza, no habían tenido acceso a la escuela, mientras que otras apenas si habían logrado aprobar algunos grados de la primaria. Varias mujeres habían crecido sufriendo mucha violencia por parte de padres, madrastras y hermanos. Por ejemplo, Bernarda narra las privaciones padecidas durante su niñez:

Yo pasé mucha violencia [a manos de mi madrastra] pero mi papá no sabía, no se daba cuenta de eso,



Figura 2. Activista xinka, Bernarda López conversa con la investigadora Gretel Galindo, Jalapa, 2015. (Fotografía: C. Dary).

entonces en esos días yo no sabía pero ni la “O”, no me mandaron a la escuela [sino hasta que tenía 12 años] porque ellos decían que las mujeres no tenían que estudiar, para que iban a estudiar solo para hacerle cartas a los hombres (JAL-3).

Algunas de las integrantes de la asociación estaban cansadas de que los partidos políticos abusaran de su apoyo y vieron en el nuevo grupo, una oportunidad distinta. Otras traían la experiencia participativa pero dentro del marco de la Iglesia Católica, en donde se percataron de que desde allí estaban reproduciendo patrones patriarcales. Bernarda cuenta:

¿Sabe que hacen las compañeras de las comunidades? Bueno, están haciendo la comida para todos los catequistas pero para el padre, específicamente su comida, su pechuga, su plato grandote. Ah pues el padre aprendió también, cuando ya se empezó a casi unirse con nosotras [Amismaxaj], entonces nosotras le invitábamos a la sede, y lo que comíamos nosotras, él tenía que comer y él tenía que ir a lavar su plato en una comunidad ¿no?, en una comunidad siempre (JAL-3).

Las primeras participantes de la asociación, se sabían y sentían distintas a las mujeres del pueblo por su forma de hablar, de vestir y, sobre todo, por las pocas oportunidades que habían tenido en la vida. Comenzaron a reunirse casi a escondidas de sus maridos, o bien, informándoles que se reunían para elaborar flores de plástico o para hornear pan (GUA-3). Poco a poco las mujeres fueron saliendo más de sus casas y, aunque la organización no dejaba de ser vista con suspicacia, se comienza a hacer notar los beneficios que implicaba para ellas. Se comienzan a impartir clases en la aldea

Los Izotes, particularmente en la casa de los señores Santiago Aguilar y María Elena Andrés de Aguilar, a donde podían asistir jóvenes y mujeres adultas, con lo cual se perseguía elevar las capacidades técnicas de cada una. Se buscó una alianza con el Sector de Mujeres para conseguir becas para que la educación primaria tuviera el respaldo del Instituto Guatemalteco de Educación Radiofónica (IGER) (JAL-1). En el domicilio de la citada pareja, varias mujeres adultas recibieron clases y terminaron su primaria. Completar su educación, al menos en el nivel inicial, y conocer sus derechos ciudadanos fueron las primeras iniciativas que estas mujeres emprendieron, para lo cual es necesario indicar que tuvieron apoyo de algunos hombres (compañeros y padres), convencidos de los cambios que podrían operarse. En mi opinión este es un respaldo que pocas veces es reconocido públicamente por el grupo. En fin, estas mujeres generaron su propio espacio de formación política para lo cual tuvieron el apoyo del ya mencionado sector.

Las mujeres que integraban la asociación refieren que para ellas no fue nada fácil reunirse dada la cantidad de tareas domésticas que debían que realizar para el resto de miembros de la familia y sobre todo por el machismo de sus compañeros y padres:

La Lorena [Cabnal] entonces junto con la María [Andrés Serrano], de forma calladita, empezaron a juntar mujeres y formaron un primer grupo en [la aldea] Izotes que le llamaron Grupo de Mujeres Trabajadoras Flor del Café (Gomutrac). Trabajaron sin que les echaran de ver que organizaban mujeres, porque los maridos se enojan si las mujeres se juntan, porque dicen que solo [a] aprender mañas van (...) Desde hace tiempos las mujeres de aquí salen de su casa, pero solo para ir a traer leña, ir al trabajador, ir a moler la masa para echar las tortillas, ir a la iglesia o ir a traer agua para la casa. Pero desde que se organizaron todo empezó a cambiar para muchas. (Amismaxaj, 2015, pp.5-6).

