



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES

LA “LEY DE MUJERES”: AMOR, PODER PROPIO Y AUTORIDAD

**MUJERES SOBREVIVIENTES DE VIOLACIÓN SEXUAL EN GUERRA
REIVENTAN LA JUSTICIA DESDE EL CUERPO, LA VIDA Y LA COMUNIDAD**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
AMANDINE FULCHIRON

TUTORA
DRA. MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA SALGADO
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES – UNAM

COMITÉ TUTOR
DRA. MAYA AGUILUZ IBARGÜEN
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES - UNAM
DRA. ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
DRA. MÁRGARA MILLÁN MONCAYO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UNAM
DRA. AURA ESTELA CUMES
FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ACADÉMICA GUATEMALA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

“La ley de mujeres” es ante todo un tributo a las mujeres cuyas vidas, libertades, dignidades y cuerpos, fueron brutalmente arrebatados por la violación sexual, las guerras y los genocidios; quienes, a pesar de vivir en sociedades y culturas que imponen humillación y silenciamiento cruel sobre estas atrocidades, no se han dejado aniquilar. Porque han encontrado en ellas mismas y en sus ancestras innumerables recursos e inmensos poderes que les permitieron valorarse como mujeres, tejiendo redes de apoyo, de reconocimiento mutuo y de amor con otras, y empezaron a denunciar lo vivido como injusto, rompiendo con el destino de sometimiento y esclavitud que había sido diseñado para ellas. Porque eligieron el amor y la solidaridad por encima del odio generado por el sufrimiento vivido. Porque eligieron la libertad por encima del mismo cansador drama de la opresión. Porque apostaron por la vida por encima de la muerte de su alma. Porque me han enseñado que juntas es posible reconstruir la vida, la seguridad en la piel y la alegría después de haber vivido el horror. Porque me han revelado el sentido de mi existencia. Porque son un mensaje de esperanza y un canto a la vida para todas.

Gracias a las mujeres mam de Che Cruz –Andrea, María Jerónimo, Magdalena, Hermelinda, Rosa, Nati, Cruz y Cristina–; las mujeres chuj del Aguacate –Juana, Catarina, Isabela Ramos, María Paíz, María Domingo, Magdalena Pascual, Angelina Domingo, Isabela Paíz Gaspar–; las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco –Demesia, Rosa, Margarita, Carmen, Antonia, Candelaria, Catarina, Cecilia, Cristina, Feliza, Magdalena, Manuela, María Ba, María Pop, Matilde, Rosario, Vicenta y Santos–; las mujeres costeñas de Santa Marta –María Chole, Fanny, Ludys, Isabel, Dalgy, Mónica, Solmérica, Estela y las dos Libia; y las mujeres negras de Libertad –Nergina, Delsiris, Chavelo, Noelia, Modesta, Marta, Neidis y Danilsa. ¡Gracias por su valentía, fuerza y dignidad!

Gracias a mis cómplices feministas, acompañantes de la vida y amigas sabias de Actoras de Cambio con quienes hemos logrado tejer esta historia de Justicia y Libertad para nosotras las mujeres, “desde lo diferentes que somos”. Son muy pocas las ocasiones en la vida en las que tenemos la suerte de encontrarnos con

mujeres quienes, no solamente compartimos la misma pasión por la Justicia, la Libertad y la Vida, sino también el amor, la determinación y la constancia para atravesar juntas y en confianza las tormentas que implica la construcción colectiva de mundo. Gracias Lidu, Vicky, Elsa, Jose, Chave, Malcom y Brenda por su amor y hacer juntas de nuestros sueños una realidad. Gracias a todas mis otras amigas del corazón e interlocutoras que han estado cerca de mí y del proceso de Actoras, que lo han protegido, querido, apoyado, acompañado y alimentado de su arte, y de sus propias reflexiones y acciones políticas. Gracias Sánchez, Clau, Cecy, Majo, Ana, Miriam y Mich por el amor, las sanaciones, las risas, los bailes, las batucadas, el erotismo colectivo, las acciones de calle y debates políticos. Ya saben. Son mi tierra.

En la Costa Caribe de Colombia, muchas son las mujeres y los hombres que hicieron posible y alegre mi vida y trabajo de sanación. Gracias a Humanas y a la Iniciativa de Mujeres por la Paz por recibirme con apertura y generosidad, y ponerme en contacto con los dos grupos de mujeres sobrevivientes que acompañaban. Gracias a Myriam y Roberto, a Nadia, Laura y Eliane que me abrieron las puertas de sus casas, corazones y organizaciones, y me hicieron descubrir la compleja historia de la Sierra Nevada de Santa Marta. Gracias también al equipo de Memoria Histórica de la Oraloteca que me compartió sus instalaciones, investigaciones y su pasión por el trabajo de memoria. Cuando necesitaba una casa donde quedarme, consejos, abrazos o ir a bailar para hacer la vida más alegre, son ellas y ellos que me escucharon, me apapacharon o me invitaron a bailar. Cuando me amenazaron, son ellas y ellos que estuvieron y me aconsejaron que me fuera de la zona inmediatamente. En el pueblo de San Onofre, donde nos reuníamos con las mujeres de Libertad, son otras las que me adoptaron. Una increíble sintonía quiso que la familia de Lina Rosa Berrio, amiga antropóloga del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social de la Ciudad de México, fuera originaria del municipio de San Onofre. La complicidad y solidaridad de Lina y la generosidad de toda su familia se combinaron para que las compuertas de su clan familiar se abrieran, y a través de él, del clan de maestras encabezadas por Lina Rodríguez, directora de la escuela primaria José María Córdova, y las del pueblo negro de San Onofre. Han sido mi red y mi familia en el Caribe colombiano.

Han sido mi apoyo, mi sonrisa, mi remanso de paz. Les agradezco toda la belleza y la alegría que me han permitido sentir y vivir en este Caribe, a pesar de las condiciones paramilitarizadas en las que se encuentran.

Gracias Erandi por haberme acompañado en esta aventura durante seis meses, de la cual cada una salió con regalo: tú, con tu adorable y decidida hija, y yo con esta obra. Gracias por haber compartido la casa, las risas, los miedos, los llantos, las rabias y los bailes donde Mane. Gracias por tu complicidad sin la cual esta aventura no hubiera tenido el sabor a vida; y a Actoras por darme la posibilidad de encontrar una beca para financiar la estancia de Erandi en Colombia.

Gracias a Anelí y Mar, bellas amigas del alma, quienes desde México estuvieron día y noche pendientes, en los momentos donde mi vida estuvo en peligro. Sin su presencia, el miedo nunca me hubiera dejado. Saber que ustedes estuvieron para mí, como dicen las mujeres mam y chuj, en los momentos donde estaba siendo amenazada, queda para siempre inscrito en mi corazón. Allí estaré siempre para ustedes.

De vuelta a México, tierra que elegí para poder escribir, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico recibido que me dio la oportunidad maravillosa de poder dedicarme a la investigación y escritura durante cuatro años, sin lo cual este trabajo nunca hubiera podido ver la luz.

Un agradecimiento particular a mi tutora principal, la Dra. Martha Patricia Castañeda que viene acompañando mi trabajo de investigación desde *Tejidos que lleva el alma*, por su profundo compromiso con el feminismo, la enorme apertura intelectual, ética y lucidez que siempre me han empujado a ver más allá y fundamentar mejor lo que planteo; a la Dra. Rosalva Aída Hernández por el entusiasmo con el que lee y debate mi trabajo, por su compromiso con la Justicia para las mujeres indígenas y por todos sus aportes bibliográficos; a la Dra. Maya Aguiluz Iburgüen por sus lecturas agudas y conversaciones eruditas alrededor de mi trabajo, y haberme abierto el Seminario de Investigación Avanzada de Estudios del Cuerpo en el que pude familiarizarme con las autoras y autores que han pensado desde el cuerpo desde hace siglos de diferentes modos, tiempos y geografías; a la

Dra. Aura Cumes por leerme con tanta minuciosidad, por debatirme con el mismo interés, y recordarme la importancia de explicar históricamente la violencia que se da en contra de las mujeres mayas y afrodescendientes para evitar lecturas racistas al respecto; y a la Dra. Margara Millán por haber aceptado ser parte del jurado con tanta disposición.

Gracias a Eva por su amor inconmensurable, por poner su tiempo, corazón y bella casa a disposición para que pudiera escribir en las mejores condiciones, por leer con tanta pasión mi trabajo, comentarlo, editarlo y recordarme, cada vez que mis fuerzas se desvanecían, el sentido y la importancia de lo que estaba escribiendo.

Gracias a mi mamá por su amor, enseñarme a volar, y a creer en la grandeza y belleza de las mujeres, y a mi papá, por su compromiso político con la Justicia, los viajes y juegos compartidos, y siempre estar para mí. A mi hermana y a sus hijas, por la alegría de vivir, las complicidades y el amor incondicional.

INDICE

INTRODUCCIÓN

| | |
|--|----|
| Las presentaciones..... | 1 |
| Pistas políticas, teóricas y metodológicas para leer esta investigación..... | 25 |

PRIMERA PARTE:

Hacer ejercicio de nuestra libertad y reinventar la Justicia entre mujeres

Capítulo I

| | |
|--|-----------|
| El llamado de las sobrevivientes de violación sexual en guerra a reinventar la Justicia..... | 51 |
| 1. La justicia es injusta para las mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra..... | 51 |
| 2. Detrás de la impunidad: los pactos patriarcales sobre el cuerpo de las mujeres..... | 56 |
| 3. La ley a favor de las mujeres no tiene fuerza de ley..... | 61 |
| 4. La ley como falso interdicto..... | 64 |
| 5. Entender la injusticia y la impunidad a la luz del contrato sexual colonial..... | 66 |
| 6. El sistema de justicia formal no instituye Justicia..... | 75 |
| a. La Justicia evaluada en términos formales: la aplicación de la ley, un juicio justo y el establecimiento de medidas de reparación..... | 75 |
| b. El sentir de las mujeres es otro: la Justicia evaluada a la luz de los daños generados por la injusticia..... | 79 |
| c. ¿Cómo una sentencia justa a favor de las mujeres puede ser garantía de no-repetición, en un contexto antidemocrático donde la ley de la fuerza viril militarizada y depredadora es la que manda?..... | 83 |
| • “Hay demasiadas víctimas y demasiados criminales” | |
| • “Yo no quiero que se repita, pero estamos viendo que en estos días se sigue repitiendo” | |
| • El terror en la piel en Libertad y Santa Marta | |
| 7. La justicia comunitaria tampoco es justa para las mujeres..... | 94 |
| a. “La ley de los hombres me hace menos, me elimina, porque se ríen de una”..... | 95 |
| b. Alianzas de parentesco y expropiación de la sexualidad de las mujeres..... | 101 |
| c. Expropiación, despojo y destrucción del territorio-cuerpo de las mujeres mayas en el centro de las estructuras coloniales..... | 107 |
| d. La rebeldía ante las normas sexuales del parentesco que les hacen daño..... | 113 |

Capítulo II

| | |
|--|-----|
| Reinventar la Justicia desde el cuerpo y entre mujeres: metodología de la liberación y práctica política de la libertad | 119 |
| A. El cuerpo como lugar de conocimiento para reinventar la Justicia | 121 |
| 1. El cuerpo: el lugar de la injusticia..... | 121 |
| a. Lugar de la esclavitud, la servidumbre y los “cautiverios”: “cuerpos-para-otros”..... | 121 |
| b. El cuerpo de las mujeres como campo de batalla..... | 124 |
| 2. Escuchar el cuerpo para conocer la injusticia y nombrar lo propio..... | 125 |
| 3. El cuerpo como principio integrador del conocimiento..... | 129 |
| B. El cuerpo como método para transformar la injusticia en Justicia | 133 |
| 1. El lugar para sanar el daño..... | 134 |
| 2. La reapropiación del cuerpo y sus poderes de sanación y transformación..... | 136 |
| a. Las mujeres mayas y el poder del corazón del cielo y corazón de la tierra..... | 137 |
| b. Las mujeres afrocaribeñas y “el poder de lo erótico”..... | 141 |
| c. La reapropiación del cuerpo en el centro de la construcción de la Justicia: una propuesta feminista..... | 144 |
| 3. La condición material para dejar de ser objeto de otros, disponer de sí misma y constituirse en sujeta..... | 145 |
| 4. El lugar de la experiencia de la Justicia..... | 147 |
| C. Reinventar la Justicia entre nosotras: la construcción colectiva, dialógica e intercultural del conocimiento al servicio de un proyecto político común | 149 |
| 1. Poner el cuerpo junto al de las otras: construir un nosotras..... | 149 |
| 2. Construir condiciones colectivas de seguridad entre nosotras para poder poner el cuerpo en contextos militarizados y paramilitarizados..... | 154 |
| 3. Reconocernos desde las “diferencias no dominantes”: política y método para dialogar y actuar colectivamente entre mujeres..... | 157 |
| a. Sanar el daño histórico de la misoginia y del racismo entre mujeres..... | 160 |
| b. Creando un pacto social entre mujeres: la práctica cotidiana de reconocimiento y amor entre nosotras..... | 165 |
| • Escuchar desde el corazón | |
| • Validar el poder propio y relacionarnos desde las “diferencias no dominantes” | |
| • El amor entre mujeres: guía para subjetividades rebeldes, “movida decolonizadora” y fuerza de transformación social. | |
| D. Métodos de investigación para pensar cómo se siente y sentir cómo se piensa la Justicia | 177 |
| 1. Grupos de sanación y reflexión entre sobrevivientes..... | 178 |
| • La metodología..... | 175 |
| • Los ejes metodológicos elegidos para sistematizar la información..... | 180 |
| 2. Historias de vida..... | 186 |
| • Nombrar la propia historia desde sus voces, experiencias y visiones de mundo: un acto de Justicia | |
| • Contar públicamente su historia como fuente de valor propio | |
| • Aprender los significados comunes de Justicia de cerca: desde el movimiento de lo cotidiano, de las emociones y las relaciones afectivas y sociales | |

3. Grupos focales con las organizaciones y colectivas feministas acompañantes: Corporación Humanas, Iniciativa de Mujeres por la Paz y Actoras de Cambio.....192

SEGUNDA PARTE:

Comprender la injusticia de la violación sexual para hacer Justicia

Capítulo III

La violación sexual al centro de un proyecto global de muerte.....199

1. La violación sexual: el arma para masacrar a las mujeres mayas durante la guerra en Guatemala.....199
 - a. La política de tierra arrasada contra la población campesina maya..... 199
 - b. La violación sexual como política de guerra y exterminio contra las mujeres mayas: el feminicidio o el genocidio de mujeres.....203
 - c. La violación sexual como genocidio.....210
2. La violación sexual como política narcoparamilitar de despojo, desplazamiento y control del territorio en el Caribe colombiano.....214
 - a. El despojo y el terror llegaron con la ofensiva paramilitar.....214
 - b. La guerra contra el cuerpo de las mujeres en la Sierra Nevada de Santa Marta: el derecho de pernada del Patrón de la Sierra.....219
 - c. La política de tierra arrasada para despojar y ocupar en los Montes de María.....224
 - d. La guerra contra el cuerpo, la vida y la tierra de las mujeres en los Montes de María: violaciones sexuales para sembrar terror, desplazar y despojar.....227
 - e. La esclavitud sexual y los castigos corporales contra las mujeres negras de Libertad: poder absoluto e instauración de un orden moral fascista.....230
3. La guerra contra el cuerpo de las mujeres continúa después de los Acuerdos de Paz: feminicidio y despojo actual en Guatemala.....237

Capítulo IV

La injusticia de la violación sexual: “matar el alma de una vez”243

1. La muerte social.....245
 - a. La marca y la estigmatización social.....245
 - b. La violencia social como castigo.....251
 - El castigo por haber sido violadas
 - Los ataques de las vecinas por ser “quita maridos”
 - Las burlas y humillaciones cotidianas
 - El abandono y rechazo de los hombres de la familia “porque no lo podían soportar”
 - La violencia sexual y física de compañeros y esposos “por ser mujer de otro”
 - “Ya no servimos, por eso ya no nos podemos casar”
 - c. La influencia de la ocupación militar y paramilitar en la imposición de una moral sexual fascista y la exacerbación de los castigos contra las mujeres.....261
 - d. Ser la vergüenza de la comunidad: la exclusión comunitaria.....265

| | |
|---|-----|
| e. El silenciamiento o la extinción de la existencia social de las mujeres..... | 267 |
| 2. “¡Estoy muerta!”..... | 275 |
| a. La culpa, el cuerpo odiado y el sentirse mala..... | 275 |
| b. La vergüenza, el cuerpo agachado y el deseo de desaparecer..... | 280 |
| c. El dolor de corazón y el deseo de morir..... | 282 |
| d. El “susto”: el cuerpo que grita..... | 285 |

Capítulo V

La búsqueda de reconocimiento por la “ley de los hombres” o la insatisfacción y sufrimiento permanentes.....

| | |
|--|-----|
| 1. Los anhelos de justicia de las mujeres negras de Libertad y q’eqchi’ de Sepur Zarco.... | 292 |
| a. ¡Que sientan el dolor que nosotras sufrimos!..... | 292 |
| b. Que el gobierno reconozca que nos hicieron daño..... | 296 |
| c. Que el Oso reconozca la verdad..... | 298 |
| 2. La justicia formal: sentirse reconocidas por “la gente de la ley”..... | 302 |
| a. La sentencia de exclusión de el Oso de los beneficios de Justicia y Paz..... | 302 |
| b. La sentencia paradigmática de Sepur Zarco por crímenes de lesa humanidad en forma de esclavitud sexual..... | 305 |
| c. Mirarle los ojos al agresor para que reconozca la verdad..... | 309 |
| d. Pero no nos sentimos reparadas..... | 313 |
| • Las mujeres de Libertad: “eso no es lo que nos va a revivir por dentro” | |
| • Las mujeres de Sepur Zarco: “esa justicia no nos va a reparar el daño que nos han hecho” | |
| 3. La injusticia de la humillación y exclusión social por haber sido violadas persiste en Sepur Zarco..... | 321 |
| a. La contradicción: el reconocimiento público de la verdad de las mujeres por “la ley” aumenta la estigmatización en su contra..... | 325 |
| b. “Me voy a morir sola”: el sufrimiento y la desesperanza como manifestación de la injusticia repetida..... | 328 |
| 4. El reconocimiento de las mujeres de Libertad por haber encarcelado a el Oso..... | 330 |
| a. La reparación en términos de redistribución para crímenes sexuales solo exacerba el estigma..... | 330 |
| b. La fiscalía rompió el secreto a voces y “en la comunidad nos miran de otra manera”..... | 332 |
| 5. La injusticia del silenciamiento de la violación sexual sigue viva: el lugar de la culpa y la vergüenza comunitaria..... | 337 |
| a. El proceso jurídico no desarticula el lugar de la culpa..... | 338 |
| b. Las mujeres como objeto de la vergüenza comunitaria..... | 342 |
| c. “Siempre lo voy a recordar, entonces no quiero hablar”: el sufrimiento detrás del silencio de las mujeres de Libertad..... | 344 |

6. El reconocimiento de la dignidad de las mujeres por “la ley” no se convierte en reconocimiento social de su legitimidad.....348

TERCERA PARTE

Reinventar la Justicia desde un lugar impensado: nuestro cuerpo, nuestra vida y la comunidad de mujeres

Capítulo VI

La Justicia como reparación de la injusticia: la política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres.....355

1. Ser escuchadas y sentir que su vida cuenta: sanar el dolor.....360
 - a. El grupo de mujeres como lugar social de escucha.....360
 - b. Romper el silencio y aliviar el corazón.....366
 - “Eso fue lo que más me curó”: la conexión con las plantas y el fuego
 - “La medicina fue hablar: se abrió mi voz, se despejó mi mente”
2. Ser reconocidas, sentirse valiosas y legítimas: sanar la humillación.....375
 - a. “¡Es verdad lo que decimos! No son mentiras. El gobierno fue el que mandó a violar”.....376
 - b. “Nos creemos esto que somos fuertes y que valemos”.....381
 - c. “Yo soy Catarina grande”.....385
 - d. La diferencia entre reconocer su valor entre mujeres o ser reconocida por la autoridad masculina: un cambio de orden simbólico.....388
 - e. Recuperar el cuerpo y dejar la culpa.....393
 - Atravesando el tabú y el terror al castigo
 - Creando condiciones de seguridad para acercarse al propio cuerpo
 - Reconociendo su cuerpo
 - Conectando con el cuerpo desde la curación: los masajes
 - Conectando con el cuerpo desde la libertad y la alegría: el baile
3. Ser queridas y amor propio: sanar el odio y la exclusión.....403

Capítulo VII

La experiencia de la Justicia: “renacer como mujer nueva” o el despertar del poder propio y colectivo sobre el cuerpo y la vida.....411

1. “Tomar un poder de decir si yo no quiero”: decidir sobre su cuerpo.....413
2. “Ahora yo puedo”: un nuevo lugar, un lugar justo para las mujeres.....421
 - a. El despertar del poder propio entre mujeres: el encuentro del mutuo y apasionado deseo de libertad y Justicia.....421
 - b. “Estar en el grupo quiere decir que podemos”.....425
 - c. “Es una recuperación que hemos logrado”: “ahora puedo hablar y andar”.....426
 - d. “Ahora puedo salir. Soy libre, y eso es justo para mí”.....428
3. “Ya renací, estoy de vuelta”: tener una vida digna, libre, en paz y “contenta”.....433

Capítulo VIII

La “ley de mujeres” o la construcción política de nuestra autoridad para hacer Justicia y crear condiciones sociales de no-repetición.....439

1. “Mostrarse” públicamente para existir y que la violación sexual sea reconocida como crimen.....441
 - a. “La voz de la mujer tiene que ser claro y despierto”.....441
 - b. “Por fin sentí que ahí van mis experiencias”.....443
 - c. Hacer memoria para que “nunca más” vuelva a suceder.....449
 - d. La defensa del territorio-cuerpo y del territorio-tierra por las mujeres mam y chuj.....453
 - e. Porque no quiero que crezcan así y que humillen a las mujeres.....455
2. “¡La vergüenza es de ellos!”: una propuesta de sanción comunitaria de mujeres en función de la injusticia vivida.....458
 - a. La sanción comunitaria de las mujeres: “devolverles la vergüenza y el miedo”.....459
 - Un ejemplo paradigmático: la acción de justicia comunitaria contra el violador de El Aguacate
 - b. El límite corporal y simbólico puesto por el grupo de mujeres a la violencia masculina.....468
3. “Ahora hay ley porque a las mujeres nos protegen y defienden las autoridades de nosotras”: el grupo de mujeres como fuente de autoridad, legitimación social y protección.....473
 - a. “Nosotras tenemos el poder de seguir luchando por nuestra libertad”.....473
 - b. “Que otras mujeres se den cuenta que es un violador”.....476
 - c. La ley de mujeres: “ahora hay quién nos escucha, hay quién nos defiende”.....478

REFLEXIONES FINALES

Ya estoy de vuelta. Renací como mujer nueva.

Ahora yo soy libre y eso es justo para mí.....491

BIBLIOGRAFÍA.....521

INTRODUCCIÓN

Las presentaciones

1. El corazón tiene razones que la razón no entiende

Volvimos y somos millones. El corazón del cielo y el corazón de la tierra se confabularon para que nos podamos encontrar en Guatemala y juntas sanar las heridas de la violación sexual, la guerra, el racismo y la colonización; para que juntas renazcamos “como mujeres nuevas” con poder propio¹ y colectivo, y así crear una vida en dignidad, libertad y plenitud para todas.