Más adelante, las mujeres se percataron de que necesitaban un reconocimiento cultural como población étnicamente diferenciada y que pudiera apelar al respeto de sus derechos colectivos y específicos. A lo largo de sus vidas se habían sentido discriminadas por vestirse con telas de colores fuertes, usar delantal y sandalias, por ser morenas, “montañeras” —residentes en las montañas y los cerros—, en pocas palabras, por ser “gente del campo”. Al bajar al pueblo, los ladinos les decían *indias coludas* o *caitudas*, y en múltiples ocasiones los encargados municipales les tiraron sus

canastos de frutas y verduras cuando ellas los colocaban en la aceras de las calles próximas al mercado de la cabecera departamental para vender. Estas mujeres recordaban que sus antepasados hablaban un idioma distinto al español y al poqomam de los municipios vecinos de San Pedro Pinula y San Luis Jilotepeque (ambos en el departamento de Jalapa). Fue así que en el 2004 y 2005 las mujeres rurales de la Montaña de Xalapán iniciaron un proceso de autodescubrimiento étnico y cultural que se inauguró con autonombrarse como xinkas. Tal proceso implicó la búsqueda de sus raíces, la recopilación de información sobre costumbres y tradiciones, así como la dignificación de su cultura.

Se trató entonces de la primera asociación de mujeres indígenas de Jalapa que colocaba sobre la mesa a las y los ancestros xinkas.

El proceso de recuperación cultural fue importante y condujo a las mujeres a dejar los términos “trabajadoras del café” y a renombrar al grupo como Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán el 24 de julio del 2004 (Amismaxaj, 2015, p. 6). Si bien es cierto que la búsqueda de la dignificación étnica era impostergable, pronto se percatan de que todo lo anterior debía ir a la par de la visibilización y denuncia de la violencia de género de que eran objeto. No era fácil hablar del tema en un ambiente social históricamente permeado por el machismo, los patrones de crianza y convivencia patriarcales. Plantarse frente al público y hablar había sido hasta entonces una experiencia que ellas no habían tenido: “las primeras veces que me paraba allí enfrente apenas si podía hablar porque comenzaba a llorar” —declaró una mujer entrada en años. (Dary, 2015).



Figura 3. Señora María Elena Aguilar Andrés, socia cofundadora de Amismaxaj. Al momento de la presente investigación ya no formaba parte del grupo, pero es importante reconocer públicamente su entusiasmo y labor en pro de las mujeres de la montaña de Xalapán, 2015. (Fotografía: G. Galindo).

En marzo de 2007, las integrantes de Amismaxaj —junto a las de Asociación de Mujeres Nuevo Amanecer (Asodema) — salieron a las calles de San Carlos Alzatate (Jalapa) llevando pancartas que decían: “No más violencia en mi cuerpo, en mi casa y en mi país”. A partir de allí, estas mujeres se hicieron presentes en los distintos espacios del país para dar a conocer su postura y sus propuestas.

Desde el 2009, las integrantes de Amismaxaj reflexionan sobre la conservación de los recursos naturales, el fomento de las semillas nativas y la contaminación ambiental. De allí parte su línea de pensamiento sobre la defensa territorial para lo cual unieron esfuerzos con varias instituciones a nivel local, incluyendo a la iglesia católica. En 2008 tuvo lugar una articulación entre organizaciones de mujeres y otras de la sociedad civil, pero de carácter mixto:

Junto al gobierno indígena [de la comunidad de Santa María Xalapán] de entonces, organizaciones sociales; Colectivo Juvenil Xinka Xalapán, Asociación de Pozos Mecánicos, Asociación Agrícola Integral La Paz, Amismaxaj y el Consejo Parroquial a nivel montaña, construimos un espacio de representatividad a través de la Coordinadora de Defensa Territorial Acción Comunitaria Xinka Xalapán- ACOXX- (Amismaxaj, 2013).

El feminismo comunitario se derivó a partir de un proceso de participación y reflexión, que no dejó de crear controversia y crítica.

A raíz de los procesos internos de reflexión, pero también de la participación de la asociación en varias actividades feministas a nivel nacional e internacional, ellas se percatan de que existen discursos y prácticas de vida con las cuales no se sienten identificadas y se declaran “feministas comunitarias”. Este concepto articula el cuerpo, la cosmovisión y las experiencias e historias de vida de mujeres que, como ellas, han vivido en realidades sociogeográficas, económicas e históricas distintas a las feministas mestizas y/o blancas, urbanas, académicas y heterosexuales. El feminismo comunitario propone que la opresión tiene distintas interpretaciones dependiendo del lugar a partir del cual las personas se sitúan y actúan. Por supuesto, el término no dejó de levantar controversia entre las organizaciones de mujeres y ya no digamos a nivel local, en donde ellas fueron vistas como mujeres haraganas e inmersas en actividades que no servían para nada: “*acaso ese mujeral te va a dar de comer*”, le reprochó un marido a una de las participantes de la asociación. (Dary, 2015)



Figura 4. Caminata de las mujeres xinkas de Amismaxaj y de Asodema en San Carlos Alzatate, marzo de 2007. (Fotografía: C. Dary).

Pese a las múltiples adversidades, el liderazgo de la Amismaxaj sostiene el feminismo comunitario subrayando que el término implica que las mujeres indígenas rurales se erigen como “sujetas epistémicas” en el sentido de que tienen agencia y capacidad de generar pensamientos y propuestas propias, pero alimentadas con las experiencias de otras mujeres del sur del continente a quienes han conocido en encuentros latinoamericanos con representantes de varios países. En este sentido, el “feminismo comunitario indígena” proclamado por las mujeres de la Asociación tiene clara influencia del pensamiento de lideresas particulares y grupos de mestizas e indígenas feministas de Suramérica, particularmente aymaras de Bolivia como Adriana Guzmán y Julieta Paredes. Estas últimas abogan por resignificar los conceptos occidentales que se han usado para nombrarlas y estudiarlas, es decir, proponen la descolonización y “despatriarcalización” de los conceptos, de las miradas teóricas y de las mismas organizaciones (Koman Ilet, 2015). En este punto es preciso indicar que las líderes con mejor perfil educativo son quienes viajan a los encuentros con mujeres bolivianas y a su regreso a Guatemala, insertan estas líneas de trabajo entre las mujeres campesinas.

Entre el 2011 y el 2012, las mujeres, autonombradas como xinkas entraron en conflicto con el gobierno indígena de Xalapán, seguramente por su postura feminista, difícil de aceptar para los hombres, acostumbrados a patrones de crianza machistas. Asimismo, la tensión entre las mujeres xinkas y las organizaciones mixtas se ha dado como una reacción frente al logro de cierta independencia por parte de las mujeres mencionadas, así como cierto celo por la experiencia ganada en el manejo de proyectos y fondos.

El hecho es que en el 2012, la Junta Comunal — conformada exclusivamente por hombres desde toda la vida— las conminó a salir de la montaña. Ese año fue particularmente polémico pues también la Coordinadora de Defensa Territorial Acción Comunitaria Xinka Xalapán (Acoxx) se desintegró debido a tensiones internas y al desinterés de algunos de sus integrantes. Debido a estas y otras circunstancias, las mujeres miembros de Amismaxaj decidieron fundar una sede en la ciudad de Jalapa y se establece cierta distancia de la Junta Comunal. Este hecho además de los procesos que venían trabajando, explican que las estrategias de las mujeres por la defensa territorial no se den más al lado del Parlamento Xinka —como habían hecho antes— sino, a partir, de sus propias luchas simbólicas en donde lo que le ha pasado al territorio comunal (despojo, deforestación y contaminación), los procesos de opresión y colonización ejercido en ese lugar, se reflejan en sus propios cuerpos, en la violencia contra ellas,



Figura 5. Portada de la publicación que ilustra la historia y las vivencias de las mujeres integrantes de Amismaxaj escrito por ellas mismas.

en las enfermedades físicas y emocionales que sufren y en el cansancio que arrastran.

El trabajo de Amismaxaj con independencia del Parlamento Xinka se debió a que este se compone de los representantes —mayoritariamente hombres— de todas las Juntas de las Comunidades Indígenas del suroriente que administran tierras comunales.

Al trabajar separadamente de la Junta Comunal de Santa María Xalapán, automáticamente, también hay un distanciamiento de las mujeres frente al Parlamento. No obstante ello, no quiere decir que la Asociación de mujeres rechace colaborar con ambos espacios, siempre y cuando sea en los términos que ellas consideran apropiado y prudente.