Mi historia en Guatemala, donde viví dieciocho años, se entreteje con la historia colectiva de Actoras de Cambio² desde sus inicios, en el 2004: una historia de complicidades feministas que hemos construido a lo largo de los años entre mujeres, feministas y no feministas, lesbianas y heterosexuales, de diferentes historias culturales –maya, mestiza y de origen europeo–. Es la historia de una pasión común por la vida, la Justicia y la libertad. Es la convicción de que es posible reconstruir la vida después de haber vivido el horror. Es un sueño hecho realidad.

¹ Por poder propio entiendo la capacidad de las mujeres de “disponer de sí mismas”, de diseñar la propia vida y sus propios símbolos y valores a partir de deseos, intereses y anhelos propios como sujetas, fuera de los destinos de subordinación, sumisión y esclavitud impuestos por los mandatos patriarcales, racistas y capitalistas. El poder propio es la conciencia de sí y el amor propio sentido en el cuerpo; constituye una conciencia corporal de tener los recursos necesarios para decidir, cambiar y defender su vida, que se desarrolla a partir de un proceso de descolonización de las subjetividades y de la reapropiación del cuerpo entre mujeres. Es, en definitiva, lo que constituye nuestra libertad y solo se puede desarrollar en un proceso de reconocimiento mutuo entre mujeres. Este poder propio reconocido y autorizado por un poder colectivo de mujeres en el ámbito público, fuera del lugar de la culpa, se transforma en autoridad. Véase el capítulo seis para el análisis de las condiciones que llevan a la construcción del poder propio y el capítulo siete para el desarrollo de las manifestaciones del poder propio en la vida de las mujeres mam y chuj.

² Desde el 2004, la colectiva feminista Actoras de Cambio impulsa un proceso político, social y comunitario dirigido a romper el silencio y hacer justicia en torno a los crímenes sexuales cometidos sistemática y masivamente contra las mujeres mayas en Guatemala dentro del marco de la política contrainsurgente genocida. Desarrolla un trabajo colectivo y comunitario de memoria histórica, sanación y autoconciencia cuyo propósito es desarticular la vergüenza y el terror impresos en la piel, rehabitar el cuerpo y reconstruir la vida, así como resignificar la historia desde las voces y experiencias de las mujeres mayas. Finalmente, promueve la organización comunitaria entre mujeres con el fin de crear garantías de no-repetición, a través de acciones colectivas de prevención y sanción de la violencia sexual, apoyo mutuo, y defensa de su cuerpo, vida y territorio. Véase más información sobre la historia y las acciones de Actoras de Cambio en <www.actorasdecambio.org.gt>.

Una fuerza vital inmensa, un enamoramiento por las mujeres, y una pasión por el proceso, emanaron de este encuentro tan poderoso entre todas, inundaron mi vida y han guiado mis pasos hasta el día de hoy. Tanto los grupos de mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en guerra que acompañaba, como mis cómplices feministas de Actoras de Cambio y de la Batucada feminista contra la violencia sexual que siempre estuvieron cerca, se volvieron mi red afectiva, de apoyo, y crecimiento, las que me han dado fuerza, protección, contención, y amor para que pueda volar cada vez más alto. Me hicieron sentir en casa. Es cuando supe que el amor es el que da pertenencia; no las fronteras y divisiones inventados por otros para separarnos y despojarnos de nuestro poder colectivo de transformación.

Soy de aquí y de allá.³ Pude volver al origen y sanar mi propia historia y mis raíces junto a las de las sobrevivientes mayas mam, chuj y q'eqchi' que acompañé. Se convirtieron en mi círculo de contención en el que me pude dar el permiso de sentir mis dolores más profundos, llorarlos, desenredarlos y soltarlos; a la vez que se despertaba otra memoria en mí: la memoria del amor entre mujeres, de nuestros poderes colectivos y ancestrales, y del disfrute de la vida. El amor entre nosotras es lo que me dio fuerza para mirarme a mí misma, aceptarme tal y como soy, y tener el valor de atravesar mis miedos, culpas y oscuridades. Es lo que me dio seguridad y confianza en mí para desarticular políticamente las desigualdades históricas instaladas por otros en nuestras pieles y subjetividades, escuchar, acoger el dolor y el odio históricos de las otras, y encontrar salidas a nuestras diferencias y desacuerdos. Es el amor como fuerza de conexión, como motor de transformaciones profundas y significativas, que siempre me recordó que nos necesitamos y que la comunidad entre mujeres es vital, a pesar de los retos políticos que conlleva. Es el único espacio social que respalda nuestros deseos de Justicia y libertad como mujeres a partir de la experiencia común de haber sido sexualizadas y deshumanizadas por este hecho.

El camino del corazón no es un camino sencillo: es largo, profundo e intenso, tal y como esta investigación lo pone de manifiesto. Al abrir el corazón, las corazas que me había construido a lo largo de la vida para defenderme se han ido derritiendo.

³ Francia.

La furia que me había protegido y permitido *ech'a pa'lante* –en palabras de las mujeres de la Costa colombiana– se ha ido ablandando conforme me he ido sintiendo más segura y amada. En la convivencia cómplice con mis amigas sabias, tanto mayas como mestizas, fui dejando la mirada cartesiana binaria que solo aprehende el mundo en términos dicotómicos de bueno malo, de lucha y oposición entre contrarios, entre víctimas y victimarios, inferioridad y superioridad, que conlleva un sentimiento de insatisfacción y amenaza permanente en la vida. Una mirada más integradora y más amorosa pudo tomar lugar, una mirada que integra en lugar de separar: la mirada del kabawil. Gracias a este principio de integración de la dualidad en la cosmovisión maya⁴ pude aprender a mirar al mismo tiempo arriba y abajo, adelante y atrás, a la izquierda y a la derecha. Conforme el amor propio y el amor hacia las otras me permitían integrar todas las partes de mi historia, las partes de mi ser y de mi identidad, mi mente a mi cuerpo conectando mi pensamiento a mi corazón, mi ser al universo y el universo en mí, pude empezar a ver y sentir la realidad de forma integral y circular. A través de esta mirada, empecé a tomar conciencia de que los opuestos son solo dos facetas de la misma moneda, y que podemos leerlos y vivirlos como integración y unicidad. Me di cuenta que la realidad no era blanca o negra sino blanca y negra, lo que tenía un significado particular que ni lo blanco ni lo negro por sí solo, así, como fuerzas opuestas, podía explicar. Dejé de luchar con la vida, y me entregué a su belleza y alegría con sus aprendizajes dolorosos y momentos de gran plenitud. Me dejé llevar por su sonido y movimiento aceptando que, a veces, hay algo más grande que está en juego. Empiezo a descubrir que ese “algo más” es la vida misma.

Este recorrido personal dentro del proceso social y político llamado Actoras de Cambio me permitió empezar a aprehender la Justicia desde otro lugar, un lugar iluminado por estas experiencias de amor, reconocimiento y apoyo entre nosotras; un lugar que permitía sanar y reparar la injusticia. Empecé a sentir y tomar

⁴ Encontramos estos mismos principios de integración de la dualidad, de las fuerzas opuestas al origen de la creación, en todas las civilizaciones ancestrales previas a la imposición de la religión judeocristiana como religión de estado. En Europa, este principio del kabawil toma el nombre del dios romano Jano, el dios de dos caras; mientras que en África se encarna en una diosa/dios andrógina Mawu-Lisa creadora/creador de todas las cosas: luna y sol, mujer y hombre a la vez.

conciencia de que el amor y la Justicia son las dos caras de la misma moneda, y que el reto es precisamente integrar los dos polos en un mismo significado. Entendí que la injusticia no solo es la tortura sexual, sino también la perversidad de la interpretación social patriarcal del crimen introyectada en cada uno y cada una de nosotras, la que lo convierte en sexo deseado, la que nos culpabiliza, humilla y aísla después de haber sido violadas. La injusticia está también en el silencio cómplice de todas y todos los que prefieren callar, y así protegen a los perpetradores, para no tener que cuestionar sus propios poderes sobre el cuerpo de las mujeres, perturbar la comodidad de su vida, o atravesar sus propios dolores. El silenciamiento, la culpabilización y el aislamiento social después de haber vivido la humillación y la invasión en el cuerpo son los que llevan a la muerte. Experimenté a través de mi propia vida que “la Justicia es que haya alguien para mí”, como lo dicen las mujeres mayas mam y chuj. “Es hacer algo por nosotras y por todas las mujeres que fueron violadas”. Entendí por qué sanar es Justicia, y que al fin y al cabo la Justicia es poder “estar de vuelta”, “renacer” y “revivir”. El horizonte de la Justicia se amplió. Dejó de significar únicamente el castigo a los agresores para integrar la inmensa necesidad de reparación de los daños generados por la guerra patriarcal y colonial en los cuerpos de las mujeres y la creación de condiciones sociales y políticas para que nunca más vuelva a suceder “ni a nuestras hijas, ni a nuestras nietas”. Tomé conciencia que eso nos tocaba hacer a nosotras, las mujeres; no desde el reclamo subordinado de que los otros y el estado como perpetradores reconozcan la injusticia; sino que nosotras, desde nuestra libertad y legitimidad recobradas, ocupemos colectivamente el espacio que nos corresponde y creemos las condiciones de una vida justa para nosotras. “La libertad es nuestra”, como lo afirman las mujeres zapatistas en su discurso inaugural del Primer encuentro internacional de mujeres que luchan. Nos toca desarrollar nuestro poder propio y colectivo para existir, para crear la vida que deseamos, protegernos y defender nuestro cuerpo y nuestro territorio.

No es trabajo de los hombres ni del sistema darnos nuestra libertad. Al contrario, como que su trabajo del sistema capitalista patriarcal es mantenernos sometidas.

Si queremos ser libres tenemos que conquistar la libertad nosotras mismas como mujeres que somos (Las mujeres zapatistas, 8 de marzo 2018).

Durante los trece años en los que acompañé a mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra, he tenido la gran oportunidad de ser parte de la construcción de caminos de Justicia junto a ellas. Esta investigación refleja y analiza la voz, la experiencia y los procesos de tres grupos de mujeres mayas campesinas de Guatemala, y dos grupos de mujeres afrocaribeñas campesinas de Colombia, junto con las de todas las que las hemos acompañado. Estos cinco grupos se articularon en torno a la inmensa necesidad de hablar y denunciar la violación sexual ante sociedades, comunidades y culturas que silencian los crímenes sexuales, no reconocen su sufrimiento y convierten de manera perversa a las mujeres en aquellas que “se ofrecieron”. Cada grupo tomó caminos distintos en función de las opciones que existían en el cruce entre su historia, contexto, concepciones de Justicia propias y las de las organizaciones feministas que las hemos acompañado. La diversidad de caminos emprendidos y construidos –que analizaremos a lo largo de esta investigación– ha implicado diferencias en términos de satisfacción o insatisfacción con la que las mujeres evalúan sus propios procesos de Justicia –y por ende, en términos del sentimiento de Justicia o injusticia en sus vidas–. Dentro de este largo caminar, tuve la oportunidad de asistir a dos procesos judiciales paradigmáticos donde la justicia penal en Guatemala y la justicia transicional en Colombia, reconocieron por primera vez en la historia crímenes de esclavitud sexual contra quince mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco y nueve mujeres negras de Libertad. Lo anterior me dio la oportunidad de evaluar los procesos judiciales a partir del impacto que tuvieron en la vida de las mujeres, a partir de su sentimiento de satisfacción o insatisfacción con respecto a estos procesos –y no solo a partir de los cambios formales reflejados en la jurisprudencia o las políticas públicas–.

Son relativamente pocas las ocasiones en la vida en las que conjuga la posibilidad de ser parte de un proceso de transformación social, ser testiga de sus impactos en la vida de las mujeres y experimentarlo en la propia, así como tener el privilegio de sistematizarlo y transmitirlo para que pueda expandirse y servir a

muchas otras mujeres. El proceso político y social llamado Actoras de Cambio en Guatemala ha sido uno de ellos. La propuesta política de Justicia que aquí presento y desarrollo, es producto de las acciones, metodologías y reflexiones políticas que hemos realizado como colectiva feminista en un ejercicio de praxis permanente junto con los grupos de mujeres mam, chuj y q'eqchi'; y las que pude desarrollar junto a las mujeres afrocaribeñas en Colombia.

2. Actoras de Cambio: un acto de libertad para crear caminos propios y comunitarios de Justicia entre mujeres

Actoras de Cambio es un llamado a la libertad, como exclama doña María – sobreviviente mam de Huehuetenango– después de un Festival por la Memoria:⁵ “¡yo insto a todas las mujeres a que se involucren en este camino porque realmente es para nuestra libertad!” (Fulchiron, 2013: 116). Reinventar la Justicia desde nuestras experiencias corporales ha sido un proyecto de liberación y práctica de libertad, en el sentido arendtiano de crear algo nuevo (Arendt, 1993a). Unidas por la misma pasión por la Justicia, la Libertad y la Vida de las mujeres, nos hemos involucrado juntas, mujeres mayas, mestizas y de origen europeo, en la aventura de co-construir caminos propios y comunitarios de Justicia para mujeres mayas cuyos cuerpos fueron brutalmente invadidos, torturados y masacrados durante la política de genocidio en Guatemala. Como co-fundadora e integrante de la colectiva feminista Actoras de Cambio en Guatemala, estoy directa, política y afectivamente

⁵Actoras de Cambio es pionera en el trabajo social y comunitario de recuperación de la memoria histórica desde la voz y la experiencia de mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra en Guatemala. Los Festivales por la Memoria que se realizan tanto a nivel comunitario, regional, y nacional son su sello, y constituyen iniciativas de Justicia social para las mujeres en tanto crean espacios de verdad, dignificación y caminos de no-repetición. El Primer Festival Regional por la Memoria “Sobreviví. Estoy aquí. Estoy viva” se realizó en Huehuetenango en noviembre de 2008. Fue la primera tribuna pública en la historia de Guatemala donde las sobrevivientes rompieron el silencio en torno a los crímenes sexuales vividos durante la guerra. A partir del 2011, las sobrevivientes han organizado anualmente sus propios Festivales por la Memoria en sus comunidades, en la región mam y en la región chuj de Huehuetenango, bajo el nombre de “Festivales comunitarios por la Voz, la Memoria y la Libertad de las Mujeres”. Véase el capítulo ocho para mayor desarrollo de los impactos de este trabajo de memoria en la vida y la comunidad de las mujeres en términos de Justicia. Una síntesis de los tres Festivales Nacionales por la Memoria llevados a cabo está disponible en: <
http://www.actorasdecambio.org.gt/index.php?option=com_content&view=article&id=33&Itemid=234>

involucrada en la construcción de estos caminos de Justicia y buena vida para todas nosotras. Desde el año 2004 impulsamos procesos comunitarios de sanación, autoconciencia,⁶ memoria histórica y organización entre mujeres para la no-repetición⁷ junto con mujeres mayas mam, chuj, q'eqchi', kaqchikel e ixil, sobrevivientes de violación sexual en guerra.

Las voces y experiencias que se hacen presentes en esta investigación reflejan los procesos de ocho mujeres mam de la comunidad de Che Cruz, del municipio de Colotenango, y de ocho mujeres chuj de la comunidad de El Aguacate, del municipio de Nentón. Ambas comunidades forman parte del departamento de Huehuetenango, en el oeste de Guatemala. Las catorce mujeres q'eqchi' vienen de la comunidad de Sepur Zarco, ubicada en Valle de Polochic, en el departamento de Alta Verapaz, en el punto cardinal opuesto del país. Todas son campesinas, monolingües y ninguna pudo ir a la escuela. Aparte del trabajo doméstico que asumen de forma exclusiva, todas trabajan en el campo para “ayudar a su esposo”. Siembran, limpian y cosechan maíz y frijoles para contribuir a la economía familiar de subsistencia. Como lo analizamos en *Tejidos que lleva el alma* (Fulchiron, Paz y López, 2009), las diferencias en cuanto al margen de autonomía que las mujeres de cada comunidad han podido desarrollar con respecto al dominio masculino y colonial, se derivan de la configuración histórica que ha tomado la concatenación de los diferentes sistemas de opresión en sus territorios y vidas:

La influencia más o menos grande de las religiones judeocristianas, el aislamiento o cercanía de centros urbanos, el proceso de industrialización o el sistema de explotación económica de las fincas [...] marcan de manera distinta las historias colectivas de opresión de las mujeres. [...] Y por lo tanto, las historias personales de las sujetas, sus creencias, la manera con la que interpretan sus

⁶ Véase el capítulo dos para conocer la metodología que construimos colectivamente en *Actoras de Cambio* para llevar a cabo los procesos de sanación y de autoconciencia; y los capítulos seis y siete para profundizar en el proceso que se llevó a cabo junto a las sobrevivientes y los impactos que han generado en la vida de las mujeres en términos de Justicia.

⁷ En el capítulo ocho encontrarán ejemplos concretos de acciones de memoria histórica y no-repetición llevadas a cabo por las sobrevivientes mam y chuj en sus comunidades, y el significado que tienen para las mujeres en términos de experiencia de Justicia.

vidas y los recursos que encuentran para transformar estos sistemas opresivos (Fulchiron, Paz y López, 2009: 14).

En el Polochic, el contrato sexual comunitario se organiza alrededor de relaciones de producción coloniales muy cercanas a las de un sistema de esclavitud. Esta organización de producción en fincas,⁸ donde las mujeres y hombres q'eqchi' viven como "colonos", ha vuelto particularmente rígida la división sexual del trabajo: las mujeres q'eqchi' se ven obligadas a quedarse encerradas en casa para mantener la fuerza de trabajo de los hombres q'eqchi' y la reproducción de la mano de obra para los finqueros –mientras que usualmente son sometidas de forma sistemática al derecho de pernada de los finqueros como "pago" por la tierra donde viven–. A este contexto material muy opresivo, hay que añadir las representaciones del mundo profundamente colonizadas por la moral cristiana. "La cruz triunfó allí donde la espada había fracasado en su empeño" (Wilson, 1999: 129). Es ilustrativo al respecto que la noción de "pecado" sea la palabra usada para evaluar las conductas sociales y delimitar lo bueno de lo malo, sustituyendo por completo una ética laica.

En cambio, las bases materiales e ideológicas de la expropiación y despojo del cuerpo y de las tierras de las mujeres de Huehuetenango, han sido históricamente construidas de una forma distinta. Las relaciones sociales de producción también se han establecido alrededor de grandes fincas productoras de café, pero de forma temporal, como "jornaleras" y no como "colonas". Las sobrevivientes mam y chuj de Huehuetenango "bajan" a la costa sur de Guatemala –o a las zonas fronterizas de México– durante tres meses al año para cortar café y complementar los ingresos de la economía familiar. A pesar de que las condiciones de trabajo en las fincas también son marcadas por una explotación extrema de la mano de obra indígena,

⁸ La reestructura agraria iniciada por el gobierno de Justo Rufino Barrios en 1871, estableció un sistema de fincas basado en la usurpación de las tierras indígenas y en la explotación de la mano de obra indígena para los cultivos de agroexportación como el café, la caña y el algodón. En el Valle de Polochic, los pueblos indígenas que vivían en estas tierras fueron expropiados y obligados a trabajar por ley como "colonos" para los finqueros que habían adquirido sus tierras. Por su parte, las comunidades de las tierras altas de Huehuetenango se convirtieron en "pueblos mozos", de jornaleros temporales, obligados a ir a trabajar en las fincas de café en época de cosecha. El trabajo forzado por ley instaurado con la república sustituyó al sistema de mandamiento colonial.

el traslado a las fincas ha significado para ellas salir de sus casas y comunidades, y así desarrollar una movilidad y autonomía mayor que las que se dedicaron únicamente al trabajo reproductivo en las fincas del Polochic. Los horizontes de sentido que se fueron abriendo en el encuentro con el mundo público, combinados con un diferencial de ingresos propios, crearon las condiciones de mínima para que amplíen las posibilidades para sí mismas y cuestionen las normas sexuales del parentesco que les hacían daño.

La guerra llegó a sus tierras en el marco de la política de tierra arrasada que el ejército guatemalteco implementó de 1978 a 1985 con el objetivo de aniquilar cualquier forma organizada de reivindicación social. La violación sexual y la esclavitud sexual formaron parte del *modus operandi* que el ejército usó para masacrar y someter a las poblaciones mayas que habían sido convertidas en “enemigo interno” por el ejército en su lucha contra la guerrilla. Mientras las mujeres mam de Che Cruz fueron torturadas sexualmente durante operaciones militares en su comunidad por ser “mujeres de guerrillero”, la mayoría de las mujeres chuj y q’eqchi’ fueron esclavizadas sexualmente en el destacamento militar que el ejército había instalado en sus comunidades para controlar la zona y erradicar cualquier voz de oposición. En el caso de las mujeres q’eqchi’, el ejército justificó ideológicamente la esclavitud sexual como “pago” para que pudieran vivir en sus tierras después de haber torturado y desaparecido a sus esposos; un claro mensaje de castigo en contra de cualquier veleidad de organización en torno a sus derechos a la tierra en la cual sus esposos habían estado involucrados.

Durante tres años, del 2005 al 2008, documenté el inicio del proceso político y social impulsado por Actoras de Cambio e indagué en el entretejido de factores personales, colectivos y sociales que confluyeron para que las sobrevivientes decidieran romper el silencio y sanar las heridas dejadas por la guerra en su cuerpo, vida y comunidad. En esta primera etapa del proceso, las mujeres se liberaron de la profunda tristeza que cargaban en el corazón, y resignificaron la violación sexual a partir del daño que había representado para ellas –fuera de la voz culpabilizante patriarcal y racista–. Lograron desarticular la culpa y el terror que los crímenes sexuales y la guerra habían instalado en su piel. Dejaron la vergüenza, el miedo a

la estigmatización y a la mirada de los otros. Sacaron la violación sexual del ámbito del pecado y del tabú. La politizaron y la incorporaron en su historia. Ya no era su culpa, ni obra de dios o del destino, sino un grave problema social que atañe a la humanidad, resultado del poder ejercido por el colectivo de hombres sobre las mujeres, y que el estado de Guatemala institucionalizó para llevar a cabo una política de genocidio. Fuertes de su legitimidad y dignidad recobrada, de su claridad política y del poder del grupo, las mujeres decidieron, en el 2008, hacer públicas sus historias “para que nunca más vuelva a suceder, ni a sus hijas, ni a sus nietas”. De allí decidimos publicar el libro *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (Fulchiron, Paz y López, 2009), que recoge sus voces, sus historias y sus procesos de cambio. El último capítulo de aquel libro, “El anhelo de justicia”, ya esbozaba la pregunta que nos interesa en esta nueva investigación, y que retomo desde una nueva perspectiva en el primer capítulo: ¿puede la justicia legal a favor de las mujeres contribuir a transformar el contrato sexual y negociar un nuevo contrato social basado sobre el respeto a la autonomía, la libertad, la dignidad y la vida de las mujeres y de sus pueblos?