Además de unirse a las marchas de protesta contra las empresas mineras; la asociación de mujeres xinkas trabaja actualmente en torno a “la sanación como camino cósmico político”, implicando con ello que no es posible avanzar en los procesos políticos sin antes curarse a nivel individual y colectivo. Esto implicaría superar traumas, duelos y pérdidas. La recuperación de los saberes de las abuelas (o ancestras) también pasa por ese complejo proceso de sanación física, emocional y simbólica. Su lucha por la defensa territorial no podría entenderse sin aludir a este complejo proceso de reflexiones y búsquedas. Según esto, los cuerpos como los territorios, deben dejar de estar sometidos. Hay que recordar que como señala Foucault, el cuerpo



Figura 6. Señoras María Jiménez de Ucelo (izq) y Seferina Pérez (cofundadoras de Amismaxaj) durante un taller realizado para la presente investigación en el caserío Los González, aldea Sachico, Santa María Xalapán, diciembre 2015. (Fotografía: G. Galindo).

es el receptor de “disciplina y base fundamental de los dispositivos del saber-poder” (Aguilera, 2010, p. 30); históricamente se ha sometido al cuerpo “a las políticas de control policial, social, administrativo, sanitario y económico” (Idem). Lo que estas mujeres persiguen es liberar al cuerpo y al territorio de toda esta serie de opresiones, tanto desde el Estado como de la familia, desde las relaciones de género desiguales que ocurren en el seno del hogar.

La postura de las mujeres de Xalapán se reflejó en el *III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos; ‘Sanando nuestro territorio cuerpo en relación con la tierra’* celebrado en la aldea Pino Dulce, Mataquescuintla (Jalapa) en abril de 2015. En esta ocasión ellas sostuvieron que se le pide demasiado a las mujeres (trabajo en casa, en el campo, en las organizaciones) y nunca queda tiempo para ellas mismas. Además, expresaron que las mujeres han sufrido violencia física y psicológica que debe ser tratada

y sanada antes de pasar a otros procesos. “La sanación es un proceso político”. Por eso ahora se realizan “jornadas de sanación” (física y emocional) antes de cada encuentro o reunión. Estas jornadas se inician con una “invocación” o una ceremonia xinka (entendiéndose que es una reconstrucción simbólica que reúne elementos del pasado, pero también con nuevas resignificaciones y probablemente préstamos culturales de lo observado en otras regiones del país). Inicialmente los altares incluían una variedad de frutas y verduras como una celebración a la diversidad. Últimamente se enfatiza en los colores rojo, verde, amarillo, negro y blanco y se agregan en los cuatro puntos cardinales los cerros y volcanes que son indicadores del territorio xinka (cerro Alutate, Altube, volcán Jumay y el de Tecuamburro).

Aunque el mencionado III Encuentro Regional tenía en su título “el buen vivir”, algunas de las mujeres xinkas se cuestionan lo que el mismo significa.



Figura 7. Altar xinka con frutas y verduras. San Carlos Alzatate, 2007. (Fotografía: C. Dary).

Una participante de la Montaña explica que el término adquiere diferentes significaciones dependiendo del lugar de residencia y de la posición de clase y étnica desde donde se habla. Esta mujer narró que en una ocasión discutía con una mujer feminista urbana de una organización de mujeres importante y que se ubica en la ciudad capital:

Ustedes que están en el área urbana ustedes si saben que es el buen vivir porque ustedes lo viven desde ustedes, pero para nosotros no hay un buen vivir, le dije yo, cómo puedo hablar de un buen vivir si en mi casa estoy siendo violentada, si en mi casa no tengo que comer, y tengo que andar buscando, estoy sufriendo de

violencia económica, física y psicológica... (JAL-3).

La postura de estas mujeres se dirige en contra de la heteronormalidad, el patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo. Se sostiene que hay que buscar o identificar los sistemas de opresión y cómo operan. Para ellas hay que nombrar esas opresiones porque adquieren diversos nombres. Aseguran que se ha dado una expropiación y control del cuerpo de las mujeres. Este es como la tierra y el territorio, resultado de múltiples opresiones.

Las organizaciones a nivel local se transforman y se reorganizan según nuevas agendas e intereses.