El proceso de Actoras de Cambio y los caminos organizativos de búsqueda de Justicia emprendidos por las sobrevivientes mam, chuj y q’eqchi’ a lo largo de estos años, fueron respondiendo poco a poco a esta pregunta.

a. Los procesos comunitarios de los grupos de mujeres chuj y mam: romper el silencio para descargar el corazón y que nunca más vuelva a suceder “ni a mis hijas, ni a mis nietas”

El año 2011, siete años después del inicio del acompañamiento de Actoras de Cambio, es un parteaguas en el proceso. Las mujeres de los grupos mam y chuj dan un nuevo salto. El hecho de haber roto el silencio, social y públicamente, en los Festivales por la Memoria organizados a nivel nacional, consolidó su sentimiento de valía propia y su fuerza. Ya no tienen miedo ni vergüenza. Se sienten con la legitimidad y autoridad suficientes como para afirmar su verdad sin la necesidad de que un tribunal la valide. Los procesos de sanación llevados a cabo colectivamente

les han permitido dignificarse y sentirse reparadas. Ya no esperan que alguna institución del estado lo haga. Entonces, han encontrado el valor de romper el silencio en sus propias familias y comunidades, y actuar juntas para crear condiciones de no-repetición, atravesando el terror a la estigmatización y a las represalias violentas por parte del entorno familiar y comunitario. Los procesos organizativos impulsados para hacer memoria y crear condiciones de no-repetición en sus comunidades desembocaron en el afianzamiento de su autoridad ante sus propios ojos, así como los de sus familias y de su comunidad. Se sentían “grandes” e “importantes”. La voz de la autoridad moral se desplazó desde fuera hacia dentro. Pasaron de obedecer a una autoridad masculina externa, jerárquicamente superior y que aterroriza –ya sea dios, el juez, el patrón, la autoridad comunitaria, o el marido–, a construir su propia autoridad en colectivo, de forma horizontal con otras mujeres y validada por ellas mismas. Ante la constatación siempre renovada de que ni las autoridades comunitarias ni los jueces actúan ante casos de violación sexual, que “se burlan de ellas” y las humillan, que intentan casarlas o mediar con su violador, los grupos de sobrevivientes mam y chuj han decidido actuar como autoridad en su comunidad para hacer justicia en casos de violación sexual, incestos y todo tipo de violencias que afectan específicamente a las mujeres. Están creando, en sus propias palabras, una “ley de mujeres” en la comunidad: “Ahora hay ley porque a las mujeres nos protegen y defienden las autoridades de nosotras”, afirman.

b. El grupo de mujeres q’eqchi’: la búsqueda de que “la ley reconozca que nos hicieron daño” y que “los ejércitos sientan el dolor que nosotras sufrimos”⁹

El contraste con la experiencia de las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco ha sido particularmente dicente. Mientras las mujeres chuj y mam consolidaban su poder propio y colectivo e irrumpían en el espacio público afirmando su verdad y humanidad desde una nueva legitimidad y autoridad respaldadas por el grupo, las

⁹ Véase el capítulo cinco para mayor desarrollo sobre el proceso penal llevado por las mujeres q’eqchi’ y su evaluación del proceso en función del impacto generado en sus vidas.

mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco manifestaron terror a la idea de romper colectivamente el silencio en sus comunidades, y decidieron emprender un proceso penal por esclavitud sexual a partir del 2011, junto a la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad.¹⁰ Nos podríamos preguntar hasta qué punto la diferencia de margen existente para disponer de sí mismas, cuestionar la “normalidad” de la violencia y desobedecer la autoridad masculina y colonial en sus contextos, puede explicar la diferencia entre los caminos elegidos para romper el silencio en la comunidad y buscar Justicia. Las mujeres q'eqchi' prefirieron acudir a una autoridad masculina más alta que las autoridades comunitarias en la jerarquía colonial, con la esperanza que, en estas relaciones de poder coloniales entre hombres, la justicia patriarcal del estado pudiera sancionar y eliminar las injusticias patriarcales vividas en la comunidad y hacer que allí se reconociera su verdad.

A pesar de haber obtenido una sentencia condenatoria histórica contra el coronel y el comisionado militar responsables de haberlas esclavizado,¹¹ las mujeres afirman con frustración que “eso no es lo que les va a reparar todo el daño que les hicieron”. La ley les creyó y reconoció su verdad –fueron violadas y esclavizadas, se trata de un crimen de lesa humanidad y el responsable es el ejército–. Sin embargo, expresan mucho dolor porque en la comunidad su vida sigue marcada por la estigmatización y la exclusión social: “nadie nos reconoce, nadie nos quiere”. La insatisfacción de las mujeres q'eqchi' pone de relieve que, a pesar de que la sentencia de Sepur Zarco haya sido calificada de histórica a nivel de la jurisprudencia internacional, el sentir de las mujeres es otro. La experiencia de Justicia no parece coincidir con la idea de Justicia. Más bien, pareciera ser que la idea de Justicia aumenta el sentimiento de injusticia al no responder a los anhelos de Justicia de las mujeres. La experiencia de Sepur Zarco nos enseña que la Justicia no proviene necesariamente de grandes gestos históricos e institucionales,

¹⁰ Alianza conformada en el 2010 por las organizaciones feministas y de derechos humanos Mujeres Transformando el Mundo (MTM), el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG).

¹¹ El 26 de febrero del 2016, el Tribunal de Mayor Riesgo A, encabezado por la jueza Yassmin Barrios, condenó a ciento veinte años a Esteelmer Reyes Girón, excoronel encargado del destacamento militar de Sepur Zarco, y a doscientos cuarenta años a Heriberto Valdez Asig –comisionado militar del mismo destacamento– por delitos contra los deberes de humanidad en sus formas de “violencia sexual”, “servidumbre sexual y doméstica”, y “tratos humillantes y degradantes”.

sino de procesos sociales que reparan y erradican las injusticias vividas a nivel cotidiano.

3. Al encuentro de los anhelos comunes de Justicia de dos grupos de mujeres afrocaribeñas en Colombia

Esta investigación también me llevó a Colombia –en un momento político histórico de negociación de paz– con el fin de contrastar, debatir y enriquecer los hallazgos obtenidos en Guatemala en torno la construcción de otro paradigma de Justicia para sobrevivientes de violación sexual en guerra. En períodos de transición política, donde se están gestando nuevos proyectos de sociedad y se reflexiona en torno a generar las condiciones para garantizar que la guerra nunca más suceda, las voces de las mujeres son fundamentales. La experiencia de Guatemala, en particular veinte años después de los Acuerdos de Paz, puede servir de espejo a las mujeres en Colombia para alimentar la reflexión en un momento donde se está pensando cómo desarticular la guerra contra el cuerpo de las mujeres. ¿Cómo crear condiciones de no-repetición para la vida de las mujeres en un contexto de posguerra donde la masculinidad hegemónica fue forjada al fuego de los valores de la guerra: el dominio por la fuerza viril, la imposición del terror y la violencia de las armas? ¿Cómo crear condiciones de Justicia en un contexto hipermilitarizado permeado por el paramilitarismo y el narcotráfico, donde la apropiación, despojo y destrucción del cuerpo y tierras de las mujeres sigue siendo parte de la reorganización del control del territorio y de su explotación económica por los diferentes grupos masculinos que detentan el poder?

Contrastar con el contexto colombiano me permitió ampliar y enriquecer la mirada y construir una propuesta de Justicia que respondiera a los anhelos comunes de mujeres cuyos cuerpos fueron tomados como objetivo de guerra en Abya Yala como fenómeno sociopolítico, más allá de una sola experiencia o un solo territorio. Para ello, tenía que vincularme a grupos de sobrevivientes que ya se hubieran organizado en torno a la búsqueda de Justicia por los crímenes sexuales cometidos en su contra en Colombia. Esta investigación me llevó así a la Costa Caribe, llamada “Costa” por sus habitantes, durante ocho meses –de octubre 2015 a junio 2016–

donde mujeres sobrevivientes de violación sexual habían levantado la voz y se habían organizado para denunciar los crímenes sexuales vividos en medio de la guerra: un grupo de mujeres campesinas, que venían de los departamentos del Cesar, Magdalena, y la Guajira, y fueron obligadas a desplazarse a Santa Marta en el marco de la ofensiva paramilitar de los años noventa; y un grupo de mujeres negras cuya comunidad pesquera, Libertad, fue ocupada durante diez años por el paramilitarismo. Los procesos de búsqueda de verdad, reparación y justicia de ambos grupos fueron acompañados respectivamente por dos organizaciones feministas de Bogotá: la Corporación Humanas¹² y la Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz (IMP).¹³ Propuse a estas dos organizaciones llevar a cabo un proceso de sanación de seis meses con cada uno de los grupos; un proceso que les pudiera servir para su vida y a la vez sumar a sus procesos de Justicia sin irrumpir en ellos. La experiencia adquirida en Guatemala y las alianzas que ya había tejido con estas organizaciones feministas a partir de mi trabajo en Actoras de Cambio, me brindaron las herramientas y el conocimiento necesarios para poder incorporarme de forma rápida y fluida al proceso que tenían con las mujeres de Libertad y de Santa Marta. A pesar de haber llegado con la misma apertura de corazón, y haber sido recibida con alegría y franqueza por las mujeres afrocaribeñas en Colombia en aquellos ocho meses de trabajo, no pude adentrarme del mismo modo de las formas de ver el mundo del caribeño colombiano, su historia, su organización social y cultural, de la misma manera que de la historia de Guatemala,

¹²La Corporación Humanas, desde su creación en 2005, busca contribuir al acceso a la justicia de mujeres víctimas de violencia dentro y fuera del conflicto armado. Para ello, han documentado y visibilizado la violencia contra las mujeres y las niñas, así como los obstáculos que las mujeres encuentran para acceder a la justicia con el fin de exigir al estado colombiano el cumplimiento de sus obligaciones en cuanto a garantizar los derechos a la verdad, la justicia y la reparación a las mujeres víctimas de violencia sexual. En este marco, asumió el litigio estratégico como una de las herramientas para llegar a garantizar estos derechos.

¹³ La Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz (IMP), es una alianza de la que hacen parte 22 organizaciones de mujeres y 246 procesos regionales y siete sectores (indígenas, campesinas, sindicalistas, jóvenes, académicas y feministas, paz y cultura y afrodescendientes). IMP surge en el marco de la resolución 1325 de las Naciones Unidas, aprobada el 31 de octubre de 2000; trabaja por el derecho a la paz y el derecho a la verdad, reparación y justicia de las víctimas del conflicto dentro del marco de la justicia transicional. Desde el año 2009, decidió priorizar el acompañamiento psicojurídico y la representación jurídica de víctimas de violencia sexual. En este marco, ha acompañado a 45 mujeres y 11 hombres víctimas de violencia sexual. Para mayor información véase: <<http://www.mujeresporlapaz.org/accionar.html>>.

sus estructuras sociales y económicas, así como de la cosmovisión maya, por haberla experimentado como historia personal durante la mitad de mi vida. Muchos silencios y códigos habrán quedado, sin duda, como un misterio para mí. Sin embargo, los debates, reflexiones, diálogos, llantos y rabias que compartimos mensualmente con las mujeres afrocaribeñas en los espacios de sanación que organicé, junto a las convivencias compartidas en sus casas y comunidad durante ocho meses, han creado las condiciones para que sus deseos, frustraciones, miedos, alegrías o dolores expresados con respecto a sus anhelos de Justicia, entren en diálogo con las voces de las mujeres en Guatemala. Este diálogo me permitió identificar sueños y preocupaciones similares –“isomórficas”, como los llama De Sousa Santos (2009: 137)–, y construir claves psicosociales, políticas y filosóficas comunes para la construcción de una propuesta de Justicia que responda a lo que las sobrevivientes de violación sexual necesitan y anhelan.

a. El grupo de mujeres costeñas¹⁴ desplazadas en Santa Marta: hablar para “sacar el pedazo de yuca atravesado en la garganta” y exigir al estado las reparaciones económicas y materiales a las que tienen derecho

Las diez mujeres de Santa Marta que acompañé, de noviembre 2015 a mayo 2016, fueron desplazadas de diferentes departamentos del Caribe por la incursión paramilitar que inició a principios de los años noventa con el objetivo de retomar el control político, social y económico del territorio, ocupado hasta entonces por las diferentes vertientes de la guerrilla –las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL)–.¹⁵ Todas son mujeres campesinas con una fuerte identidad

¹⁴ Retomo la forma con la que las mujeres de la Costa Caribe de Colombia se identifican. El término “costeña” se refiere más a una identidad local regional que a una afrocaribeña. El racismo estructural sobre el que se ha conformado la identidad nacional colombiana, y la insistencia durante dos siglos en construirla como nación “mestiza”, euroindia, ha invisibilizado el hecho de que 30 % de las y los colombianos es de descendencia africana. La Costa del Caribe es la región de Colombia con mayor densidad de población africana mezclada; incluye también enclaves negros compuestos por antiguos palenques (comunidades de cimarrones formadas durante el período colonial). Sin embargo, “pocos colombianos de ascendencia africana mezclada se han identificado con sus orígenes africanos y con la negritud” con el anhelo de poder integrarse a la sociedad (Helg, 2011: 28).

¹⁵ Véase el capítulo tres para un análisis del contexto político en el que se desarrolló la guerra en la región del Caribe colombiano y los diferentes usos de la violación sexual por el paramilitarismo como arma de guerra, desplazamiento de la población, despojo de tierras y sometimiento de los territorios.

costeña que huyeron de las tierras donde vivían y cultivaban. Cuatro mujeres del grupo se fueron del departamento de Cesar; tres de pueblos del Magdalena, dos del departamento La Guajira, y una del centro del país, Cundinamarca. Llegaron a Santa Marta “sin nada”, con todos sus hijos y sin la red de apoyo familiar, en condiciones de precariedad extrema. Llegaron a un mundo urbano cuya actividad principal es el turismo y, por ende, el dinero se vuelve el centro de la organización de la vida para poder sobrevivir. Como lo plantea una integrante de la Corporación Humanas, la organización feminista que las acompañó durante dos años, solo se encontraron con “miseria y consumo” (GF-H-26012016).

Las mujeres desplazadas en Santa Marta se han organizado alrededor de la figura de María Chole, sobreviviente y lideresa de una organización de mujeres desplazadas. Ante la falta de información y el trato indigno que las mujeres reciben por parte de los funcionarios del estado cuando se presentan ante las instituciones públicas para “declarar el desplazamiento”, y poder tener acceso a las ayudas de emergencia a las que tienen derecho, María Chole decide organizarse junto a otras mujeres desplazadas con la ayuda de “la doctora Alba”. En 2004 nace la Fundación de Derechos Humanos de las Víctimas de la Violencia en Colombia (FUNDEHUVICOL), “para poder exigir los derechos de la población desplazada no solo en el distrito sino en todo el departamento del Magdalena” (E19-17052016). No obstante, rápidamente deciden enfocarse solo en las mujeres porque vieron que “en realidad, las mujeres eran las más afectadas. Por ejemplo, vimos que la mujer tenía que hacer el rol de padre y madre y que, aun estando el padre, la mujer tomaba siempre el rol del jefe del hogar”. A lo largo de los encuentros mantenidos con las mujeres desplazadas, María Chole, se da cuenta “que nosotras no fuimos solamente desplazadas”, sino que también habían sido víctimas de violación sexual (E19-17052016). Es cuando empieza “la lucha en contra de la violencia sexual”. Recuerda que “nadie en el país hablaba del tema. Era difícil hablar en el departamento de asesinato, era difícil hablar de masacre, pero nosotras hablábamos de violencia sexual (E19-17052016).

María Chole buscó el apoyo de la Corporación Humanas, organización feminista de Bogotá que estaba organizando el Tribunal Simbólico Contra la Violencia Sexual

en el marco del conflicto armado colombiano en 2011. Les plantea que “hay muchas mujeres y ellas necesitan ser escuchadas” (GF-H-26022016). Del 2012 al 2014, Humanas realizó un trabajo de acompañamiento legal, administrativo y psicosocial con el grupo. “Era simplemente la certeza de que las mujeres necesitaban un espacio, que nadie las estaba escuchando, nadie las estaba tomando en consideración y que eso era necesario”, explica Luz Piedad Caicedo, cofundadora de Humanas. Además de abrir un espacio de escucha para que las mujeres pudieran empezar a hablar, descargar su corazón y resignificar la historia de violación sexual, el equipo de Humanas fue atendiendo diferentes necesidades derivadas de su condición de desplazamiento y despojo, como la reparación económica y la construcción de viviendas, así como necesidades de protección derivadas de la violencia masculina y discriminación cotidianas a las que se confrontaban. Para que las mujeres pudieran tener acceso a la reparación administrativa prevista por la Ley de víctimas¹⁶ sin tener que confrontarse individualmente con el laberinto de las instituciones del estado, Humanas decidió ser el puente con las mismas. Documentó los casos y organizó un encuentro con los y las funcionarias de la Defensoría para que las sobrevivientes hicieran su declaración de los hechos criminales vividos en un ambiente de respeto, dignidad y confianza. Todas las mujeres del grupo recibieron reparación económica en 2013 por los crímenes sexuales vividos. Después del primer año de acompañamiento, algunas empezaron a expresar sus anhelos de justicia penal. Cuando llegué a Santa Marta en noviembre del 2015, las mujeres no se habían reunido como grupo de sobrevivientes con Humanas desde finales del 2013. Sin embargo, tres integrantes del grupo estaban involucradas en un proceso legal de Justicia y Paz contra paramilitares; y todas seguían participando en actividades organizadas por FUNDEHUVICOL en torno a las negociaciones de paz, los derechos de las mujeres y la búsqueda de reparaciones económicas y administrativas.

Este espacio entre mujeres significó la posibilidad de ser escuchadas sin ser juzgadas. Pudieron hablar y llorar el enorme dolor que tenían guardado en el

¹⁶ Ley 1448 de 2011, llamada Ley de Víctimas y de Restitución de tierras, “por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”, Congreso de la República, Colombia.

corazón al igual que las mujeres mam y chuj de Guatemala. Su sufrimiento pudo ser reconocido y el grupo de mujeres validó su verdad: habían sido violadas y eso era un crimen. No lo habían querido, no se habían ofrecido ni entregado. El hecho de encontrarse con otras mujeres a las que les había sucedido lo mismo, les permitió empezar a dar una explicación social y política a la violación sexual como política de guerra y de despojo de tierras. La culpa se empezó a desarticular junto con el sufrimiento. Sin embargo, a diferencia de las mujeres mam y chuj, el grupo de mujeres de Santa Marta no encontró motivos políticos para seguir organizándose entre mujeres, como espacio de apoyo mutuo y legitimación social, desde donde tomar la fuerza para transformar su vida y construir condiciones de no-repetición para ellas y para otras. La experiencia de las mujeres mam y chuj ponen de relieve que es necesario romper el silencio en el ámbito público y afirmar su voz sin vergüenza para dejar de sentirse “mala”, y acabar de reconstruir el sentimiento de valía, integridad, seguridad y legitimidad social que la violación sexual destruyó, y que la ley nunca podrá garantizar. Romper el silencio en el ámbito público implica crear condiciones de seguridad que el contexto de guerra y control paramilitar en el que se encuentra Santa Marta, aunado a una ausencia de tejido comunitario organizado en la ciudad, y a la desarticulación del apoyo familiar extenso por el desplazamiento, hacen muy difícil. La comparación con los procesos de Guatemala evidencia, en efecto, que la creación de condiciones de no-repetición puede empezar a imaginarse cuando todos los recursos por la vida dejan de estar dirigidos en su totalidad a protegerse y defenderse, cuando se empiezan a abrir brechas en la lógica de la guerra y a vislumbrar espacios para construir condiciones de paz a largo plazo. De allí que podemos entender que las sobrevivientes del caribe colombiano, tanto de Santa Marta como de Libertad, se vuelquen totalmente hacia el estado para su protección aun cuando resulte profundamente contradictorio en un contexto donde el mismo ha sido el promotor y perpetrador de los crímenes sexuales contra ellas. Como lo reconoce una sobreviviente de Santa Marta:

Una parte el estado tiene culpa de todo lo que nos ha pasado a nosotras las mujeres, porque una parte, el presidente Uribe, él fue el que organizó la

autodefensa, si señor. Entonces por medio de esa gente, ellos fueron los más *chachos* ¿ya entiende? Esos vinieron sangrientos, venían matando, violando, comiendo y haciendo disparates. (GSM1-1122015).

Nos encontramos ante la misma problemática con respecto a la reparación de los daños. El referente para ello sigue siendo el estado, aun cuando las experiencias de las mujeres con las instancias encargadas de la política de reparación están marcadas por la humillación. Como lo plantean: las “hacen sentir mendigas”. Y a su vez, no le reconocen el poder de reparar ni hacer justicia al grupo de mujeres, a pesar de que tienen conciencia de que fue haberse encontrado con el grupo lo que les salvó la vida, les permitió dejar la vergüenza y valorarse como mujeres. Todo el poder de reparar los daños generados por la violación sexual está depositado en el estado, como único referente simbólico autorizado por ellas –incluso la posibilidad de volver a tener una sexualidad placentera–. La contradicción entre esta promesa de reparación plasmada en políticas públicas y la ausencia de medidas concretas para implementarlas, genera sentimientos de impotencia, frustración y desvalorización en las sobrevivientes, profundizando así su condición de víctima en lugar de transformarla.

Esta contradicción permanente entre las promesas de protección y reparación del estado plasmadas en leyes y políticas públicas, y la realidad concreta de su no aplicación observable tanto en Guatemala como en Colombia, nos debería llevar a repensar nuestro lugar con respecto al estado, retomar nuestra capacidad de acción política como mujeres y construir condiciones sociales de reparación y protección para nosotras que no pasen por allí. ¿En qué momento decidimos como seres humanas, miembros de colectividades sociales, entregar todo nuestro poder al estado, incluso el poder de sobrevivir, de rebelarnos y defendernos frente a la tiranía, mientras el estado ha dejado de cumplir –si un día acaso lo cumplió– sus funciones de servir al bien común, convirtiendo a la población en su enemigo, y al cuerpo de las mujeres racializadas en el campo de batalla y territorio a explotar? ¿No existirá otro lugar de reparación fuera de este estado que finge dar con una mano lo que retira de forma brutal y sistemática de la otra?

b. El grupo de mujeres negras¹⁷ de Libertad: la búsqueda de que “la gente de la ley sepa la verdad” y que “el Oso se pudra en la cárcel”¹⁸

La necesidad de que la comunidad conozca “la verdad” y reconozca que la esclavitud sexual a las que fueron sometidas “no era gusto suyo” subyace también a la búsqueda de Justicia de las mujeres de Libertad. Libertad es una comunidad negra y pesquera que por su posición geográfica a la orilla del mar en el Golfo de Morrosquillo, se convirtió en un lugar estratégico para los negocios del narcotráfico. La comunidad fue ocupada por los paramilitares de 1994 hasta 2004, bajo el mando de Marco Tulio Pérez Guzmán, alias el Oso, como comandante del frente del golfo de Morrosquillo del Bloque Héroes de Montes de María. Si en toda la subregión de los Montes de María los paramilitares usaron la violación sexual para masacrar y desplazar a la población, el Oso y sus tropas la usaron para ocupar la comunidad de Libertad, y someterla a través del terror y la humillación. Este régimen de terror tomó como objetivo principal a las mujeres negras y sus cuerpos. El secuestro y esclavitud sexual de las mujeres de Libertad era considerado un castigo por parte de el Oso y de sus hombres en armas para obligarlas a “respetar” el orden moral que querían implantar en la comunidad, y a través del acceso a sus cuerpos someter a los hombres por humillación. El peso de la estigmatización social era tal, en torno a las mujeres que fueron “castigadas” por el Oso, que las nueve mujeres del grupo se fueron de la comunidad después de la tortura sexual, ilustrando que una de las razones principales por la que se desplazan las mujeres en la guerra es el crimen sexual. De allí el uso de la violación sexual por parte de los paramilitares para provocar el desplazamiento de las mujeres, y a través de ellas, de su familias y

¹⁷ La mayoría de las mujeres de Libertad se reconocen como mujeres “negras”, aun cuando no lo reivindican explícitamente como política de identidad. Libertad es uno de “estos enclaves negros”, herederos de la historia de los palenques. Allí, la conformación étnicoracial de la comunidad es de descendencia africana casi en su totalidad. Reivindican con más fuerza su identidad “afro” y su negritud como memoria histórica y forma cultural de resistencia y libertad ante la imposición de un modelo paramilitar fascista en la región. Las mujeres de Libertad cuentan con una fuerte herencia cultural afrodescendiente que se hace presente en su música y bailes con tambores como el bullerengue y el mapalé, el rito para los muertos “las Maruchas” (Wade, 1993: 85-93), una estructura familiar extendida caracterizada por la poliginia, uniones paralelas y hogares matrifocales (Friedemann y Arango, 1995: 32-76).

¹⁸ Véase el capítulo cinco para un mayor análisis en torno al proceso de Justicia llevado por el grupo de Libertad y los sentires de las mujeres al respecto.

pueblos enteros. Solo tres de ellas regresaron a Libertad después de que el ejército arrestara a el Oso y lo pusiera en la cárcel en el 2004. Seis de ellas viven y trabajan fuera de la comunidad desde entonces, en Bogotá, Medellín y Cartagena.

A partir del 2007, estas nueve mujeres se empiezan a organizar dentro del marco de la desmovilización de los paramilitares y la aprobación de la Ley de Justicia y Paz 975¹⁹ para denunciar los crímenes sexuales cometidos por el Oso. Como lo recuerda la enfermera de Libertad, quién propició esta denuncia y lideró el proceso organizativo de las mujeres, “lo que queríamos es que el Oso reconociera los hechos”. Había que “visibilizar la violencia que hubo allá, para dignificar a la mujer” (E10-28012016). Cuando se acercó a las mujeres con la propuesta de denunciar a el Oso, varias aceptaron para que “toda la gente supiera lo que el Oso me hizo y que no fue gusto mío”. La decisión de llevarlo ante un tribunal de Justicia y Paz estuvo ligada a la necesidad de sentirse protegida por el estado y poder negociar condiciones de seguridad, pues tenían terror de que el Oso pudiera mandarlas a matar por estar hablando. En un evento en Bogotá, Adriana se acerca a Ángela Cerón –directora de la Alianza Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz (IMP)– para iniciar un proceso legal dentro del marco de Justicia y Paz contra el Oso. A pesar de las profundas críticas del movimiento feminista y de derechos humanos a la Ley de Justicia y Paz 975 por aplicar penas muy bajas a los paramilitares, resultó ser un escenario de verdad y confrontación con los agresores que las mujeres de Libertad supieron aprovechar a su favor. Todo el proceso legal, como lo explica Marcela Páez abogada de IMP, se enfocó en construir pruebas para evidenciar que el Oso ocultaba la verdad con respecto a la esclavitud sexual. Se buscó desde sus inicios la exclusión del comandante paramilitar de los beneficios del sistema de Justicia y Paz para que pudiera enfrentarse a la justicia ordinaria.

Fue lo que busqué desde que empecé con ellas. [...] Ya sabíamos desde el comienzo que él iba a negar todo porque fue sistemático [en todos los casos de paramilitares que fueron acusados de crímenes sexuales]. Sabíamos que

¹⁹ La Ley de Justicia y Paz 975-2005 establece un sistema de justicia transicional que permite a los paramilitares desmovilizados beneficiarse de penas de 8 años –mucho menores que las del sistema de justicia ordinaria– a cambio de su contribución a la verdad sobre los crímenes cometidos.

teníamos que luchar para probar las cosas y que se lo trajeran a la justicia ordinaria. Pero implicó un proceso muy largo. Teníamos que conseguir las pruebas, hacer todas las audiencias que se requería, hasta un punto en que se consideró que él había mentido (E2-05102015).

Después de siete largos años de proceso jurídico contra el Oso lograron que la verdad de las mujeres de Libertad sea reconocida por “la gente de la ley”. En septiembre del 2014,²⁰ el juez excluye al comandante paramilitar el Oso del sistema de beneficios de Justicia y Paz por haber escondido la verdad en torno a los crímenes de esclavitud sexual cometidos; y en marzo del 2015²¹ la Corte Suprema de Justicia confirma la decisión del juez y lo traslada a la justicia ordinaria, donde está siendo juzgado por crímenes sexuales y esclavitud sexual. Es una sentencia paradigmática en Colombia, pues es la primera vez que un comandante paramilitar es juzgado por la justicia ordinaria por crímenes de esclavitud sexual donde incurre penas de treinta años como mínimo. Sin embargo, las mujeres de Libertad plantean con enojo que “eso no es justicia”; pues “eso no es lo que les va a hacer revivir por dentro”. A pesar de la preocupación de la IMP para que las mujeres pudieran tener un espacio de contención emocional a lo largo del proceso legal, la dinámica del proceso legal era la que determinaba los objetivos, el contenido y el formato del proceso psicosocial. El proceso jurídico no permitió crear las condiciones para que las mujeres de Libertad pudieran elaborar su dolor, ni politizar la violación sexual, y así dejar el lugar de la culpa, el daño central generado por los crímenes sexuales.

Quizás podamos encontrar en las contradicciones entre las promesas formales de Justicia y las experiencias de injusticia de las mujeres, una propuesta de cambio de paradigma que permita transformar nuestro lugar con respecto a la misma, ubicándonos como sujetas de nuestros propios procesos de Justicia, verdad y reparación, y no meros objetos de una arquitectura procesal y estatal patriarcal que no puede devolver lo que nos quitaron, ni reconstruir lo que destruyeron con la violación sexual. ¿Quién puede reconstruir lo que destruyeron? ¿Quién puede

²⁰ Sala de Justicia y Paz, Tribunal Superior de Barranquilla, 9 de septiembre de 2014.

²¹ Corte Suprema de Justicia, Sala Penal, núm. SP2561-2015, del 4 de marzo del 2015.

reconstruir la vida sino una misma? ¿Quién puede reapropiarse de su cuerpo y habitarlo sin culpa sino una misma? ¿Quién puede transformar su lugar en la comunidad y ocupar un lugar justo en función de sus anhelos de buen trato y buena vida sino nosotras mismas? Y derivado de lo anterior, ¿cómo construir condiciones sociales y políticas para ello?

El co-construir y acompañar la experiencia concreta, cotidiana y comunitaria de Justicia de las mujeres mam y chuj en Actoras de Cambio, nos ha permitido palpar que existen caminos alternativos que son experimentados como Justicia, fuera del acceso a las instancias formales de justicia a nivel estatal o comunitario; nos ha llevado a atrevernos a abandonar la fe ciega en el estado y el fetichismo legal para pensar, sentir y construir la Justicia para mujeres sobrevivientes de violación sexual, tanto en tiempos de guerra como de “posguerra”. En esta investigación ya no se trata de describir los obstáculos que las mujeres, en particular las mujeres mayas y afrocaribeñas, encuentran para tener acceso a los tribunales, con el fin de poder “mejorar” el acceso a la justicia legal y formal que, como la experiencia lo demuestra, siempre resulta injusta para ellas. Proponemos construir procesos alternativos y comunitarios de Justicia desde “nosotras”, desde una nueva mirada y nuevos símbolos que surgen de la experiencia común de la injusticia, de la crueldad y la muerte sentida en el cuerpo, y de los anhelos comunes de buena vida. La propuesta teórica, política y metodológica que aquí se desarrolla, parte de la necesidad humana de reparar los inmensos daños generados por la violación sexual, la guerra y el racismo en la vida de las mujeres y crear condiciones de “vida contenta” para todas.

¿Qué significa la Justicia cuando partimos de nuestras experiencias subjetivas y corporales como mujeres en lugar de partir de la voz de la autoridad moral y de los intereses institucionales? ¿Qué procesos políticos, psicosociales y culturales han sido experimentados como Justicia por las sobrevivientes? ¿Cómo se experimenta la Justicia en el cuerpo y la vida después de haber vivido en carne propia la invasión, ocupación, crueldad y destrucción? Estas son las preguntas que orientaron este trabajo.

Pistas políticas, teóricas y metodológicas para leer esta investigación

“La experiencia de las mujeres aporta elementos importantes para reinventar la idea de la justicia” (Cumes, 2009a: 41).

1. Partir de lo impensado: desde la vida real de las mujeres para reinventar la Justicia

Para reinventar la Justicia hay que partir de lo inimaginado, lo innombrado y lo impensado por lo simbólico patriarcal: hay que partir de la vida misma de las mujeres, desentrañar sus anhelos y crear nuevos referentes de Justicia “cuya medida de satisfacción sea nuestra vida misma, nuestra dignidad, libertad y bienestar” (Fulchiron, 2017: 92). La experiencia de las mujeres, como lo plantea Silvia Rivera Cusicanqui (1987), debe formar parte de la renovación epistémica. Justo allí radica un principio epistemológico feminista central: “el valor que otorga a la experiencia de las mujeres” (Castañeda Salgado, 2008: 47); el “valor [que] reside en tomar la vida real como punto de partida, tanto en su dimensión subjetiva concreta como en sus implicaciones sociales” (Mies, 2002: 73). Partiendo del daño inmenso que ha generado en la vida de las mujeres nacer y vivir en un cuerpo sexualizado, un daño y violabilidad que se profundiza en los cuerpos racializados de mujeres mayas y negras, la Librería de Mujeres de Milán propone resimbolizar y recrear caminos de Justicia partiendo de nosotras mismas. “Nosotras pensamos que no hay justicia para las mujeres mientras éstas no la reconocen como algo que pueden y deben hacer a partir de sí mismas en sus relaciones” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 207).

El trabajo de teorización que desarrollo a continuación propone llevar a cabo el trabajo simbólico sugerido por la Librería de Mujeres de Milán, desentrañar estos referentes y caminos de Justicia para las mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra a partir de la experiencia de las injusticias vividas, y de los caminos que han sido experimentados como Justicia por ellas –antes que creer en una supuesta capacidad de las instituciones estatales de ser justas–. Así, “al contrario del conocimiento abstracto alineado de la ciencia, la metodología feminista busca

integrar las formas subjetivas y objetivas de conocer el mundo” (Rose, 1983: 87). Seguir pensando que el camino a la Justicia se encuentra en el sistema de justicia formal y sus instituciones, después de haber vivenciado el desgaste y la injusticia que supone para las sobrevivientes desde hace generaciones, nos habla de alguna forma de una fe ciega en el estado y en el ámbito legal, o de no saber cómo hacerlo de forma distinta. Como lo plantea la autora nativa americana Andrea Smith:

Desde nuestra posición de haber crecido en un mundo patriarcal, colonial y de supremacía blanca, no podemos imaginar del todo cómo, un mundo que no sea basado en estructuras de opresión, podría operar. Sin embargo, podemos ser parte de un proceso colectivo y creativo que nos lleve más cerca hacia una sociedad que no sea basada sobre el dominio (Smith, 2005: 191).

El proceso social y político de Actoras de Cambio en el que se enmarca esta investigación ha sido precisamente una “práctica creativa y colectiva de construcción-de-mundo de carácter fundamentalmente inaugural” –en palabras de la Librería de Mujeres de Milán (Zerilli, 2008: 189)– que ha desembocado en la creación de condiciones de Justicia y de buena vida tanto para las sobrevivientes de violación sexual en guerra como para las que las hemos acompañado. Esta investigación no solo desvela la imposibilidad de la experiencia de la Justicia dentro del marco del sistema de justicia formal, sino que demuestra que es posible construir condiciones de Justicia para sobrevivientes de violación sexual en guerra desde otro lugar: uno propio y comunitario entre mujeres. En este sentido, “ha sido diseñada tanto para proveer una visión de futuro como para ofrecer una fotografía estructural del presente”, inscribiéndose en los principios epistemológicos que Cook y Fonow determinan como feministas (Cook y Fonow, 1990: 80). “La investigación feminista es intencional”, como nos recuerda Patricia Castañeda Salgado; “su intencionalidad es *visibilizar para transformar*, no solamente para que se vea lo que ha estado oculto de la experiencia de las mujeres, sino contribuir con los conocimientos necesarios para erradicar los sustratos de [la injusticia]” (Castañeda Salgado, 2008: 88). Al construir conocimientos a partir de prácticas emancipadoras y de libertad, desde las

mujeres mayas y negras en alianza con una colectiva feminista, aportamos un cambio de mirada, un cambio del lugar del poder. Le quitamos poder al mismo insufrible drama de la injusticia, al paradigma posmoderno “del fin de la historia” y al proyecto global de muerte, y le damos poder a la vida y a la esperanza como pedagogía de lo posible, porque todas nos merecemos vivir una vida digna, libre y “contenta”²². En una sintonía que solo el Universo conoce, esta investigación se inscribe en el llamado “a vivir” de las mujeres zapatistas.²³

2. La justicia formal es injusta para las sobrevivientes de violación sexual en guerra

En el primer capítulo de esta investigación sitúo la discusión política y teórica: las razones por las cuales es urgente reinventar la Justicia desde otros paradigmas para las mujeres, y en particular para mujeres mayas y negras cuyos cuerpos fueron convertidos en objetivos de guerra en Abya Yala. Explico que ni el sistema estatal de justicia, ni las leyes, ni las sentencias a favor de las mujeres, ni la justicia comunitaria, son justos para las mujeres en el marco de estados patriarcales militarizados, contrainsurgentes y coloniales que han convertido a la población en su enemigo, y el cuerpo de las mujeres en campo de batalla. Allí explico por qué la construcción de condiciones de Justicia para mujeres mayas y afrocaribeñas sobrevivientes de violación sexual en guerra no se puede limitar a mejorar las leyes, las estrategias legales para acceder a los tribunales, la toma de conciencia de los operadores de justicia o la administración de justicia del sistema existente, en tanto

²² A lo largo de la investigación retomo este concepto de las mujeres mam y chuj. Por “vida contenta” abarcan tanto lo digno como lo pleno. Es un concepto integral que remite a la experiencia de Justicia en su vida, producto de haber recobrado el poder propio sobre sus cuerpos y vidas para ejercer sus derechos, hacerse respetar y “darse un lugar”, como para ejercer su libertad y disfrutar de la vida. Involucra una concepción de una “vida buena en su integralidad” (Tortosa, 2009): una vida digna con reconocimiento hacia su existencia y humanidad como mujeres mayas, en paz, “sin problemas”, sin miedo en el cuerpo, sin violencia, con condiciones materiales para satisfacer las necesidades básicas y sostenibles de subsistencia, junto con una vida que valga la pena ser vivida que responda a sus profundos deseos de vivir en libertad, de sentirse reconocidas y queridas, y de disfrutar de la vida. En sus propias palabras: “no nacimos para sufrir, sino para disfrutar de nuestra vida” (GM-M-122013). En el capítulo siete, desarrollo con más detenimiento el significado que tiene la “vida contenta” para las sobrevivientes.

²³ “Y tal vez, cuando les pregunten cuál fue el acuerdo, ustedes digan ‘acordamos vivir’, y como para nosotras vivir es luchar, pues acordamos luchar cada quien, según su modo, su lugar y su tiempo” (Las mujeres zapatistas, 8 de marzo de 2018).

que no se trata de mejorar los procedimientos, sino de cambiar el poder que sustentan las leyes y su aplicación. Analizo cómo el contrato sexual colonial sobre el que se funda la ley y su aplicación, lleva sistemáticamente a la impunidad en casos de violación sexual; y que aún en casos excepcionales donde se dan sentencias a favor de las mujeres y son condenatorias en contra de los perpetradores –como en los casos de Sepur Zarco y Libertad– las decisiones de los jueces no tienen fuerza de ley en las comunidades y los entornos sociales de las mujeres. No tienen autoridad. El contrato sexual colonial que sustenta las relaciones de poder a nivel social y comunitario impide que estas sentencias tengan fuerza de ley porque no son autorizadas por los que las tienen que aplicar. Estas sentencias no tienen “eficacia simbólica” (Segato, 2016: 4) porque no representan ningún poder simbólico ni coercitivo para ellos, en contextos donde la fuerza viril contrainsurgente hipermilitarizada y depredadora es la que manda, y las mujeres no han podido constituirse en un contrapoder político suficiente. Este hallazgo es fundamental a la hora de construir condiciones de Justicia para sobrevivientes de violación sexual, pues nos señala que nuestras energías vitales, estrategias políticas, y recursos financieros deberían estar puestos en construir la autoridad de las mujeres, deconstruir el poder masculino y colonial sobre nuestros cuerpos, e instituir nuevas formas de Justicia fuera del dominio sexual colonial –en lugar de estar volcadas en su totalidad en la mejora de las leyes, de los procedimientos judiciales, de las políticas públicas y de la sensibilización de los operadores de justicia–. Es urgente construir la Justicia fuera de la voz de la autoridad moral patriarcal y colonial para poder construirla a partir de la vida real de las sobrevivientes de violación sexual en guerra, de sus experiencias de injusticias vividas en carne propia y de sus anhelos de Justicia. Para ello, es fundamental integrar el sentir como método.

3. El cuerpo como método para construir referentes propios de Justicia

En el segundo capítulo desarrollo los principios epistemológicos feministas, la metodología así como los métodos, que nos han permitido en *Actoras de Cambio* partir del cuerpo de las sobrevivientes para resimbolizar la Justicia y construir

procesos comunitarios que han sido experimentados como Justicia por las mujeres sobrevivientes.

Repensar las propuestas filosóficas y políticas de Justicia en función de las necesidades y anhelos de Justicia de las mujeres requiere de un cambio de paradigma que implica escuchar las voces silenciadas por la voz patriarcal (Gilligan, 1985) y racista. Ello demanda involucrar los sentimientos y una concepción global –no solo normativa– de la moral. Para poder construir una propuesta de Justicia desde “las experiencias subjetivas de las injusticias sociales” y los anhelos de buena vida de las sobrevivientes –siguiendo el método propuesto por Axel Honneth (Fraser y Honneth, 2006)– ha sido fundamental volver al cuerpo y a las emociones. Partir de lo que las sobrevivientes sienten permite dar validez y prioridad a los anhelos e intereses de las mujeres mayas y negras, en vez de partir de una idea preconcebida de Justicia que remite a un orden simbólico masculino colonial y a intereses institucionales ajenos a su propia vida, dignidad y libertad. Nos permite salir del credo en el estado, del fetichismo legal, y dar legitimidad a la voz de la experiencia de las mujeres en nuestras estrategias políticas, en lugar de darle legitimidad a la voz de la autoridad moral, que siempre es patriarcal (Gilligan, 2013: 49) además de racista. Eso me llevó a caracterizar las injusticias vividas por las sobrevivientes a raíz de la tortura y esclavitud sexual en términos de los daños psicosociales o del sufrimiento que representó para ellas, para construir una propuesta de Justicia que responda a la inmensa necesidad de reparar estos daños, y a evaluar los procesos de Justicia emprendidos por los diferentes grupos de mujeres en términos de satisfacción e insatisfacción, y así desentrañar los procesos políticos, legales, psicosociales y culturales que son experimentados como Justicia o injusticia.

El cuerpo toma toda su dimensión epistemológica y política en esta propuesta como lugar donde se dio la injusticia y se instaló la culpa, el terror, la muerte, y a la vez, el lugar donde se siente la Justicia, la legitimidad, la seguridad y la vida recobradas. El cuerpo es el centro de la metodología de Actoras de Cambio que ha permitido transitar de una condición a otra. El cuerpo se vuelve así tanto el inicio, el fin, como el medio. En efecto, es la herramienta que nos ha permitido reparar la crueldad y el odio desatados contra nuestros cuerpos. Es a partir del cuerpo que

podemos desarticular la culpa y aprender a rehacerlo y disfrutarlo después de que haya sido brutalmente invadido y expropiado. Es el mapa que nos señala los caminos a transitar para transformar la injusticia en Justicia. Partir del cuerpo para conocer y construir referentes propios de Justicia permite además resolver y trascender las dicotomías y jerarquías impuestas por el pensamiento binario cartesiano. Pensar desde el cuerpo crea las condiciones para integrar la mente al corazón y así conceptualizar la Justicia desde otra racionalidad: una que integra la afectividad y la polaridad en lugar de jerarquizarla, y permite aprehender el mundo desde una visión circular y compleja que ofrece la posibilidad de una construcción dialógica interdisciplinar, intercultural e intergeneracional del conocimiento, para poder responder a la complejidad de los fenómenos sociopolíticos.

Esta investigación evidencia que el caminar para transformar la injusticia en Justicia es colectivo y solo se puede dar en un lugar social concreto: una colectividad de mujeres. El grupo de mujeres, cuya intencionalidad es romper el silencio y sanar las heridas dejadas por la violación sexual, es el único espacio social que crea las condiciones de reconocimiento mutuo necesarias para “recuperarse como humanas”, para reconstruir el sentimiento de valía y de legitimidad, la sensación corporal de integridad y seguridad, y así existir socialmente fuera del lugar de la culpa. Es el único espacio social donde las sobrevivientes pueden estar en el origen mismo de su propia valoración, y no depender de la mirada de los “otros”, patriarcales y coloniales. Sin embargo, la construcción de condiciones de reconocimiento mutuo y de amor entre mujeres requiere de una política cotidiana y sistemática, que debe materializarse en metodologías concretas para desarticular las relaciones de poder entre mujeres y la misoginia profundizada por el racismo. En el segundo capítulo desarrollo en profundidad la metodología que hemos construido e implementado en Actoras de Cambio a lo largo de trece años para poder accionar juntas entre mujeres mayas, mestizas y de origen europeo, al servicio de un proyecto político común: crear condiciones de Justicia, Libertad y de Vida plena para todas. Detallo con precisión las reflexiones políticas que desarrollamos y los pasos metodológicos que pusimos en marcha para poder reconocernos desde “las diferencias no-dominantes” (Lorde, 2003) entre mujeres

de diferentes adscripciones sociales y atravesadas por desigualdades estructurales históricas impuestas por otros. Existen pocos ejercicios de sistematización de los retos que implica hacer política entre mujeres y construir reglas de intercambio social fuera de las impuestas por la economía masculina y colonial; razón por la cual quise exponerlo aquí con el fin de evidenciar que es posible –y poder responder así a la pregunta que siempre nos plantean: ¿cómo lo hicimos?–.

Esta es la metodología que en el capítulo seis nombramos como la “política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres”, que implementamos con los grupos de sobrevivientes mam y chuj en Guatemala, y que hemos experimentado como Justicia. En este capítulo analizo los impactos que ha tenido esta política en sus vidas en términos del sentimiento de Justicia. Espero así que nuestra experiencia pueda servir a muchas otras colectividades que se proponen hacer política entre mujeres.