Figuras 8 y 9. Imágenes del altar xinka con indicación de la ubicación de los cerros y montañas durante la inauguración del III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos; ‘Sanando nuestro territorio cuerpo en relación con la tierra’ celebrado en la aldea Pino Dulce, Mataquescuintla, Jalapa 2015. (Fotografías: C. Dary y G. Galindo).

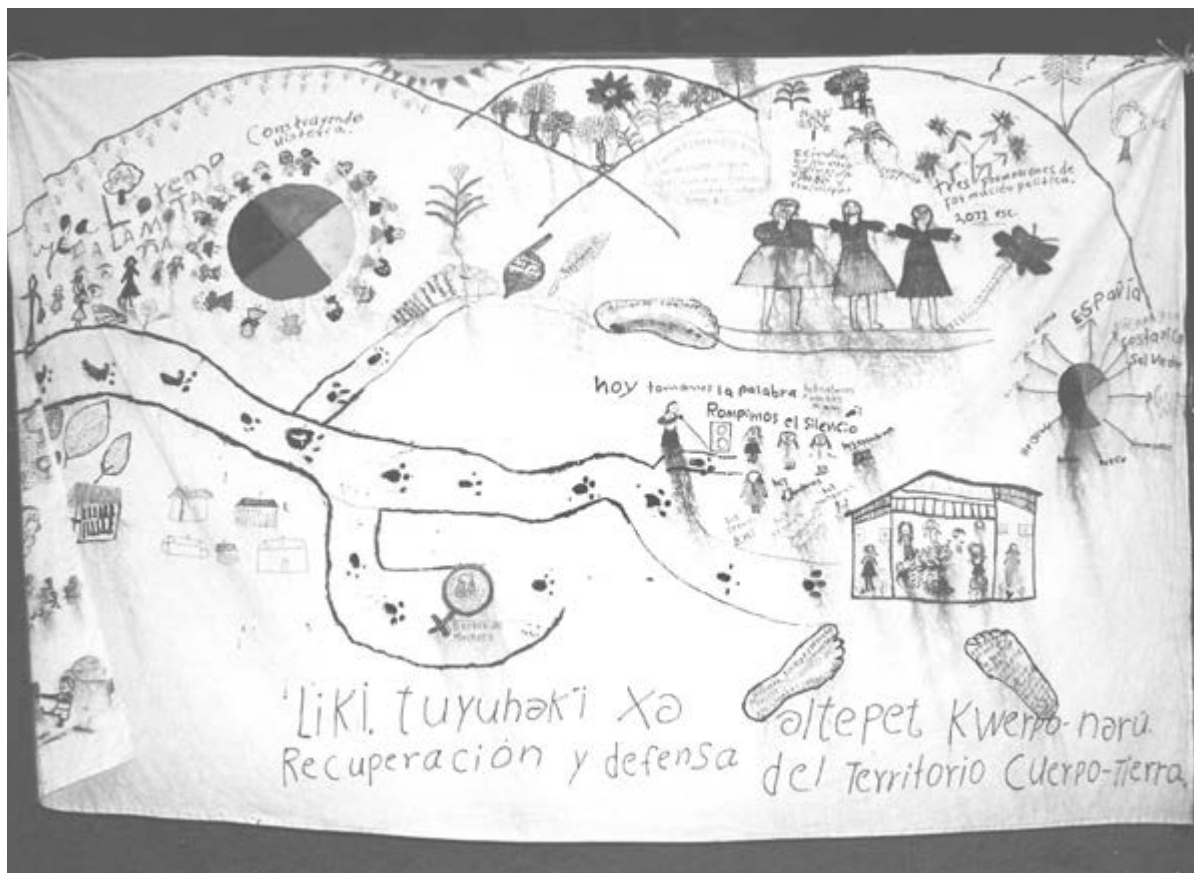


Figura 10. Dibujo realizado por las jóvenes mujeres xinkas participantes en el III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos; ‘Sanando nuestro territorio cuerpo en relación con la tierra’ celebrado en la aldea Pino Dulce, Mataquescuintla, Jalapa. (Fotografía: C. Dary).