4. La violación sexual en el centro de un proyecto global de muerte

En el tercer capítulo politizo la violación sexual en guerra usada de forma masiva y sistemática dentro de la política de genocidio del estado guatemalteco de 1978 a 1985, y dentro de la política de despojo de tierras y ocupación del territorio por parte de los paramilitares en la región del Caribe colombiano, de 1997 a 2005. Saco a la violación sexual del silencio, del ámbito de la vergüenza y de la intimidad para darle la dimensión social y política que tiene. Antes eje central de la estrategia de colonización de Abya Yala, es hoy parte nuclear de la imposición de un modelo global patriarcal militarizado y neoliberal en el continente por parte de los estados coloniales que convirtieron su población en “enemigo” desde su fundación. Lejos de minimizarla y verla como un daño colateral, o la consecuencia normal de la guerra, visibilizo cómo la violación y la esclavitud sexual han sido centrales para la guerra en ambos países. Fue una política de guerra y de genocidio minuciosamente pensada y planificada por el ejército en Guatemala para masacrar a las mujeres campesinas mayas y matarlas en vida. En la región del Caribe colombiano, la violación y esclavitud sexual desatada contra los cuerpos de las mujeres costeñas

y negras respondió a una política paramilitar y contrainsurgente de despojo de tierras y control del territorio. Los paramilitares, brazos armados ilegales de la oligarquía terrateniente de Colombia, la usaron de forma sistemática para difundir terror y obligar a las mujeres campesinas afrocaribeñas y sus familias a desplazarse, y así despojarlas de sus tierras para implantar megaproyectos y controlar así los corredores de la droga. Evidencio, además, que en los territorios ocupados por los paramilitares entre 1994 y 2004, la violación, la esclavitud sexual y el escarmiento público contra los cuerpos de las mujeres se inscribieron en una estrategia de sometimiento de los territorios a través del terror y de la humillación.

La violación sexual se inscribe así en una estrategia de guerra específicamente dirigida a aniquilar a las mujeres. La dimensión masiva y sistemática que adquirió en ambos países la convierte en un genocidio de mujeres y una política feminicida. Por todos los significados patriarcales que transforman el cuerpo de las mujeres en extensión de los territorios y propiedades de los hombres y en depositarias del honor de los mismos, la violación sexual tuvo además un segundo objetivo: someter a los hombres mayas y afrocaribeños a los que “pertenecen” estas mujeres a través de la humillación, manchar la memoria colectiva cuyo contenido es definido por los hombres, y destruir el tejido social comunitario. De esta forma, el ejército y los paramilitares no solo destruyeron a las mujeres sino la continuidad misma de la fuerza comunitaria campesina maya y afrocaribeña, por representar un obstáculo a su visión moderna y racista del mundo, y sus proyectos neoliberales y depredadores de “desarrollo” económico. Pongo así de relieve cómo el cuerpo de las mujeres mayas y afrocaribeñas campesinas se convirtieron en campo de batalla sobre el que la oligarquía terrateniente contrainsurgente de Guatemala y Colombia, a través del estado o de fuerzas paraestatales, libró su guerra para poder mantener el *statu quo*, seguir despojando a las mujeres y sus pueblos de sus tierras y expandir su proyecto neoliberal y colonial. La intencionalidad política de la violación sexual en guerra como arma para masacrar y matar las mujeres en vida, adquiere toda su dimensión al analizar las consecuencias psicosociales que tiene sobre sus vidas.

5. La injusticia de la violación sexual: “matar el alma de una vez”

Para construir caminos de Justicia para mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra que respondan a sus anhelos de Justicia, es fundamental comprender las injusticias que los crímenes sexuales han generado en sus vidas. Sin esta comprensión, resulta imposible diseñar lugares, procesos y métodos que respondan a estas injusticias. En el capítulo cuatro de esta investigación analizo “las experiencias subjetivas de las injusticias sociales” vividas por las sobrevivientes a causa de la violación sexual con el fin de construir una propuesta filosófica, política y metodológica que permita reparar y erradicar la injusticia. Estas injusticias sociales se expresan como sufrimiento y como daño moral porque son una “traición a lo que está bien” (Gilligan, 2013: 14), “una violación a las expectativas normativas” de las sujetas (Honneth, 2006a: 103), una trasgresión al trato justo que una se espera recibir como humana. Es ilustrativo al respecto el modo en que las sobrevivientes, tanto en Guatemala como en Colombia, caracterizan la deshumanización de las que fueron objeto y el sufrimiento que conllevó: “¡Nos trataron peor que animales!”. En este capítulo desarrollo tanto la cadena de injusticias sociales que las sobrevivientes tuvieron que enfrentar después de haber sido esclavizadas y torturadas sexualmente, como los inmensos daños corporales, emocionales, sociales y espirituales que estas generaron en sus vidas. Evidencio allí que la injusticia de la violación sexual no solo consiste en la brutal invasión, uso, tortura y destrucción del cuerpo de las mujeres; sino también en la interpretación patriarcal colonial que silencia el crimen, lo convierte en algo “deseado” por las mujeres, y a las víctimas de tortura sexual en “putas”; interpretación que genera una cadena continua de humillaciones, ataques físicos y sexuales, y una exclusión social que las lleva a desaparecer socialmente y querer desaparecer literalmente.

Esta “fenomenología de las experiencias sociales de la injusticia” (Honneth, 2006a: 89) evidenciadas en el sufrimiento generado por la violación sexual en la vida de las sobrevivientes mam, chuj, q'eqchi' y afrocaribeñas de la Costa Caribe colombiana, revela que lo que denominan “injusticia” es “un atentado social a las reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento” (*Ibíd.*, 2006a: 92). “Nos

trataron peor que animales”, “nadie nos escucha”, “no nos creen”, “nadie nos reconoce, nadie nos quiere”, “nos critican”, “me duele mucho que digan que nosotras nos entregamos”, “nos maltratan”, son las palabras que las sobrevivientes usan para expresar su dolor y sufrimiento asociado a la violación sexual y la humillación, silenciamiento y exclusión que la misma desencadenó en sus vidas. Estas experiencias de injusticia cruel en el cuerpo y en el alma, encuentran una síntesis en esta terrible expresión: “estoy muerta en vida”. Esta afirmación ilustra la magnitud de la destrucción que estas injusticias han representado en las vidas de las mujeres mayas y afrocaribeñas, y que lo que está en juego en la violación sexual no solo es su humanidad sino también su existencia, la vida misma. De allí que, “revivir” y “renacer como mujer nueva” sean los símbolos de la Justicia conquistada en las vidas de las mujeres mam y chuj. Si la injusticia principal de la violación sexual es la muerte en vida –a través del silencio, la culpa, la vergüenza y el terror que imprime en el cuerpo– hay que encontrar caminos para que las mujeres puedan reconstruir su poder sobre su cuerpo y vida, es decir rehabitar su cuerpo, la vida y la comunidad desde el sentimiento de valía propia, legitimidad, seguridad y libertad.

6. La búsqueda de reconocimiento por “la ley de los hombres” o la insatisfacción y sufrimiento permanentes

En el capítulo cinco presento uno de los hallazgos centrales de esta investigación: la contradicción que existe entre la idea de Justicia –que remite a un universo simbólico patriarcal, hecho de normas y procedimientos formales y sustentado en una promesa de trato igualitario que resulta ser engañosa al solapar dominación, discriminación y opresión– y la experiencia de Justicia, que apela a sentirse reconocida en su humanidad, a sentir que la integralidad de los daños ha sido reparada y que han podido “revivir”. Este capítulo pone de relieve que a pesar de haber obtenido sentencias condenatorias históricas contra los militares y paramilitares responsables de haberlas esclavizado sexualmente, ni las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco ni las mujeres negras de Libertad, se sienten satisfechas con estas sentencias. Tanto las mujeres de Sepur Zarco como las de Libertad afirman que a pesar de que la ley las ha escuchado, reconocido su verdad, y que

los perpetradores están en la cárcel, no están contentas porque “eso no les va a revivir por dentro”. Con esta afirmación ponen de manifiesto que la Justicia va mucho más allá del castigo al agresor y que se trata de reconstruir la vida.

Las razones del sentimiento de insatisfacción expresadas por las mujeres q’eqchi’ y negras de Libertad, nos ayudan a desentrañar los anhelos de Justicia que subyacen a los procesos penales que emprendieron. Las mujeres q’eqchi’ expresan con mucho dolor que “nadie las quiere, nadie las reconoce” en su comunidad, evidenciando que esperaban que el reconocimiento de su humanidad y verdad por parte del tribunal, se transformara automáticamente en reconocimiento de su valor social como mujeres y en la restauración de un lugar de respeto en la comunidad y en su familia. Sin embargo, la injusticia sigue viva: las mujeres siguen siendo sometidas a la estigmatización y la exclusión social. Por su parte, las mujeres de Libertad siguen cargando con la injusta vergüenza comunitaria a pesar de que “la gente de la ley” haya reconocido que “no fue gusto suyo”, sino que fueron secuestradas y torturadas sexualmente por el Oso. Siguen silenciando su dolor y el crimen que fue cometido contra ellas en su comunidad porque “los hombres no le dan importancia a lo que el Oso hizo con ellas”, y revierten sobre ellas la humillación que sienten ellos. Mucha frustración y desesperanza subyace de los relatos de ambos grupos. “Para las mujeres víctimas de violencia sexual no ha habido nada”, sentencian, a pesar de haber sido las primeras mujeres organizadas en haber recibido la reparación económica por los crímenes sexuales vividos y haber logrado que los responsables militares y paramilitares de los crímenes sexuales cometidos en su contra, hayan sido encarcelados. Detrás de esta insatisfacción subyace un gran sufrimiento: “yo estaré en paz hasta que me muera”, afirma una lideresa q’eqchi’; mientras una mujer de Libertad comparte llorando: “Tengo ese dolor en mi corazón. Eso siento, que me lo voy a llevar a la tumba”. El dolor de “ellas” continúa mientras el proceso jurídico únicamente se enfoca en el castigo de “ellos”.

Esta investigación revela que no todos los escenarios abren la posibilidad de dejar el sufrimiento y ofrecen la oportunidad de reconstruir el sentido de su valor y poder propio como mujeres mayas y negras. La experiencia de las mujeres de Libertad, al igual que las mujeres de Sepur Zarco, pone de manifiesto que detrás

del sufrimiento está la culpa y el lugar de “mala” proyectado por otros, algo que la lógica penal no puede desarticular a pesar de reconocer en un tribunal que las mujeres no son culpables. La verdad reconocida por “la gente de la ley” no es suficiente para inscribir la verdad de las mujeres en su entorno social y cotidiano como verdad pública, lo cual les permitiría contar con apoyos solidarios para sanar el daño y dejar el lugar de la culpa. Las sentencias del tribunal a favor de las mujeres no parecen tener autoridad en contextos antidemocráticos donde la ley de la fuerza viril y la moral sexual patriarcal y contrainsurgente son las que mandan. No contribuye a generar un sentimiento de valía propia, integridad y seguridad en las mujeres, ni a crear un lugar de reconocimiento social para ellas en sus familias y comunidades. Así, la justicia penal no logra reparar los inmensos daños generados por la violación sexual, anhelos que subyacían a la búsqueda de Justicia de las mujeres. De allí que no se experimente como Justicia en sus vidas.

En cuanto a la reparación de los daños, este capítulo revela que plantearla en términos de redistribución de la misma forma que para la destrucción y despojo de bienes materiales y tierras que acompañaron los crímenes sexuales, no permite erradicar las injusticias sociales y reparar los daños morales generados por la violación sexual, sino que contribuye a profundizarlos. Al convertir los derechos a la reparación de las sobrevivientes en “ayudita”, el estado desarticula la capacidad de organización política de las mujeres y las despoja de su capacidad de ser sujetas de su propio proceso de verdad, Justicia y reparación. Las convierte en “mendigas”, reproduciendo la dinámica victimario-víctima entre el estado y las mujeres en lugar de transformarla –dinámica que está precisamente en el origen de los crímenes cometidos–. La experiencia de las sobrevivientes ante las instituciones públicas encargadas de implementar las políticas de reparación, tanto en Guatemala como en Colombia, nos enseña que la promesa formal de reparación por parte del estado –en contextos donde su proyecto de expansión patriarcal, colonial e hipermilitarizado ha tomado como objetivo el territorio-cuerpo de las mujeres desde su fundación–, es una ficción inventada por el propio estado. El daño generado por los crímenes sexuales en guerra, por lo tanto, no puede encontrar reparación en “la mano reparadora del estado” (Segato, 2015b), sin que refundemos el contrato

sexual colonial que lo sostiene, y nos reconozcamos, como mujeres, en particular mayas y afrodescendientes, con la autoridad para definir procesos de reparación a la altura de nuestros anhelos.

La contradicción central que subyace a la justicia patriarcal y colonial radica allí: la *idea* de Justicia desemboca en la profundización del *sentimiento* de injusticia para sobrevivientes de violación sexual porque se queda en una promesa formal de Justicia que nunca puede cumplir, porque no responde a las injusticias que hay que reparar y erradicar. De allí la necesidad y responsabilidad que tenemos como feministas de construir símbolos propios que permitan integrar nuestras experiencias a las propuestas de Justicia que impulsemos, con el fin de que estas respondan a las injusticias vividas por nosotras. La búsqueda del reconocimiento por “la ley de los hombres”, como las sobrevivientes mam y chuj caracterizan al sistema de justicia formal estatal y comunitario, solo genera más insatisfacción y sufrimiento en la vida de las mujeres. La lógica de esta justicia formal –que se sustenta en un contrato sexual colonial cuyo centro reside en proteger el pacto patriarcal y colonial sobre el cuerpo de las mujeres–, cuando no desemboca en impunidad, no puede reparar los inmensos daños generados por los crímenes sexuales ni crear condiciones de no-repetición. Como lo pone de relieve Kirsten Campbell en su análisis de los procesos de justicia implementados por el Tribunal Penal para la antigua Yugoslavia en torno a las violaciones sexuales como crimen de lesa humanidad:

El derecho humanitario enfrenta la imposibilidad de la justicia internacional porque no es posible calcular los daños incalculables de destrucción de personas particulares e irremplazables, familias y comunidades en los crímenes contra la humanidad. La incalculabilidad de la justicia internacional encuentra su imposibilidad lógica porque la Justicia sería la experiencia que no podemos experimentar. La Justicia es la experiencia de lo imposible²⁴ (Campbell, 2004: 341).

²⁴ Traducción propia de la autora del original en inglés.

7. Reinventar la Justicia desde “nosotras”: desde nuestro cuerpo, nuestra vida y la comunidad de mujeres

La Justicia es la experiencia de lo imposible para mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra cuando nos apegamos al modelo de justicia formal y liberal como único camino válido de Justicia, y a la aplicación del derecho como sinónimo de Justicia. Como movimiento político feminista y de mujeres, tenemos la responsabilidad de inventar e instituir estrategias, procesos y prácticas de Justicia que respondan a la necesidad vital de las mujeres de reparar los inmensos daños personales y sociales que supuso la política de violación sexual en sus cuerpos, vidas y comunidades, y crear condiciones políticas y sociales de no-repetición. En la tercera parte de esta investigación, desarrollo la propuesta de Justicia a partir de la integralidad de los daños generados por los crímenes sexuales en la vida de las sobrevivientes mayas y afrocaribeñas, así como de sus anhelos de una vida “contenta”; los cuales subyacen tanto de la insatisfacción y dolor de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad, como de la satisfacción y alegría de las sobrevivientes mam y chuj. Este contraste entre los diferentes procesos de búsqueda de Justicia y la experiencia de Justicia o injusticia que han significado, nos permite identificar lugares, procesos sociales y políticos, así como metodologías de acción que llevan a sentir la Justicia en la piel.

a. La Justicia como reparación de la injusticia: la política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres

En el capítulo seis seguimos el proceso y los pasos metodológicos de los caminos propios y comunitarios llevados a cabo por las sobrevivientes mam y chuj en su comunidad, junto y cerca a Actoras de Cambio, que han sido experimentados como Justicia. Estos procesos psicocorporales, sociales y políticos, han permitido llenar los vacíos de Justicia dejados por un sistema patriarcal y colonial. Pudieron “renacer”, y a la vez construir un nuevo empezar desde un lugar justo para ellas “como mujer nueva”. “Ahora tengo un cambio en la vida, ya no me hace falta nada”, dice Andrea, lideresa del grupo mam. Han logrado reparar cada uno de los ámbitos de su vida donde hubo un daño injusto. “Ya me sané”. Tienen una vida “feliz” y se

van a poder “morir en paz”. Se sienten libres como “una paloma que puede volar”. En la comunidad se sienten “grandes” e “importantes”, y actúan colectivamente para que la vergüenza social recaiga sobre los perpetradores y que nunca más vuelva a suceder ni a sus hijas ni a sus nietas. Al recorrer las etapas y los métodos con los que desde Actoras de Cambio junto a las sobrevivientes hicimos Justicia, llegamos a reconocer que “el marco conceptual de reconocimiento es la herramienta adecuada” para desentrañar las expectativas normativas de las sujetas (Honneth, 2006a: 106). El proceso de Actoras de Cambio junto a las sobrevivientes nos señala además la importancia de ponerle cuerpo al principio de reconocimiento e integrar el amor propio y el amor hacia las otras como herramienta para llegar a experimentar Justicia.

La integración de las tres esferas de reconocimiento que Axel Honneth propone para constituir una experiencia de Justicia coincide con los ámbitos personales, intersubjetivos y sociales que han llevado a las sobrevivientes chuj y mam a sentir Justicia y “renacer”: el amor, la estima social y la ley (Honneth, 2006a: 109-119). Los relatos de las sobrevivientes tanto en Guatemala como en Colombia, revela que cualquiera sea la forma que tomaron sus procesos de búsqueda de Justicia, todos fueron motivados por el mismo anhelo: que se reconozca que la violación sexual fue “un sufrimiento horrible”, que fue un crimen, y que “no lo quisieron”, ni “fue gusto suyo”, con el fin de que puedan volver a ser dignas de reconocimiento, respeto y afecto en su mundo cotidiano. Recordemos que lo que estructura el sufrimiento de las sobrevivientes es que “nadie las quiere”, “nadie las reconoce” en su comunidad. En este sentido, sus experiencias ilustran el planteamiento de Axel Honneth (2006a), según el cual la constitución de la integridad humana depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo. Los sujetos, para construir y mantener una autorelación positiva, dependen del tipo de reconocimiento que le brinden otros sujetos. En otros términos, para sentirse humanas y valiosas, es fundamental sentirse reconocidas y queridas por otros. El problema en el caso de las mujeres, es que el haber nacido mujer en un mundo patriarcal implica precisamente la ausencia de condiciones de reconocimiento mutuo y el encuentro permanente con el desconocimiento; situación de deshumanización que se

profundiza en condiciones de racismo, guerra y violación sexual. Eso implica que la búsqueda permanente de confirmación del valor de su existencia en la mirada de los “otros” masculinos y coloniales, a los que conceden autoridad para que las reconozcan, solo encuentra respuestas que aumentan la humillación, el sufrimiento y el lugar de la culpa.

De allí la necesidad de cambiar los símbolos, y conceder autoridad a la política entre mujeres. En este capítulo, analizamos que la propia valía solo puede construirse colectivamente entre mujeres, y no a partir del reconocimiento masculino, sea este dios, el estado, el patrón o el marido. Porque, como dicen las mujeres de la Librería de Mujeres de Milán: “la atribución de autoridad y de valor a otra mujer con respecto al mundo es el medio para darse autoridad y valor a una misma, a la propia experiencia, a los propios deseos” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 168). “Es preciso estar en el origen de la propia libertad para poseerla de forma segura, lo cual no implica la garantía de gozar de ella, sino la seguridad de que se sabrá reproducirla incluso en las condiciones menos favorables” (*Ibíd.*, 2004: 225). Los procesos de las mujeres mam y chuj junto a Actoras de Cambio revelan que la política de reconocimiento y amor entre mujeres se vuelve así la herramienta certera para construir condiciones de Justicia para mujeres –como lo confirman los planteamientos de la Librería de Mujeres de Milán (2004) y de Audre Lorde (2003)– . Después de haber sido tratadas peor que animales, y luego de haber sido maltratadas y excluidas por su propio entorno social, crear un espacio social entre mujeres donde pudieran ser escuchadas, romper el silencio y que su verdad y sufrimiento sean reconocidos y validados, fueron fundamentales para sanar el dolor y la humillación. La investigación revela que el grupo de mujeres, en el que pudieron hablar sin ser “criticadas” ni juzgadas, en el que pudieron reconocerse, reconocer su historia y el daño que la violación sexual, el racismo y la guerra supusieron en sus vidas, se constituye en el lugar de la Justicia. Representa la esfera de “estima social”, como la llama Honneth, indispensable para la experiencia de Justicia. Ser escuchadas y ser reconocidas no era suficiente para poder reparar el profundo dolor, la profunda culpa y el odio hacia una misma generados por la crueldad de la invasión de su cuerpo y del rechazo social. De allí que pusimos cuerpo y corazón al

principio de reconocimiento en Actoras de Cambio. Hicimos del amor –propio, a su cuerpo, y a las mujeres– una herramienta política de reparación, una herramienta de transformación de la vida y creación de condiciones sociales de Justicia para todas. No solo se sintieron escuchadas y reconocidas, sino que se sintieron queridas. Al integrar un trabajo corporal, de abrazos y de caricias, las mujeres fueron aprendiendo también a querer su cuerpo. Así se reapropiaron de su cuerpo y desarticularon la culpa que la violación sexual y la moral sexual de la comunidad habían instalado en él. En este proceso, las mujeres fueron construyendo un sentimiento de valía propia y de amor propio que permitió sanar el odio a sí mismas, a su cuerpo, y a la vida por la crueldad vivida. Sienten que valen como mujeres. Esa es la segunda esfera de reconocimiento de la que habla Honneth, la del amor. Entre la fuerza del amor y la del grupo, el terror se fue yendo del cuerpo. Se sienten seguras y cómodas en su piel. Han creado un lugar seguro en el mundo en función de lo que desean para sus vidas. Lo anterior les da un sentimiento de pertenencia que repara la injusticia de la exclusión social de la que fueron objeto después de la violación sexual. Se sienten legítimas. Existen en el ámbito social y público, con su voz y su historia, sin necesidad de que ninguna autoridad moral patriarcal, sea esta el estado, el marido o las autoridades comunitarias, validen su existencia.

La Justicia consiste en hacer Justicia en cada uno de los ámbitos en los que se ha producido un daño injusto; una “política de la reparación cotidiana” en lugar de “grandes gestos” –como lo plantea Veena Das en el contexto de la violencia masiva vivida en la India, desatada en el momento de la partición con Pakistán–: “mi involucramiento con las sobrevivientes de la violencia también me enseñó que la vida no fue reconstruida a través de grandes gestos originados en el reino de lo trascendental sino a través de un descenso en lo ordinario”²⁵ (Das, 2007: 7). Cobra allí validez la política de lo cotidiano, la escucha, la colectividad y el amor entre mujeres, así como un gran sentimiento de responsabilidad sobre nosotras mismas y para con la comunidad para construir condiciones de Justicia y buena vida para todas las mujeres. Nos habla de una visión de Justicia que nombra públicamente la voz silenciada de las mujeres mayas y negras, “la otra voz”, que integra el el amor

²⁵ Traducción de su original en inglés por la autora.

al concepto de reconocimiento, e incorpora una ética del cuidado a la ética de la Justicia (Gilligan, 1985). En esta propuesta, las mujeres dejan de ser objetos sexualizados y racializados de procedimientos formales injustos y se vuelven co-constructoras, sujetas, de sus procesos de verdad, reparación y no-repetición a la medida y altura de sus anhelos de Justicia.

b. La experiencia de la Justicia: “renacer como mujer nueva” o el despertar del poder propio sobre el cuerpo y la vida

En el capítulo siete indago en cómo se experimenta la Justicia en el cuerpo y la vida de las sobrevivientes mam y chuj. Reconstruir el poder sobre la propia vida implica recuperar el poder sobre el propio cuerpo, como lo ponemos en evidencia en el capítulo anterior, especialmente cuando este el espacio que les fue arrebatado brutalmente. Haber experimentado nuevas formas de relacionamiento en el grupo de mujeres –desde la escucha, el reconocimiento, la ternura, la caricia– les hizo sentir y tomar conciencia de que son merecedoras que ser bien tratadas. El amor propio construido y legitimado por el grupo de mujeres se ha convertido en poder propio. En este proceso pudieron resimbolizarse a sí mismas como “personas”, como humanas. No es un nuevo discurso, es un nuevo hábito de ser y estar en el mundo. Se saben valiosas, se sienten legítimas y fuertes, pueden crear la vida en función de lo que desean y poner límite a lo que ya no quieren. Ya no están dispuestas a “aguantar” la violencia. La fuerza que sienten por ser respaldadas por el grupo les ha permitido poner un límite a la violencia masculina y racista vivida tanto en su familia y en su comunidad como fuera de la misma. La investigación revela que una dimensión central de la recuperación del poder propio sobre su vida ha sido que puedan decidir sobre su cuerpo, “tomar un poder de decir si yo no quiero”. Eso es lo que las “hizo sanar”. Es en su cuerpo, y en particular su sexualidad –el ámbito de expropiación de las mujeres por excelencia y espacio vital que les fue invadido y arrebatado– que pudieron sentir y darse cuenta del poder recobrado. De estar “en manos de ellos”, ahora sienten que sus cuerpos y vidas están en sus propias manos y que pueden crear condiciones de no-repetición en su vida.

“Ahora yo puedo”, es la frase que mejor ilustra el proceso de recuperación del poder propio sobre sus cuerpos y vidas. El sentimiento de “no poder” instalado de forma cruel por la violación sexual genocida o contrainsurgente se convierte en “poder hacer”. Ya no tienen miedo, ya no tienen vergüenza. “Ahora puedo hablar, puedo salir, camino sin miedo, puedo bailar, puedo tocar mi cuerpo, puedo defenderme”, son las manifestaciones de los cambios que los procesos antes desarrollados generaron en sus vidas, revirtiendo las injusticias del silenciamiento, del aislamiento social, del terror y la vergüenza instalados en el cuerpo. Estos cambios son experimentados como Justicia. En este transcurso, su alma pudo volver al cuerpo, y su cuerpo a la vida con alegría, dejando la culpa, la vergüenza y el terror. En resumen, “ahora yo soy libre y esto es justo para mí”, dice una sobreviviente mam. La libertad adquirida a través de estos procesos comunitarios de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres les permitió “regresar a la vida”. La libertad, al contrario de los argumentos patriarcales culturalistas y esencialistas de mala fe, no está entendida ni vivida por las mujeres mam y chuj como individualismo capitalista, sino como la posibilidad de “disponer de sí mismas” en función de lo que desean ser y hacer como mujeres mayas, después de haber “estado en manos de otros”, del marido, del patrón y del ejército. Esta libertad está experimentada como Justicia por las mujeres porque les permite crear un lugar justo para ellas en la comunidad después de haber sido rechazadas por ella. Es una libertad política, en relación con las otras y los otros de la comunidad, que ponen al servicio de la creación de condiciones de no-repetición y de condiciones de vida justas para las mujeres y niñas de su comunidad. Así, lejos de aislar a las sobrevivientes de la trama comunitaria (Gutiérrez Aguilar, 2011), esta política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres mam y chuj, ha creado las condiciones para que puedan ser parte de la “producción de la decisión política” comunitaria (Tzul Tzul, 2016: 167) en favor de las mujeres. Fuertes de su legitimidad y poder propio, respaldados por el poder colectivo del grupo, están actuando como autoridad para hacer Justicia en los casos de violencia que aquejan específicamente a las niñas y las mujeres en la comunidad; están creando lo que llaman una “ley de mujeres” en sus comunidades.

c. La “ley de mujeres” o la construcción política de nuestra autoridad para hacer Justicia y crear condiciones sociales de no-repetición

El sentido final de la Justicia es erradicar la injusticia, como lo analizamos en el capítulo ocho. Para todas las sobrevivientes de violación sexual, tanto de Guatemala como de Colombia, el anhelo profundo que subyace a sus procesos de búsqueda de Justicia es que nunca más vuelva a suceder “ni a sus hijas, ni a sus nietas”. Se trata por lo tanto de crear condiciones sociales y políticas de no-repetición “para poder vivir en paz y sin violencia”. Eso requiere de una acción colectiva política sostenida para transformar las relaciones de poder que los hombres ejercen sobre nuestros cuerpos en todas las escalas coloniales y en todos los ámbitos. Para ello, hay que salir del ámbito de protección del grupo de mujeres, y “traducir en realidad social la experiencia, el saber y el valor del ser mujeres” (Librería de Mujeres de Milán: 2006: 107).

Para completar el proceso de Justicia y reparar la ruptura que la violación sexual supuso a nivel social, la experiencia de las sobrevivientes mam y chuj demuestra que es fundamental irrumpir y existir en el ámbito público, el mismo que las excluyó, rechazó y violentó. La vergüenza y el terror impresos en la piel por la violación sexual, la guerra y el hecho de haber nacido mujer, maya y negra, se logra desarticular a partir del momento que se atreven a atravesar juntas la mirada social. El sentimiento de legitimidad e integridad, así como la conciencia de su poder propio recobrado, se incorporan por completo al sentir que ya no les afecta la estigmatización social, que ya caminan seguras y hablan con la cabeza en alto en la comunidad. “La gente me crítica porque quiere que sea muda, que sea débil. Pero yo soy libre. Ya no hago caso a la gente”, dice Andrea. Así, la experiencia organizada de las mujeres mam y chuj confirma la teoría planteada por Axel Honneth, según la cual la experiencia de respeto en el ámbito público, ante la ley o las normas de convivencia, es necesaria para acabar de constituir una experiencia de Justicia (2006a: 109-119).

El contraste entre los diferentes procesos pone también de relieve que es fundamental que las mujeres afirmen su verdad y su existencia públicamente, fuera del lugar de la culpa y de la subordinación, respaldadas por el poder del grupo de

mujeres y sin mediaciones masculinas e institucionales, para cambiar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Solo de este modo se empieza a transformar el cómo “los otros” nos ven y se relacionan con nosotras. Solo en estas condiciones se logra inscribir la verdad de las mujeres como verdad social y hacer que la violación sexual se vuelva un crimen intolerable a nivel social. Entonces, el cambio llega: “ahora nos dan nuestro lugar y nos respetan”, como dicen las mujeres mam y chuj. Las experiencias comunitarias de las sobrevivientes chuj y mam que desarrollamos en el capítulo ocho nos recuerdan que es imprescindible la construcción del poder propio y colectivo de las mujeres para que las leyes o normas comunitarias a favor de la vida de las mujeres tengan fuerza de ley. Solo con poder propio, respaldado por un poder colectivo, las sobrevivientes cuentan con la autoridad para que su existencia social sea respetada; para hacer que la violación sexual se inscriba en las mentalidades de la comunidad como crimen; y establecer un límite corporal y simbólico al poder masculino, racista y capitalista sobre sus cuerpos y territorios. Nos enseñan que solo de esta forma podemos construir condiciones de no-repetición de la guerra contra nuestros cuerpos y territorios, tanto dentro como fuera de la comunidad.

Fuertes de este poder propio, respaldado por el poder colectivo del grupo, las mujeres mam y chuj han decidido actuar colectivamente como autoridad en su comunidad, para hacer Justicia en casos de violencia contra las mujeres y las niñas. “La ley de mujeres” es el nombre que dieron a esta nueva concepción y práctica política de Justicia entre mujeres, en contraposición a la “ley de los hombres”, tanto a nivel estatal como comunitario, que las humilla y se ríe de ellas. Esta “ley de mujeres” no está definida por derechos escritos sino por un marco normativo que se va definiendo a partir de las necesidades de apoyo, protección y defensa de la vida y la libertad de las mujeres en la comunidad, y está autorizada por una colectividad de mujeres que se legitiman entre sí y construyen su autoridad a partir de una política de reconocimiento y amor entre ellas. La “ley de las mujeres” que están construyendo colectivamente nos recuerdan a las feministas que para que las leyes, sentencias judiciales o políticas en favor de las mujeres tenga fuerza de ley, tienen que estar autorizadas y respaldadas por un poder colectivo de mujeres con

conciencia de sí, voz propia y amor propio, capaz de poner un límite a la violencia patriarcal y contrainsurgente contra sus cuerpos, vidas y territorios. En este sentido, la experiencia de Actoras de Cambio junto a las mujeres mam y chuj, nos lleva a repensar la Justicia desde la construcción del poder político y de nuestra autoridad como mujeres, mujeres mayas y mujeres negras, y no en función de la voz de la autoridad moral patriarcal y colonial. Lo anterior es un trabajo político que nos toca hacer como mujeres todas, y como movimientos feministas, que la ley no puede sustituir. La crítica a la justicia formal no implica –como lo plantea Judith Butler– que estemos en contra de las leyes, ni que se trata de vivir sin leyes.

Debemos formar parte de la batalla por hacer leyes justas, pero ninguna ley existente nos dirá qué es la justicia. En este sentido, es necesario recurrir a normas y valores extra legales para decidir estrategias con relación a la ley (Heckert, 2014: 26).

Construir la autoridad de las mujeres en general, y de las sobrevivientes de violación sexual mayas y negras en particular, es por lo tanto una tarea política urgente, para construir condiciones de Justicia en la vida de las sobrevivientes y de todas las mujeres. Las mujeres no tenemos autoridad porque no tenemos poder simbólico ni fuerza de coerción colectiva, y menos aún si hemos sido víctimas de violación sexual genocida. Hemos sido aisladas las unas de las otras a través del sistema de distribución de las mujeres entre hombres por el contrato [hetero]sexual cuya separación fue profundizada por la jerarquía colonial. Nuestras subjetividades se han ido construyendo desde la expropiación violenta de nuestros cuerpos desde hace siglos, creando así una dependencia vital hacia lo masculino, hacia el patrón, el estado, y un profundo sentimiento de victimización despojándonos de la capacidad de disponer de nosotras mismas. Construir autoridad para las mujeres, como lo pudimos comprobar con el proceso de reconstrucción del poder sobre la propia vida de las mujeres mam y chuj, implica crear condiciones para disponer de nosotras mismas, construir el sentimiento de valía y poder sobre sí misma. Lo anterior requiere un largo proceso de descolonización de las subjetividades y un

proceso de recuperación del propio territorio-cuerpo para dejar de estar sujetadas a los deseos e intereses de otros masculinos con máscaras blancas y capitalistas, y construirnos como sujetas de nuestra propia vida a partir de intereses y deseos propios. Implica desobedecer los mandatos patriarcales y racistas sobre nuestros cuerpos y concedernos autoridad para decidir por nosotras mismas. La Justicia “implica recuperarnos a las mujeres como seres humanas [...], sacudirnos la opresión, caminar hacia formas más creativas de convivencia, desarticulando la desigualdad que hay entre nosotros, para aportar a la descolonización de nuestras sociedades” (Cumes, 2009a: 41).

PRIMERA PARTE

**Hacer ejercicio de nuestra libertad
y reinventar la Justicia entre mujeres**

Capítulo I

El llamado de las sobrevivientes de violación sexual en guerra a reinventar la Justicia

A mí me estresa muchísimo las leyes que tiene el ministerio público, que tiene el juez. Realmente yo no quiero meterme allí porque sé que no se hace nada; porque he visto cuando acompañaba a las mujeres con el juez; los tipos llegan con un billete de a 100 y allí al final salís sin respuesta. “Mejor venís tal fecha”, con tal que las mujeres se cansan, y a pesar que vienen lejos de sus comunidades, te dejan otro día. Yo siento que si vamos a seguir exigiendo las leyes no creo que podamos lograr algo (GF-A-8022017).

1. La justicia es injusta para las mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra

La vida de las mujeres en Guatemala y Colombia nos expone ante una realidad concreta: la justicia no es justa para las mujeres sobrevivientes de violación sexual, en particular en sociedades en guerra y posguerra, y más aún cuando se trata de mujeres mayas y negras. Una importante cantidad de informes, libros y estudios son publicados cada año en los diferentes países del Abya Yala con el objeto de analizar el acceso de las mujeres a la justicia. Todos llegan a la misma conclusión y al mismo cansador drama: la impunidad, la interpretación patriarcal y racista de la ley,²⁶ la culpabilización y estigmatización de las mujeres y la protección de los agresores reinan cuando se trata de hacer Justicia para sobrevivientes de violación sexual.²⁷

²⁶ Una producción bibliográfica importante da cuenta y analiza la interpretación patriarcal que hacen los jueces de las leyes, haciendo prevalecer los prejuicios patriarcales ancestralmente arraigados en torno a la sexualidad de las mujeres sobre los derechos protegidos por las leyes. Véanse, entre otras: MacKinnon (1989); Amorós (1990); Larrauri (1994); Facio (1999); Segato (2003); Lagarde (2004).

²⁷ Una relevante cantidad de investigaciones analizan lo planteado a lo largo del continente americano. Para el caso de Guatemala, véase, entre otras: Diez (2006); sobre Perú: DEMUS (2009); sobre Ecuador: Medina y Carrillo (2007); sobre Estados Unidos: Herman (2005); sobre Nicaragua, Red de mujeres contra la Violencia (2008); sobre Colombia: Quintero Benavides (2009), ABColombia, Sisma mujer, USOC (2013), Corporación Humanas (2016).

Las mujeres no tenemos acceso a la Justicia, y aun cuando tenemos acceso a los tribunales, sabemos que nos espera “un teatro de la vergüenza” (Herman, 2005).

A pesar de todos los obstáculos culturales e institucionales que existen para que las mujeres puedan denunciar la violencia sufrida, el informe anual del Ministerio Público en Guatemala, correspondiente al período abril 2016 / marzo 2017, revela que “el delito de violencia contra la mujer sigue siendo la actividad criminal de mayor impacto o más frecuente de acuerdo al número de denuncias que se presentan en la mayoría de sedes fiscales” (Ministerio Público, 2017: 262). En este período, el Ministerio Público –institución del sistema judicial en Guatemala encargado de investigar de oficio cualquier denuncia de violencia contra las mujeres– recibió 53 503 denuncias por violencia, 5 393 por violación, 61 115 por agresión sexual y 278 feminicidios, con un total de 120 289 denuncias por diferentes tipos de violencia ejercida contra las mujeres. El mismo informe reporta que en este mismo año se emitieron 2 393 sentencias condenatorias, lo que significa la imposición de una pena a solo 2 % de las denuncias presentadas por las mujeres, o en otros términos, que existe 98 % de impunidad en los casos de violencia contra la mujer en Guatemala (*Ibíd.*, 2017: 291). En cuanto a lo ocurrido durante la guerra, el juicio de Sepur Zarco es el único en Guatemala que condenó a un excoronel del ejército y un excomisionado militar²⁸ por crímenes de lesa humanidad bajo la forma de esclavitud sexual, el 26 de febrero del 2016, en una sentencia histórica emitida por el Tribunal de Mayor Riesgo A.²⁹

Estamos frente a la misma tragedia en Colombia, donde el Sistema Médico Legal Colombiano atiende un promedio de 17 950 mujeres víctimas de presunto delito sexual al año (Corporación Humanas Colombia, 2016: 23); y donde, en el mismo período, según el informe realizado por nueve organizaciones de mujeres y de derechos humanos, 54 410 mujeres sufren violencia sexual a raíz del conflicto

²⁸ Hombre civil en que el ejército ha delegado la responsabilidad de las funciones de inteligencia, control, persecución, torturas, violaciones sexuales, ejecuciones y desapariciones forzadas contra la población de la comunidad. Está al mando de los patrulleros de autodefensa civil, hombres de la comunidad enrolados a la fuerza por el ejército para obligarlos a ejecutar las funciones antes mencionadas dentro de la comunidad y comunidades aledañas.

²⁹ Sentencia que condena al teniente coronel retirado Esteelmen Francisco Reyes Girón a 120 años de cárcel y al excomisionado militar Heriberto Valdéz Asij a 240 años por delitos de lesa humanidad en forma de esclavitud sexual.

armado en el país (Oxfam Internacional, 2010³⁰ citado en ABColombia, Sisma mujer, USOC, 2013: 7). Si como lo subraya el mismo informe:

Solo uno de cada cinco casos de violencia sexual es reportado, y de esos casos, solo dos de cada cien son susceptibles de dar lugar a una condena, las posibilidades de ser sancionado tras cometer un acto de violencia sexual son casi nulas (ABColombia, 2013: 15).

Con respecto a la violación sexual cometida en el contexto del conflicto armado interno colombiano:

Cabe resaltar que, a mayo de 2014, la Fiscalía General de la Nación reporta –en el marco de la priorización de los quince máximos responsables y frente a los delitos sexuales–452 hechos en audiencia de imputación y 393 hechos en audiencia concentrada. Estos datos contrastan con las cinco sentencias proferidas a agosto 2015, en las que tales delitos han sido judicializados por la Sala de Justicia y Paz (Hoyos Pulido y Palacio Puerta, 2015: 17).

Estas sentencias de Justicia y Paz han condenado a ocho años de cárcel a Salvatore Mancuso y otros catorce excomandantes paramilitares del Bloque Norte, Bloque Catatumbo, Bloque Córdoba y del Bloque Montes de María, que formaban parte de las estructuras paramilitares unidas bajo la denominación Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). La abogada de Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz (IMP) explica que no ha habido más sentencias, de las cuales la única sentencia de exclusión de los beneficios de Justicia y Paz ha sido emitida en septiembre del 2014 en contra de Marco Tulio Pérez Guzmán, alias el Oso, por haber negado los crímenes sexuales que cometió contra las mujeres de Libertad.

³⁰ La Campaña “Violaciones y otras formas de violencia. Saquen mi cuerpo de la guerra” comenzó en 2009 y fue acordada conjuntamente por Intermón Oxfam y nueve organizaciones colombianas de mujeres y derechos humanos. El objetivo principal fue hacer visible, a nivel nacional e internacional, el uso generalizado de la violencia sexual como táctica utilizada en el conflicto armado. Véase: <<https://saquenmicuerpodelaguerra.wordpress.com/>>.

El Oso es, por lo tanto, el único comandante paramilitar que está siendo juzgado por los crímenes de violación sexual y esclavitud sexual por parte de la justicia penal ordinaria (E2-5102015). “Eso es más que fracaso”, sentencia Liduvina Méndez analizando la situación del acceso de las mujeres a la justicia formal (GF-A-8022017). Recuerda que durante los años que estuvo trabajando con el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM):

No tuvimos ningún preso ni por incesto, ni por violencia en contra de las mujeres. Los juzgados de familia donde la mujer llegaba, la ponían junto con el agresor y la señora salía de allí llorando, ya "reconciliada" con el tipo, porque no podían decir nada de todo lo que les pasó, y el hombre decía: “que si el café, que la ropa, que los niños”. Entonces decían: “bueno señora, usted tiene que mejorar.” Ya desde allí yo me quedé con que eso no puede ser justicia para las mujeres; porque vamos allá y las mujeres regresan en peor situación (GF-A-8022017).

Elsa Rabanales, lideresa mam de la comunidad de Che Cruz e integrante del equipo de Actoras de Cambio, comparte una de las tantas experiencias de injusticia con las que se confrontan las mujeres indígenas cotidianamente ante las autoridades judiciales en Guatemala:

Hubo una situación en Naranjales, una niña de 19 años y el tipo regresó de Escuintla. Allí trabajaba. La niña caminaba a su casa y la agarró, la encerró, le quitó la ropa, y le quitó todo, la amarró. Ella fue a denunciar de una vez a la policía. La policía le dijo que no eran horas de trabajo y que hasta mañana se iba resolver el caso. Entonces ella fue el día siguiente y como estaban de feriado que ni el juez estaba atendiendo. Fueron al juzgado que estaba cerrado. Una compañera me llamó: “mirá, ¿qué puedo hacer?” y yo le dije que se viniera a *Huehue*, pero el caso se quedó así, porque no hay quién la acompañe y la policía no hace nada, pues: que están fuera de horario, que no pueden, que no hay orden de captura, aunque la chica llegó en ese momento toda asustada y toda morada (GF-A-8022017).

Por otra parte, Mayerlis Robles, lideresa de la red de mujeres del caribe “Narrar para Vivir” en Colombia, explica:

Nosotras tenemos casos en Justicia y Paz, pero realmente desmotiva mucho. La gente ni nos quiere ir allá porque eso, la gente pagaba el carro, llegaba dos, tres días para llegar a la audiencia, y: “ay no! El señor se enfermó, hoy el señor no quiere dar la versión libre”. Y a la gente a devolverse, sin comida, sin pasajes, porque el gobierno no garantizó el transporte para la gente (E14-11042016).

Cuando el sistema de justicia de estado es considerado el único camino autorizado para impartir justicia y proteger la vida de las mujeres, la impunidad contribuye a matar a las mujeres, como lo ilustra el testimonio de Mayerlis:

Con este caso que yo te decía, la niña ya había sido atacada hace un año. Había sido atacada y ella había ido a la Fiscalía a denunciarlo y no pasó nada. Al año siguiente se metieron otra vez a su casa y otra vez la atacaron. [...] Eran indígenas, pero estaban acá en Bolívar. Venían de un desplazamiento. [...] Ella conocía quién era el agresor y bueno, después, lo más bonito es que al tipo le dan casa por cárcel y él vive como a una cuadra de donde estaba ella. Entonces de allá se vino a tumbarle las puertas. ¡Ahí si digo que se me fue lo de derechos humanos! Uno comienza también a ser irracional en esos casos (E14-11042016).

Así como irracional resulta intentar comprender por qué la justicia se desentiende de tanto daño hecho a las mujeres, como lo pregunta Libia, del grupo de Santa Marta:

Perdóneme la pregunta, ¿por qué yo, que he sido víctima toda la vida, mataron a mi hermano, a mi papá, a mi pareja, yo tenía 8 años cuando me violaron, y, por qué a uno no le responden? ¿Por qué no responden por eso? (GSM3-29022016).

Es innumerable la cantidad de testimonios que ponen de manifiesto la frustración, la impotencia, la profunda tristeza o la intensa rabia de las mujeres ante esta impunidad y la imposibilidad de encontrar respuesta a sus anhelos de justicia en el único escenario institucional que se ha establecido para ello. Una sobreviviente mam concluye: “No gana uno nada con denunciar, quedamos igual. Es por eso que la mayoría de nosotras mejor callamos, nos quedamos con el dolor en nuestro corazón y el problema se convierte en solo nuestro” (GM-M-042015).