Es así que para diciembre del 2015, la sede de Amismaxaj en la cabecera departamental de Jalapa había dejado de existir y en su lugar se decidió generar una estrategia de reuniones errantes. Ello quiere decir que las reuniones de las mujeres xinkas se llevan a cabo de manera rotativa en las viviendas de las integrantes, las cuales se localizan en distintas aldeas e la montaña de Santa María Xalapán, por ejemplo, La Paz, La Fuente y Los Izotes.

Como propuestas se ha buscado reivindicar el linaje materno, recuperar el saber de las “ancestras” así como su identidad como pueblo étnica y culturalmente diferenciado y, convertir el estigma en orgullo. Asimismo, existe un esfuerzo por involucrar a las adolescentes y a las niñas en estas búsquedas para que las iniciativas y acciones no se queden en el liderazgo adulto.

Reflexiones finales

Las luchas e iniciativas de las mujeres mestizas de Mataquescuintla y San Rafael Las Flores surgen como una reacción frente a la instalación de la Minera San Rafael y a los excesos de fuerza de su personal de seguridad así como la respuesta del Estado, el que calificó a los movimientos de resistencia como amenazas a la seguridad nacional. Su trabajo ha estado dirigido a solicitar el cierre de la mina y a la realización de las consultas municipales. Después de la imposición del estado de sitio, que incluyó la detención y encarcelamiento de varias personas, el movimiento de resistencia antiminero, del cual estas mujeres formaron parte, adopta un perfil bajo y se limita a reuniones de comités de resistencia y a darle seguimiento a las consultas en los municipios en donde no se habían realizado. Todo ello con la asesoría de Calas y el Parlamento Xinka.

El impacto de las acciones de estas mujeres mestizas se ha traducido en un ejercicio de ciudadanía, al generar espacios para informarse y para dar a conocer a otros los derechos ciudadanos.

Por su parte, la organización de mujeres xinkas (Amismaxaj) surge por la motivación de descubrir las raíces de la identidad y de develar la violencia contra las mujeres y eliminarla. Esta asociación aborda la minería como uno de los tantos temas que les preocupa, por ello actúan contra su instalación en sus territorios. La actividad extractivista constituye una forma de violencia contra la vida de ellas y de la madre tierra. Su trabajo se dirige también hacia la conservación de determinados modos de vida del ser indígena pero también a deconstruir las prácticas culturales que las oprimen. Las mujeres subrayan los espacios de libertad que les permita trazar las coordenadas de otras formas de vida, modelos alternativos o distintos pero conectados siempre con su territorio. Las mujeres xinkas no han tenido un camino fácil pues al proclamarse practicantes del feminismo comunitario, son mal vistas por los hombres de sus comunidades y también por algunas mujeres de la región y hasta de la capital. Y es que ésta versión subalterna del feminismo se distancia de las posiciones que surgen desde la intelectualidad blanca, ladina y urbana. El feminismo comunitario resulta incómodo para muchos a nivel local y regional porque cuestiona las relaciones de género y de clase basadas en el ejercicio desigual del poder entre hombres y mujeres, mestizos e indígenas. No pocas veces el discurso de las mujeres xinkas de Jalapa ha sido cuestionado y descalificado por los mismos líderes de sus propias comunidades que están desinteresados en replantear las relaciones desiguales entre hombres y mujeres para crear condiciones armoniosas y equitativas que conduzcan al ejercicio de la ciudadanía más allá de oponerse a la minería.

De esta cuenta, es posible entender que lo que hacen estas mujeres es mostrar que “la dimensión política del cuerpo debe concedérsele un puesto en los análisis contemporáneo del orden social y político” (Pedraza, 2004). Su estrategia de defensa territorial remite a la deconstrucción del régimen biopolítico no solo de Guatemala sino de América Latina.

Agradecimientos

La realización de este artículo ha sido posible gracias al apoyo financiero del Fondo de Investigación, de la Dirección General de Invesetigación de la Usac dentro

del Programa Universitario de Investigación en Cultura, Pensamiento e Identidad de la Sociedad Guatemalteca, *proyecto Identidad, territorio y conflictividad social en la región xinka* (partida presupuestaria 4.8.63.3.70), ejecutado en el 2015.