2. Detrás de la impunidad: los pactos patriarcales sobre el cuerpo de las mujeres

Los operadores de justicia no actúan ante la denuncia de la violación sexual, y menos cuando viene de mujeres indígenas y negras. A pesar de las leyes existentes que la sancionan como delito penal tanto en Guatemala como en Colombia, los operadores de justicia no la consideran un crimen grave que daña a las mujeres. Ni siquiera investigan la violación sexual porque, como lo subraya Celia Amorós, las mujeres y sus experiencias vienen ya presignificadas por la voz masculina. “Ya se sabe que lo quisieron” (Amorós, 1990: 8). “¿Para qué iría ceñirse un juez a una interpretación de leyes en situaciones concretas cuando existen estas *proto-leyes* constituyentes ancestrales?” (*Ibíd.*, 1990: 6). A la hora de tomar la denuncia, iniciar un proceso de investigación o juzgar un crimen de violación sexual, pesa más la interpretación patriarcal perversa en torno a la violación sexual que la ley que protege a las mujeres. La Relatora sobre los Derechos de las Mujeres de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos subraya que allí radica uno de los mayores obstáculos para el acceso a la Justicia por parte de sobrevivientes de violencia sexual en América Central:

De este modo, cuando las víctimas acuden a las instancias estatales de denuncia –policías o fiscalías principalmente– se encuentran, generalmente, en un ambiente de discriminación basado en el género. La presencia de estereotipos y prejuicios que existe entre operadores/as de justicia provoca que se le otorgue poca veracidad a la versión de la víctima, se le culpabilice, se justifiquen los

hechos por la actitud o el comportamiento de la víctima, o por sus relaciones sentimentales anteriores, se cuestione la honra de la mujer o se utilice un vocabulario sexista. También es común que se le discrimine por su preferencia sexual, por el color de su piel, por su étnica, por su origen o por su bajo nivel escolar, o por su nacionalidad, entre otros (CIDH, 2011: 51, párr. 181).

El crimen desaparece detrás de la interpretación patriarcal de la violación sexual que convierte la tortura en relación deseada y consentida por las mujeres. Los operadores de justicia recurren a los viejos paradigmas patriarcales en torno a la sexualidad de las mujeres y juzgan en función de esta creencia. A través de este mecanismo perverso, la violación sexual desaparece como crimen ante los ojos de la ley y los perpetradores se sienten libres de seguir violando mientras la responsabilidad del crimen recae sobre las mujeres. La violación se vuelve un chiste entre hombres. De allí las preguntas humillantes que las sobrevivientes enfrentan a lo largo del periplo de la denuncia. Las preguntas que el médico forense hizo a las tres mujeres jóvenes mam, integrantes de la red de sobrevivientes de la comunidad de Che Cruz que fueron violadas por cinco hombres de su comunidad, son muy ilustrativas al respecto: “¿Cómo llevabas el corte?³¹ ¿Qué sentiste cuando te empezó a quitar el corte? ¿Te gustó?”. Como lo plantea MacKinnon: “En vez de desalentar o vengar la violación, el estado, según la experiencia de muchas víctimas, la perpetua. Las mujeres que presentan acusaciones por violación dicen que las violaron dos veces: la segunda, en el tribunal” (MacKinnon, 1989: 321).

Antes de investigar los hechos, los operadores de justicia ponen en tela de juicio la verdad de las víctimas y su conducta sexual, partiendo del mito arraigado de “la maldad erótica” de la mujer (Lagarde, 2003: 273) o de la construcción social de las mujeres como “putas”; una mirada perversa profundizada por la dinámica colonial con respecto a los cuerpos de mujeres racializadas, construidas como “sucias” por ser indígenas, o como “perras” por ser negras. Lo que prevalece a la hora de aplicar

³¹ Faldas que utilizan las mujeres en Guatemala. Normalmente son hechas de algodón en telares de pie y son vendidas por pieza, de ahí su nombre. Los cortes se usan en diferentes formas y medidas; a veces son piezas de tela de dos a nueve metros de longitud con el que se envuelve el cuerpo, de la cintura hacia abajo, a manera de falda.

las leyes es la interpretación cultural del crimen: la sospecha que las mujeres lo hubieran podido consentir y, peor aún, gozar.

Cuando el derecho penal guatemalteco y colombiano, en lugar de investigar el crimen sexual requieren que se demuestre el “no consentimiento” de las mujeres en casos de violación sexual, recurren al mismo mecanismo ideológico. La ley otorga credibilidad únicamente a la interpretación de los hombres sobre el acto y parte de que las mujeres están en condiciones de consentir. “La ley supone, como el violador, que no fue violación. Solo fue sexo porque la mujer no pudo probar su no consentimiento” (MacKinnon, 1989: 323). Como lo destaca Carole Pateman:

El consentimiento como ideología no puede distinguirse de la aquiescencia habitual, el disentimiento callado, el asentamiento, la sumisión, ni siquiera la sumisión forzada. [...] Las mujeres siempre han sido presentadas como consentidoras, y su no consentimiento explícito se ha considerado irrelevante o se ha reinterpretado como “consentimiento” (Pateman, 1980: 150).³²

Evaluar si hubo consentimiento es medir la violación desde el punto de vista del violador, desde el punto de vista de la fuerza y de la superioridad simbólica masculina, y no desde el daño hecho a la víctima. Estos mecanismos ideológicos patriarcales y coloniales justifican el ataque sexual contra las mujeres y protegen así la prerrogativa masculina de acceder a los cuerpos de las mujeres. Como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos lo viene reiterando desde hace años, estas interpretaciones jurídicas:

Están encaminadas a proteger un bien jurídico distinto de los derechos de la mujer misma, y se tienden a aplicar de modo de poner en tela de juicio o inculpar a la víctima en lugar de garantizar el castigo del perpetrador (CIDH, 2003: párr. 276).

³² Traducido por la autora del original en inglés.

Desafiando toda lógica, esta sospecha social de consentimiento aumenta en contextos de guerra bajo el argumento de que las mujeres sobrevivieron de forma moralmente condenable, intercambiando su cuerpo a cambio de su vida. La Corporación Humanas Colombia, organización feminista que ha implementado procesos de acompañamiento legal y psicosocial a sobrevivientes de violencia sexual en la guerra, relata los estereotipos humillantes que tuvieron que escuchar por parte de los operadores de justicia que se atrevían a comparar la violación sexual con el enamoramiento de los paramilitares:

Justicia y Paz generó toda una dinámica en torno a ajusticiamiento de los paramilitares,³³ y muchas organizaciones internacionales fueron invitadas a darles cursos de capacitación a los fiscales para que tuvieran una perspectiva de género. A veces nos invitaban a sus espacios y en esos espacios escuchábamos a los fiscales decir: “es que las mujeres buscan que las violen, que no es verdad que la violencia sexual se convierte en parte del conflicto armado, que son unos pobres muchachos que tienen mucho tiempo porque andan en el monte guerreando, entonces encuentran a una niña y se enamoran de ella. Y pues sí, entonces usted entiende doctora que la virilidad es más fuerte, entonces terminan en algunas ocasiones teniendo relaciones sexuales no consentidas”. Bueno... (GF-H-26012016).

Esta interpretación de los crímenes sexuales reflejada en el discurso de los operadores de justicia evidencia que la experiencia de las mujeres no cuenta. Las mujeres no importamos. No existimos. Es la voz masculina racista la única autorizada para interpretar lo que nos pasa a las mujeres y silencia nuestra experiencia. A pesar de la realidad cruenta de guerra, la interpretación patriarcal y racista logra convertir los tratos crueles, degradantes y humillantes vividos por las mujeres en “enamoramiento”. Al final, las mujeres somos representadas como

³³ En el marco de la ley 975 de 2005, conocida como Justicia y Paz, se instaura en Colombia un sistema de justicia transicional que promueve el proceso de desmovilización de los paramilitares con una reducción de penas a ocho años de cárcel a cambio de que contribuyan a la verdad a través de sus testimonios sobre los crímenes cometidos por ellos durante la guerra.

queriendo lo que los hombres desean. Es ilustrativo al respecto que sea la línea de defensa que eligen los abogados de los violadores para desestimar la verdad de las mujeres. En la causa penal por crímenes de esclavitud sexual contra quince mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco, el coronel a cargo del destacamento militar en la comunidad negó los cargos en su contra afirmando que estas mujeres eran prostitutas. De la misma forma, el comandante paramilitar que ocupó con sus hombres en armas la comunidad negra de Libertad y esclavizó a las mujeres, dijo en su defensa –intentando apelar a la connivencia masculina con el juez–: “sí, yo sí la secuestre y tuvimos relaciones, pero usted sabe señor magistrado que el hombre propone y la mujer dispone” (E2-5102015).

Al no investigar los hechos de violación sexual, desestimar la versión de las mujeres y humillar a las sobrevivientes, los operadores de justicia protegen a los violadores. “Los hombres violentos gozan de la complicidad no necesariamente concertada, pero ideológica y políticamente activa, entre autoridades y delincuentes” (Lagarde, 2008: 233). Los pactos patriarcales se hacen explícitos allí, en esta impunidad y esta invisibilización de la violación sexual como crimen (Amorós, 1990: 6). En la dinámica de poder patriarcal, los hombres tienen que demostrar su virilidad ante otros hombres para poder ser considerados como tal y beneficiarse de los privilegios de pertenecer al colectivo dominante. Esta virilidad, como lo subraya Celia Amorós (1990: 1-4), se construye a partir de una tensión referencial con otros hombres y a través de un conjunto de prácticas reales y simbólicas sobre el cuerpo de las mujeres que les hace sentir pertenecer a un grupo: nombrando sus experiencias, humillándolas, acosándolas o violándolas. El derecho masculino sobre nuestra vida y cuerpo es el vínculo que une a los hombres como parte de una fraternidad, y es el sentido de su fraternidad y solidaridad, como lo pone en evidencia Carole Pateman:

Forman una fraternidad porque están unidos por un vínculo en tanto que varones [...]. Comparten el interés común de respaldar el contrato original que legitima su derecho masculino y les permite obtener los beneficios psicológicos y materiales de la sujeción de las mujeres (Pateman, 1995: 159).

Al proteger a los violadores, los hombres del común y los operadores de justicia protegen este derecho masculino sobre el cuerpo de las mujeres y reafirman el vínculo con los otros varones y su pertenencia a la fraternidad como colectivo dominante. Las mujeres, y más concretamente nuestros cuerpos, jugamos así una función de mediación simbólica y material en estos pactos patriarcales: somos el “objeto de intercambio” (Rubin, 1986), el “objeto transaccional” (Amorós, 1990: 12), el chivo expiatorio o “el campo de batalla”, dependiendo de las tensiones de poder que se dan entre los varones. Allí, la violación sexual en contra de las mujeres tiene una función particular: reafirmar la virilidad, la cohesión interna, del grupo de varones. Cuando el pacto entre ellos se rompe, la violación sexual es utilizada sistemáticamente para demostrar poder sobre el grupo de varones enemigo que cuestionó el pacto y humillarlos atentando contra su virilidad, cuyo contenido es definido a partir de su prerrogativa sexual sobre “sus” mujeres. Las violaciones sexuales que se cometieron sistemática y masivamente durante la política de genocidio en Guatemala y la política de despojo de tierras por parte los paramilitares en Colombia, es la manifestación más cruel y exacerbada de ello.

3. La ley a favor de las mujeres no tiene fuerza de ley

En los últimos veinte años, las mujeres hemos obtenido avances significativos en cuanto a la igualdad jurídica en los países de Abya Yala. Existe una normativa muy desarrollada, tanto en Guatemala como en Colombia, que protege los derechos de las mujeres. En una de las tantas investigaciones sobre la violencia contra las mujeres en Guatemala, la investigadora Simona Yagenova subraya que “se ha creado suficiente institucionalidad, leyes, planes, políticas públicas para que los estados nacionales trabajen a favor de los derechos de las mujeres, y como parte de ellos, de una vida libre de violencia” (Yagenova, 2013: 36). Sin embargo, “la ausencia de justicia para una mayoría significativa de mujeres víctimas y/o sobrevivientes” pone en entredicho “el impacto que la ley puede tener como mecanismo persuasivo y de no-repetición” (*Ibíd.*, 2013: 37).

Mientras, en el informe “Colombia: mujeres, violencia sexual en el conflicto y en el proceso de paz” realizado por Sisma Mujer, se plantea:

Las leyes y resoluciones clave que abordan la igualdad de género y la violencia sexual son: Ley de Igualdad de Género (Ley 1257 de 2008), Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011) y el Auto 092 de la Corte Constitucional de 2008. Aunque algunas de estas leyes constituyen un sólido marco jurídico y político en relación con la violencia sexual contra las mujeres, perpetrada tanto dentro como fuera del conflicto, fallan en la aplicación efectiva (ABColumbia, Sisma Mujer y USOC, 2013: 16).

A pesar de tal despliegue legislativo y de las políticas públicas implementadas para juzgar, sancionar y reparar los crímenes sexuales en contra de las mujeres, tanto durante el conflicto armado como en tiempos de “paz”, la ley a favor de las mujeres no se aplica. María Chole, lideresa del grupo de mujeres de Santa Marta, comparte:

Colombia es el país de las leyes. En Colombia si te echaste un viento sacan una ley. Si el palo se cayó, sacaron una ley. Hoy, estaban pasando en el noticiero que hay veinte proyectos de ley en el Congreso y no han podido terminarlo porque el Congreso no tiene presencia. Ese es Colombia y cuando uno va a la ley, uno no encuentra justicia. No existe (E19-17052016).

La impunidad en los casos de violación sexual en Guatemala y en Colombia, tanto en tiempos de “paz” como de guerra, es casi absoluta (99 %). Esta impunidad emite un mensaje de permisividad a los perpetradores que contribuye a perpetuar los crímenes sexuales contra las mujeres. La saña con la que actualmente se mutilan y eliminan los cuerpos de las mujeres en Guatemala ilustra lo anterior y evidencia que los Acuerdos de Paz no han puesto fin a la guerra contra nuestros cuerpos, convertidos más que nunca en campo de batalla. Los diferentes grupos masculinos militarizados y para militarizados se disputan para sus negocios el control del territorio y el despojo de la tierra a través del cuerpo de las mujeres, violándolos,

torturándolos y explotándolos hasta la muerte. Del año 2000 al 2015, el Grupo Guatemalteco de Mujeres ha registrado 8 921 muertes violentas de mujeres, 557 asesinatos de mujeres al año.³⁴

La ley escrita para proteger a las mujeres de la violación sexual no tiene fuerza de ley en un contexto patriarcal represivo y neoliberal. Como Derrida nos lo recuerda, “las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad” (Derrida, 2001: 138). La fuerza de ley se arraiga en su autoridad, es decir en el poder que representa, tanto simbólico como coercitivo. La ley que está a favor de las mujeres no tiene fuerza de ley –tal como las mismas sobrevivientes mam y chuj plantean– porque no representamos ningún poder simbólico ni coercitivo para quienes tienen la obligación de aplicarlas. En un contexto de dominio patriarcal y racista, las leyes a favor de las mujeres no tienen fuerza porque a las mujeres no se nos reconoce autoridad simbólica alguna como grupo social, y menos aún a las mujeres indígenas y negras.

Como lo desarrollaremos en el capítulo ocho, es a partir del momento que las mujeres mam y chuj construyeron su poder propio,³⁵ y la fuerza colectiva para actuar, proteger y defender a las mujeres en su comunidad, que la ley a favor de las mujeres pudo tener fuerza. El sentimiento de legitimidad que construyeron colectivamente en un proceso de reconocimiento mutuo entre mujeres se transformó en poder propio, en la capacidad de afirmar y defender la legitimidad de su existencia, su verdad y su libertad a nivel social. Al ser respaldadas por un poder

³⁴ Véase información estadística presentada en el cuadro: “Muertes Violentas de Mujeres. República de Guatemala 2000 – 2015”. Fuente: elaborado por GGM, con base en datos de MP, para los años 2000 a 2004; INACIF para los años de 2008, 2009, 2011, 2012, 2013, 2014 y 2015; MINGOB para el año 2010. Disponible en: <<http://ggm.org.gt/wp-content/uploads/2017/04/Histo%CC%81rico.pdf>> [Consultado el 10 de mayo de 2018].

³⁵ Por poder propio entiendo la capacidad de las mujeres de “disponer de sí mismas” (Gutiérrez Aguilar, 2015), de diseñar la propia vida y sus propios símbolos y valores a partir de deseos, intereses y anhelos propios como sujetas, fuera de los destinos de subordinación, sumisión y esclavitud impuestos por los mandatos patriarcales, racistas y capitalistas. El poder propio es la conciencia de sí y el amor propio sentido en el cuerpo; constituye una conciencia corporal de tener los recursos necesarios para decidir, cambiar y defender su vida, que se desarrolla a partir de un proceso de descolonización de las subjetividades y de la reapropiación del cuerpo entre mujeres. Es, en definitiva, lo que constituye nuestra libertad. Solo se puede desarrollar en un proceso de reconocimiento mutuo entre mujeres. Véase el capítulo seis para el análisis de las condiciones que llevan a la construcción del poder propio y el capítulo siete para el desarrollo de las manifestaciones del poder propio en la vida de las mujeres mam y chuj.

colectivo de mujeres con la capacidad de “disponer de sí” mismas (Gutiérrez Aguilar, 2015) y de actuar colectivamente para proteger y defender la vida y la libertad de las mujeres, las redes de mujeres mam y chuj se convirtieron en autoridad en su comunidad; la comunidad sabe que la red de mujeres no tolerará ningún acto de violencia o violencia sexual bajo cualquiera de sus formas contra las mujeres y niñas en la comunidad. De allí que las mujeres de la red reconozcan que: “antes la ley no tiene fuerza, pero ahora hay ley porque nosotras las mujeres nos protegemos las autoridades de nosotras” (GF-G-C-8112016).

Las leyes que condenan la violación sexual contra las mujeres no tienen autoridad porque no son autorizadas por los que las aplican. Como lo pone en evidencia Alda Facio, jurista feminista, existen “leyes no escritas que se desprenden de las costumbres y prácticas sociales” que tienen más peso efectivo que las leyes escritas, “componente normativo formal del fenómeno jurídico” (1999: 76). En el caso de la violación sexual, se trata de la vieja ley cultural patriarcal que ha instalado el intercambio de mujeres como centro de la organización de parentesco y que se ha trasladado bajo la forma de derecho sexual masculino sobre el cuerpo de las mujeres en el marco del contrato social moderno y de la ley. Por lo tanto, no se trata únicamente de un problema de “comprensión” y de cambio de mentalidades de los operadores de justicia –donde muchas organizaciones de mujeres y feministas enfocan sus prioridades, energía y recursos–, sino que es un problema de poder: se trata del poder de dominio masculino y colonial sobre el cuerpo de las mujeres que está en el origen de la ley y estructura su fuerza simbólica y coercitiva. De allí la importancia de reorientar nuestras estrategias políticas como feministas hacia la creación de condiciones políticas para que la ley a favor de las mujeres tenga fuerza de ley.

4. La ley como falso interdicto

Al no sancionar la violación sexual como crimen el sistema de justicia manda un mensaje de permisividad a todos los hombres que crea las condiciones para su perpetuación. La ley no solo refleja el dominio sobre el cuerpo de las mujeres, sino

que se instituye como un instrumento de su reproducción. Una ley, sin fuerza de ley, se convierte en un falso interdicto. Allí radica la doble moral detrás de las leyes a favor de las mujeres y una de las explicaciones por las cuales, a pesar de vivir en una época donde las mujeres tenemos más derechos reconocidos por la ley, ahora es cuando más se nos viola, tortura y elimina físicamente. Más que definir lo prohibido, la ley pasa a ser parte de las múltiples “redes de estímulo” culturales (Foucault, 1998), que justifican, fomentan y reproducen la violación sexual contra las mujeres. Como lo subraya Marcela Lagarde, “la cultura está impregnada del fomento generalizado de la posesión erótica de las mujeres” (Lagarde, 2003: 279). Los imaginarios sexistas y racistas en torno a las mujeres que nos convierten en “putas”, “malas” y “perras” crean las condiciones para justificar y normalizar la apropiación violenta de nuestros cuerpos por los hombres. Cualquier hombre criado en una cultura patriarcal siente el derecho de poseer cuerpos de mujeres, y sabe que si transgrede la ley no habrá sanción ni cargará con la responsabilidad de sus actos. La brecha entre las leyes aprobadas a favor de la protección de las mujeres y la ausencia de aplicación se convierte en estímulo en tanto manda un mensaje de permisividad a todos los hombres que les permite seguir violando a niñas y mujeres en total impunidad. Al final, la trasgresión del interdicto se convierte en una prueba de su virilidad. La cultura patriarcal “erotiza” o “prostituye” el interdicto. Como lo plantea MacKinnon: “El tabú y el delito pueden servir para erotizar lo que de otro modo produciría la misma sensación de dominio que quitarle un caramelo a un niño” (1989: 235). Se erotiza el interdicto porque el transgredir lo prohibido genera una sensación inmensa de satisfacción y de poder en los varones agresores. La transgresión del interdicto viene a reforzar las experiencias de poder derivadas de la apropiación violenta de los cuerpos de mujeres necesarias al sentimiento de virilidad. En este sentido, para Marcela Lagarde:

Cualquier interdicto o tabú implica una dialéctica del poder entre la disposición que prohíbe, que limita, que separa y el horror, el goce, y el disfrute que causa su transgresión a quien lo violenta con el daño ocasionado al propio sujeto (Lagarde, 2003: 193).

La ley se erige así en uno de los instrumentos más poderosos de la doble moral sexual que rige las sociedades y culturas patriarcales en tanto que invisibiliza, y a la vez fomenta, reproduce y protege el dominio masculino colonial sobre el cuerpo de las mujeres. El análisis de la Justicia a la luz del contrato sexual explica por qué no puede haber Justicia para mujeres sobrevivientes de violación sexual dentro del marco formal del sistema de justicia sin que se refunde el contrato sexual colonial sobre el que se edifica el contrato social y la ley.

5. Entender la injusticia y la impunidad a la luz del contrato sexual colonial

A pesar de que existan leyes que condenan la violación sexual, la impunidad que rodea sistemáticamente a estos crímenes nos habla de que socialmente los hombres tienen derecho a violar en tanto que en el imaginario colectivo la violación no está vista como crimen, sino como sexo. De allí que “para ellos, las acusaciones [de violación sexual] sean falsas, porque los hechos describen el sexo” (MacKinnon, 1989: 324). El daño y la crueldad ejercidos contra las mujeres desaparecen de la interpretación de la violación para volverse un derecho masculino a tener acceso al cuerpo de las mujeres entendido como derecho de pernada, derecho del patrón, “pago por la tierra”,³⁶ “pago por su vida”,³⁷ deber de esposa, –o su contraparte, como provocación por parte de las mujeres–; al final, sexo deseado y consentido por ellas. Este derecho masculino es también colonial, en cuanto toda la estructura política, social y económica en Guatemala y Colombia se estableció sobre el cuerpo de las mujeres indígenas y negras; en su dimensión material, a partir de la violación sexual sistemática, la servidumbre, la esclavitud y la explotación de su mano de obra; y en su dimensión simbólica, se estableció sobre la expropiación y satanización de su

³⁶ Referencia a lo que los militares decían en Guatemala para justificar la esclavitud sexual a la que sometieron a las viudas q’eqchi’ en el destacamento de Sepur Zarco, después de haber torturado y desaparecido a sus esposos, como castigo por haber reivindicado sus derechos a la tierra como indígenas.