Referencias

- Acuerdos de Paz para todos: Con sugerencias didácticas para su aprendizaje y vivencia.* (2006). Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Aguilera, R. E. (2010). Biopolítica, poder y sujeto en Michel Foucault. *Universitas*, 11, 27-42.
- Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán. (3 de mayo de 2013). Estado de sitio para favorecer a las mineras. *Otra América, de Sur a Norte*. Recuperado de <http://otramerica.com/radar/un-estado-sitio-favorecer-las-mineras/2907>
- Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán. (2015). *Tejiendo historias para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*. Guatemala: Autor y ACSUR Las Segovias.
- Centro de Acción Legal, Ambiental y Social de Guatemala. (29 de abril de 2013). *Conferencia de Prensa San Rafael Las Flores*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_gUIWNZpz_s
- Chirix, E. (2013). *Ch'akulal, Chuq'aib'il chuqa'b'anobäl: Mayab'ixoqi'chi ru pam jun kaxlan tz'apatäl tijonik. Cuerpos, poderes y políticas: Mujeres mayas en un internado católico*. Guatemala: Ediciones Maya' Na'oj.
- Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de los Experimentos Practicados con Humanos en Guatemala, durante el periodo 1946 a 1948. (2011). *Consentir el daño: Experimentos médicos de Estados Unidos en Guatemala*. Guatemala: Vicepresidencia de la República de Guatemala.
- Dary, C. (2015). Mujeres xinkas y su concepción del cuerpo-cosmovisión y territorio. *Diálogo*, 1(5), 6-7.
- Fenton, S. (2003). *Ethnicity*. Cambridge, UK: Key Concepts.
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.

- Green, C., Joekes, S., & M. Leach. (1998). Questionable links. Approaches to gender in environmental research and policy. En C. Jackson & R. Pearson (Eds.), *Feminist visions and development. Gender, analysis and policy*. London: Routledge.
- Koman Iel (2015). *Feminismo comunitario*. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk>
- Merchant, C. (1995). *Earthcare: Women and the environment*. New York: Routledge.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Programa de Informes de Desarrollo Humano y Objetivos de Desarrollo del Milenio. Guatemala. (2011). *Cifras para el desarrollo humano Guatemala. Colección estadística departamental*. Recuperado de http://desarrollohumano.org.gt/fasciculos/cifras_v4.html
- Procuraduría de los Derechos Humanos. (2013). *Informe preliminar sobre "Violaciones a derechos humanos en estado de sitio en Jalapa y Santa Rosa"*. Guatemala: Procuraduría de los Derechos Humanos.
- Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. *Iberoamericana*, 4(15), 7-19.
- Pichilla, R. (22 de noviembre de 2012a)-I. Manifestaciones en Mina San Rafael, Santa Rosa, Guatemala, en Septiembre de 2012. [Archivo de Audio]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=6A_WwKhOL2M.
- Recinos, Á. A. (2016). *Democracia, derechos humanos y participación ciudadana. Encanto, desencanto y sueño posible*. Guatemala: Impresos Dubón.
- Rocheleau, D., Thomas-Slayter, B., & E. Wangari. (1996). *Feminist political ecology. Global issues and local experiences*. New York: Routledge.
- Sagastume, B. (2014). *La Diócesis de Santa Rosa y la defensa del medio ambiente*. Cuilapa, Santa Rosa: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Diócesis de Santa Rosa de Lima.
- Mies, M., & Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Solano, L. (2015). *Cómo se constituyó un proyecto cuasi militar en el proyecto minero Escobal*. Recuperado de: www.albedrio.org/htm/documentos/Solano-SanRafaelLasFlores.pdf.
- Turner, T. (1994). Bodies and anti-bodies: Flesh and fetish in contemporary social theory. En T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experienced. The existential ground of culture and self* (pp 27-47). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vega, M. (16 de abril de 2011). Pueblo Xinca bajo amenaza minera. *Centro de reportes Informativos sobre Guatemala*. Recuperado de <http://cerigua.org/article/pueblo-xinca-bajo-amenaza-minera/>
- Vega, M. (6 de julio de 2011). Nueva Santa Rosa dice no a la minería. *Noticias de Guatemala*. Recuperado de <http://noticias.com.gt/departamentales/20110706-nueva-santa-rosa-dice-no-a-la-mineria.html>
- Yan, S., & Kottasova, I. (30 de octubre de 2015). China cambia política de hijo único, ¿solución económica? *CNN Expansión*. Recuperado <http://www.cnnexpansion.com/economia/2015/10/29/china-elimina-politica-de-hijo-unico-solucion-economica>