³⁷ Referencia a la estigmatización que las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en guerra tuvieron que enfrentar en su familia y comunidad después de haber sido violadas por el ejército. Su entorno social las culpabilizó por haber sobrevivido en condiciones moralmente condenables acusándolas de “haberse entregado al ejército” y “haberse dejado violar” a cambio de salvar su vida.

sexualidad a través de la misión civilizadora de la iglesia católica. Por lo tanto, la violación sexual no es una violencia más en la larga lista de violencias ejercidas contra las mujeres, sino que es la síntesis política de nuestra opresión, como lo subraya Marcela Lagarde. Es el hecho supremo de la cultura patriarcal (Lagarde, 2003: 260) y colonial: la reiteración de la supremacía masculina y blanca, el ejercicio del derecho de posesión, explotación y esclavitud de los cuerpos de las mujeres; la destrucción y el daño sobre el Otro por ser concebido como inferior, animal, desechable e inútil; lo femenino, indio, negro y pobre. El dominio patriarcal es sexual, como evidenció Kate Millet en *Política sexual* (1969): se ejerce sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres para producir y reproducir la jerarquía por medio de un conjunto de normas, ideologías, prácticas y creencias que construye, permite, justifica y reproduce la apropiación, expropiación, explotación, despojo y destrucción de los cuerpos de las mujeres. La violación sexual –tanto en tiempo de “paz” como en tiempo de guerra– es su manifestación más cruel y exacerbada. Sin analizar el carácter sexual de la violencia que se ejerce contra las mujeres, no se puede explicar ni entender la estructura fundante del sistema patriarcal y del “entronque patriarcal”³⁸ (Paredes, 2010), ni la sistemática impunidad institucional, social y comunitaria a la cual las sobrevivientes se enfrentan cuando deciden denunciar los crímenes sexuales de los que fueron víctimas. El análisis de la impunidad entorno a la violación sexual nos permite llegar al fundamento sexuado del pacto social alrededor del que se construyó el estado moderno y sus derivadas leyes e instituciones, incluyendo el sistema formal de justicia.

Recurrir a la categoría de “contrato sexual” de Carole Pateman (1995) es imprescindible para explicar y entender los límites del modelo liberal de justicia para mujeres sobrevivientes de violación sexual. Según la autora, el contrato social que ha dado a luz a la ficción política moderna de la democracia se estableció a partir

³⁸ Concepto acuñado por el feminismo comunitario en Bolivia cuya voz pública es Julieta Paredes. Me interesa retomar este concepto para tomar en cuenta las manifestaciones históricas que tomó el patriarcado en Abya Yala “donde se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina con la misoginia del catolicismo y la violencia de la conquista y colonización” (Gargallo Celentani, 2012: 16). “Con esto afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esta coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias” (Cabnal, 2010: 15).

de un pacto previo entre varones que garantiza su derecho masculino al acceso y control sobre nuestros cuerpos, a la vez que nos excluyen del contrato social y de la capacidad de influir en la definición de los asuntos civiles y públicos, y por ende del contenido de la Justicia. Este contrato sexual es la dimensión principal –e invisible– de la organización política pactada entre varones, y por ende de las leyes e instituciones derivadas del contrato social. El contrato sexual es la traducción de la vieja ley patriarcal del intercambio de mujeres que ha estructurado ancestralmente el parentesco en el marco del contrato social moderno, bajo la forma del derecho masculino sexual sobre las mujeres. La ley y las instituciones que de allí derivan, se estructuran sobre este dominio sexual masculino. Al volverse ley, el dominio se institucionaliza y se vuelve invisible ante los ojos de la sociedad. Se vuelve natural. Como lo apunta MacKinnon: “el legalismo liberal es por tanto un medio para hacer que el dominio sea invisible y legítimo adoptando el punto de vista masculino en la ley, imponiendo al mismo tiempo esa visión a la sociedad” (MacKinnon, 1989: 428).

Carole Pateman cuestiona la supuesta posición original imaginaria de igualdad, neutralidad e imparcialidad de la ley sobre la que se creó la ficción de la ciudadanía y del modelo liberal de justicia, y en particular se detiene sobre la “posición original” de la filosofía política y moral de John Rawls (1999), “el velo de la ignorancia” y su “justicia como imparcialidad”. En este modelo liberal, la concepción de Justicia que se ha vuelto hegemónica en el mundo se basa sobre la premisa del famoso “velo de ignorancia”: de la justa producción y aplicación de la ley a partir de una posición original imaginaria de neutralidad e imparcialidad³⁹ de los individuos que pactan la concepción de Justicia, los criterios para su aplicación igual para todos, y los procedimientos para su justa administración.

³⁹ “Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia” (Rawls, 1999: 25).

Rawls ha sostenido [...] que el objetivo de discutir desde una posición original, el equivalente rawlsiano al estado de naturaleza, es “obtener la solución deseada”⁴⁰. No obstante, con frecuencia no se reconoce que “la solución deseada” incluye el contrato sexual y el derecho patriarcal de los varones sobre las mujeres (Pateman, 1995: 61).

Es de obviar, como lo subraya Pateman, que estos pactos que dan origen a la concepción de la Justicia son patriarcales y se establecen sobre el cuerpo de las mujeres. Carol Pateman desvela así que la historia de la ley moderna es la del contrato sexual que garantiza el acceso de los hombres al cuerpo de las mujeres, la ley del derecho político-sexual masculino. La realidad de la impunidad que enfrentan las mujeres sobrevivientes de violación sexual, y en particular las mujeres indígenas y negras, campesinas y empobrecidas, pone en evidencia que no existe tal posición imaginaria de igualdad, imparcialidad y neutralidad de la ley, sino la protección del derecho primario masculino blanco.

Desde Abya Yala, Aníbal Quijano (1992) nos plantea que la construcción del estado moderno fue concomitante a la colonización de América Latina. La invasión de Abya Yala marca el momento constitutivo en que modernidad y colonialidad se intergeneran. Según el autor, todos los estados modernos se han estructurado a partir de un patrón de dominación moderno-colonial que clasifica la población mundial y organiza la acumulación del capital a partir de la inferiorización y esclavitud de las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Pone así en evidencia que la creación ideológica de la categoría de “raza” ha sido el eje central alrededor del que se constituyeron las jerarquías sociales y estructuras económicas desiguales funcionales al capitalismo global. Si bien menciona al “género” como uno de los cuatro ejes de poder que articulan a este patrón de dominio colonial, no

⁴⁰ “Las razones en pro del velo de la ignorancia van más allá de la mera simplicidad. Queremos definir la posición original de modo que obtengamos la solución deseada. Si se permite un conocimiento de las particularidades, entonces el resultado se ve perjudicado por contingencias arbitrarias. [...] Si la posición original ha de producir acuerdos que sean justos, las partes tendrán que estar equitativamente situadas y tratadas equitativamente en tanto que personas morales. La arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial” (Rawls, 1999: 139).

desarrolla un análisis que permita dilucidar cómo se concatenan el sexo y la raza en la estructuración del poder en el territorio del Abya Yala, y silencia “esta relación innombrable que ha sido omitida en el mapa político mental a la hora de hablar de colonialismo y descolonización” (Galindo, 2014: 99), la relación entre patriarcado y colonialismo, entre conquistadores y colonizados, que ha tenido como “objeto fundamental reglamentar el contrato sexual y la reproducción [es decir], su control sobre el cuerpo de las mujeres” (Galindo, 2014: 104).

Los análisis desarrollados por Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2010), María Galindo en *¡A despatriarcar! Feminismo urgente* (2014), así como por Rita Laura Segato en “Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno” (2015a), nos permiten poner en diálogo el planteamiento de Aníbal Quijano sobre la construcción del estado moderno colonial con el marco del contrato sexual desarrollado por Carole Pateman. Como lo afirma María Galindo:

El colonialismo introduce un tipo de contrato sexual para la unión hombre-mujer blancos; otro tipo de contrato sexual paralelo para la relación india-indio; otorga al hombre blanco un doble código de acceso simultáneo a las mujeres blancas y a las indias, pero bajo estatus diferentes; recoge las instituciones precoloniales y aprovecha el carácter de objeto de intercambio político de la mujer india para consolidar el colonialismo a través de la alianza patriarcal conquistador-conquistado (Galindo, 2014: 105).

Por su parte, Silvia Federici explica que:

La esclavización de los pueblos originarios de América y África no fueron los únicos medios para la formación de la acumulación de capital [...]. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio de una política de terror y el exterminio de “las brujas” (Federici, 2010: 90).

Silvia Federici analiza en su obra cómo la construcción del estado moderno junto al proceso colonial implicó una expropiación, desposesión y destrucción de los cuerpos, saberes, cosmovisiones y tierras comunales de las mujeres para garantizar la expansión del proyecto capitalista tanto en Europa como en Abya Yala. Las mujeres indígenas se convirtieron en las principales enemigas del dominio colonial porque son las que se rebelaron colectivamente ante los pactos patriarcales que los españoles establecieron con los jefes tradicionales (2010: 304-308). Los jefes comunales, como lo documenta Federici: “a fin de mantener su poder comenzaron a asumir la propiedad de las tierras comunales y a expropiar a las integrantes femeninas del uso de la tierra y de sus derechos sobre el agua”. Además, instauraron “una suerte de pacto entre hombres”, a través de “la entrega ritual de mujeres como vehículo de relación, entendimiento y negociación política entre conquistador y conquistado” (Galindo, 2014: 118). Estas alianzas políticas que los jefes del “mundo-aldea” establecieron con los colonizadores para tener poder en la nueva economía política colonial, conllevó “la superinflación de los hombres en el ámbito comunitario en su papel de intermediación con el mundo exterior” y la domesticación de las mujeres, despojándolas de su cuerpo, sus medios de subsistencia y su poder político, en otras palabras, la capacidad de “disponer de sí” mismas (Gutiérrez Aguilar, 2015), y “su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad” (Segato, 2015b: 335-338).

Frente a la traición de muchos jefes locales, las mujeres que eran curanderas, guías espirituales guardianas, lideresas comunitarias, “dirigieron o guiaron todas las grandes revueltas anti-coloniales” (Federici, 2010: 307). Como lo subraya Aura Cumes, “las mujeres han sido pioneras en las luchas indígenas, aportando sus propios conocimientos, saberes y sabidurías [...], aporte que es imprescindible reivindicar” (Cumes, 2009a: 40). La violación sexual fue usada de forma masiva y sistemática en contra de las mujeres indígenas, como arma de colonización, para someterlas, humillarlas, despojarlas de sus tierras, conocimientos, poderes, y masacrarlas, así como someter a sus pueblos, a través de la humillación de los hombres. “Esta feminización de naciones enteras es constitutiva de la Modernidad y explica tanto su violencia misógina como la derivada violencia genocida” (Gargallo

Celentani, 2012: 48). El estado moderno colonial se edificó así sobre la expropiación y despojo de los medios de reproducción de la vida de las mujeres, en particular de su cuerpo y su tierra, así como sobre la destrucción de su poder propio y comunitario.

La iglesia y el estado implementaron una violenta campaña misógina y racista para deshumanizar a las mujeres indígenas y justificar tal brutalidad. La satanización de la sexualidad de los pueblos indígenas, como la de los pueblos afrodescendientes, fue el recurso ideológico utilizado para deshumanizarlos y justificar la violencia brutal contra ellos con el fin de controlar “su bestialidad”. Pero es en el cuerpo de las mujeres que el estado y la iglesia instalaron el pecado y la maldad. Es el cuerpo de las mujeres que convirtieron en territorio violable para someter a pueblos enteros a través de la emasculación de los hombres no blancos. Como lo analiza Karina Ochoa (2011), se construía discursivamente al “indio” como “femenino” para evidenciar su naturaleza animal y débil a controlar. Pero las mujeres eran “más indias” (Cumes, 2007), ilustrando cómo se concatena el contrato sexual y el poder colonial en el cuerpo de las mujeres indígenas, ubicándolas en el último eslabón de la jerarquía social colonial, y convirtiéndolas en sirvientas a disposición doméstica y sexual del patrón.⁴¹ Incluso, los discursos coloniales convirtieron a las mujeres indígenas en “cochas”.⁴² Esta representación ilustra cómo la sexualización se combina con la racialización para convertir a las mujeres indígenas en suciedad hecha cuerpo animal, el símbolo del cuerpo femenino abyecto y violable creado por la iglesia católica y retomado luego por muchos de los filósofos y científicos modernos. Como lo pone de relieve Andrea Smith con respecto a la colonización de los pueblos indígenas de América del Norte:

Debido a que los cuerpos de [las indias]⁴³ son “sucios”, se los considera sexualmente violables y “abusables”, y la violación sexual de los cuerpos que son

⁴¹ Para un análisis de la construcción histórica de la institución colonial de la servidumbre y del imaginario social en torno a las mujeres indígenas como “sirvientas” que de allí deriva, véase: Cumes (2014).

⁴² Término utilizado en Guatemala para nombrar a las cerdas reproductoras.

⁴³ La autora habla con un genérico plural en inglés “Indian bodies”, “cuerpos indios”, como si la violación sexual hubiera sido usada de la misma forma contra los cuerpos de los hombres y de las

considerados inherentemente impuros o sucios, simplemente no cuenta. Por ejemplo, casi nunca se cree a las prostitutas cuando dicen que han sido violadas porque la sociedad dominante considera que los cuerpos de trabajadoras sexuales no son merecedores de integridad y son violables en todo momento (Smith, 2005: 10).⁴⁴

Por su parte, los hombres negros eran retratados como diablos, con un deseo y una potencia sexual anormales y prácticas sexuales brutales (Federici: 2010: 275); mientras las mujeres negras han sido convertidas en “perras”, imagen que remite a la idea de una sexualidad bestial desenfrenada y rebelde que apela a la brutalidad sexual en su contra para controlarlas, domarlas y así mantener el orden establecido (Viveros Vigoya, 2008). Así, la misoginia y el racismo se concatenaron para profundizar los niveles de deshumanización, crear imaginarios de perversidad sexual y bestialidad en torno a cuerpos feminizados y racializados y justificar así las peores crueldades contra ellos para someterlos –violación sexual sistemática, esclavitud, servidumbre, destrucción de sus cuerpos, formas de vida y sus conocimientos considerados como inútiles, desechables para el proyecto civilizatorio de la modernidad patriarcal y colonial–. Estas representaciones sociales patriarcales racistas presentes tanto en torno a las mujeres mayas como a las mujeres negras, siguen fomentando y justificando la violación sexual en la actualidad y sustentando el derecho masculino a acceder de forma brutal a sus cuerpos.

La violación sexual sistemática y masiva contra las mujeres mayas campesinas en el marco de la política de genocidio en Guatemala, como la implementada por el paramilitarismo contra las mujeres campesinas de la Costa Caribe como política de despojo de tierras, pone de manifiesto que el proceso de colonización por parte del estado, de las oligarquías y los grupos paramilitarizados y mafiosos, sigue su curso.

mujeres. Sin embargo, ya ha sido ampliamente evidenciado y documentado que es el cuerpo de las mujeres el que ha sido construido como violable en la historia patriarcal. La violación sexual es el arma de sometimiento, tortura, guerra, genocidio y colonización específicamente dirigida contra las mujeres y los cuerpos feminizados. De hecho, su ejemplo comparativo con la prostitución evidencia que se trata específicamente de los cuerpos de las mujeres.

⁴⁴ Traducción de la autora del original en inglés.

El cuerpo de las mujeres, en particular indígenas y negras, sigue constituyendo el territorio a colonizar para poder expandir el proyecto patriarcal capitalista. El contrato sexual que dio origen al estado moderno y sus instituciones, exacerbado por la violencia misógina colonial con la que se ha implantado en Abya Yala –y con la que sigue sometiendo a las mujeres sobre su territorio–, hace “incompatibles la pretensión democrática” del estado y la aplicación de las leyes a favor de las mujeres, mujeres mayas y mujeres negras. Lejos del “velo de ignorancia” de John Rawls, las instancias estatales de justicia protegen el contrato sexual original y el proyecto capitalista sobre el que se fundó el estado colonial. En palabras de Rita Segato, “el Estado y la modernidad que representa intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra”. Allí “radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras” (Segato, 2015a: 142) y del sistema de justicia.

De hecho, la experiencia de las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco y de las mujeres de Libertad en Colombia, evidencia que no hay tal reparación de los daños generados por el estado, a pesar de que ambos grupos hayan obtenido sentencias condenatorias en contra de los perpetradores, y que exista –en papel– una política de reparación integral para mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra. La promesa formal de Justicia para las mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra, ante un estado colonial, represor, genocida y contrainsurgente, en contexto de guerra y posguerra, donde los poderes masculinos hegemónicos militarizados y paramilitarizados siguen teniendo el poder, es una ficción inventada por el propio estado; contribuye a crear falsas expectativas de Justicia en las mujeres, y profundiza los inmensos daños ya provocados en sus vidas por este mismo estado y sus acólitos.⁴⁵ Además, al individualizar los procesos y convertir los derechos en “ayudita”, el estado desarticula la capacidad de organización política de las sobrevivientes, las despoja de su capacidad de ser sujetas de su propio proceso de verdad, justicia y reparación, y las convierte en “mendigas”.

La consecuencia de no tomar en cuenta los contextos de poder en los que se desarrolla tanto la ley como su aplicación, es que en lugar de desarticular las relaciones de dominio entre víctimas y victimarios, las reproducen. La contradicción

⁴⁵ Véase el capítulo cinco para un análisis detenido de este argumento.

central de la promesa de justicia del modelo liberal radica allí: en lugar de instituir Justicia, el sistema de justicia formal reproduce la injusticia para las mujeres sobrevivientes de violación sexual en contextos de poder patriarcal represivo, hipermilitarizado y depredador, cuyo terreno de predilección es la apropiación violenta y la destrucción de los cuerpos de las mujeres.

6. El sistema de justicia formal no instituye Justicia

a. La Justicia evaluada en términos formales: la aplicación de la ley, un juicio justo y el establecimiento de medidas de reparación

En las representaciones simbólicas de la mayor parte de los movimientos de mujeres y feministas en Abya Yala,⁴⁶ la Justicia está definida en términos formales e institucionales a partir de las condiciones de acceso al tribunal y de las garantías de acceso a un juicio justo. Puesto que los estándares para acceder a un juicio justo “han sido definidos por hombres en acuerdo con aseveraciones masculinas sobre lo que constituye las garantías más fundamentales requeridas por individuos” (Chinkin, 1997: 78), muchas de estas protegen el derecho al debido proceso del perpetrador más que el derecho a la igual aplicación de la ley para las víctimas de violación sexual. Numerosos esfuerzos han sido desplegados por juristas y abogadas feministas para desarrollar una jurisprudencia que garantice que las sobrevivientes de violación sexual puedan contar con garantías de dignidad y seguridad, y así tener acceso a un juicio justo. La Corporación Humanas, organización feminista de Colombia que acompañó legal y psicosocialmente al grupo de sobrevivientes de Santa Marta, plantea:

Para asumir el reto anterior, es necesario construir líneas de argumentación jurídica feminista y plantear un litigio estratégico que posicione los hechos, que no viole los derechos de los sindicados, pero establezca su responsabilidad, y que dé respuestas a las víctimas (Corporación Humanas Colombia, 2015a: 33).

⁴⁶ Incluyendo las mías, antes de involucrarme en el proceso de acompañamiento a mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en guerra.

Reconocemos la importancia de los avances alcanzados en la jurisprudencia internacional –gracias a la presión de los movimientos feministas en países en guerra y en particular de juristas feministas– que han servido de referencia tanto en Guatemala como en Colombia para llevar a cabo litigios estratégicos en las cortes nacionales. Los pasos dados por los Tribunales Penales Internacionales para la antigua Yugoslavia (TPIY) y Ruanda han sido fundamentales para garantizar el acceso de las sobrevivientes a un juicio justo. Desde la *Sentencia del Tribunal Penal Internacional para Ruanda* (1998) en el caso Akayesu,⁴⁷ los tribunales exigen que la defensa se base en los hechos reales y no sobre estereotipos alrededor de la supuesta conducta sexual de las mujeres. Desde entonces han rechazado cualquier defensa basada en el supuesto “consentimiento” de la víctima y en datos relativos a su conducta sexual con el objeto de argumentar que no hubo violación, en contextos de conflictos armados, “dadas las circunstancias de coacción y miedo a ser asesinada”. Cuando, en su defensa, el comandante paramilitar –que ocupó la comunidad de Libertad y esclavizó sexualmente a las mujeres durante diez años– usó el argumento de que las mujeres “lo buscaban”, el fiscal de Justicia y Paz le contestó: “yo quiero recordar que esto que el señor cuenta se dio en un contexto de coerción, donde las mujeres no tenían posibilidad de decidir” (E2-5102015).

En todo el proceso jurídico, la Iniciativa de Mujeres por la Paz (IMP) creó las condiciones para que las mujeres se sintieran escuchadas y reconocidas por las diferentes instituciones judiciales –la fiscalía, los magistrados y la policía–.⁴⁸ Considerando que raras veces se juzga y encarcela a militares y paramilitares responsables de crímenes sexuales, el equipo de IMP tenía conciencia de que el proceso tenía que ser reparador en sí, independientemente de que se lograra una

⁴⁷ Caso Nº ICTR-96-4-T del 2 de septiembre de 1998. Jean Paul Akayesu, era alcalde de la comuna de Taba, en Ruanda, durante el genocidio que se desarrolló contra la población civil Tutsi. Entre el 7 de abril y los últimos días de junio de 1994, cientos de civiles buscaron refugiarse en el edificio de la comuna. La mayoría de esos civiles desplazados eran Tutsi. Mientras buscaban refugio en el edificio de la comuna, las civiles desplazadas eran tomadas generalmente por la milicia armada Hutu local y/o la policía de la comuna y eran sometidas a violencia sexual, y torturas en el edificio de la comuna o sus alrededores. Es la primera vez a nivel internacional que se reconoce la violación sexual como una forma de destruir un grupo, como constitutiva de genocidio. Es también en el caso Akayesu que se desarrolló el concepto de “invasión”, y que se definió la violación como “una invasión física de naturaleza sexual cometida sobre una persona bajo circunstancias que son coercitivas”.

⁴⁸ Véase el capítulo cinco para un desarrollo más detallado de este proceso.

sentencia condenatoria o no. En septiembre del 2014,⁴⁹ el juez excluye al comandante paramilitar el Oso del sistema de beneficios de Justicia y Paz, y en marzo del 2015⁵⁰ la Corte Suprema de Justicia confirma la decisión del juez y lo traslada a la justicia ordinaria, donde está siendo juzgado por crímenes sexuales y esclavitud sexual. Es la primera vez que un comandante paramilitar está siendo perseguido penalmente por crímenes sexuales fuera de la justicia transicional. El caso de Libertad es un caso paradigmático, tanto en cuanto al precedente jurídico que establece como en cuanto al proceso de acompañamiento legal que ubicó la verdad, la dignidad y la seguridad de las mujeres en el centro del proceso.

De igual forma, las tres organizaciones que conforman la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad,⁵¹ y que han llevado la causa penal por esclavitud sexual ejercida en contra de quince mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco, generaron las condiciones para que las sobrevivientes se sintieran escuchadas por la ley y en condiciones de seguridad a lo largo del proceso jurídico.⁵² La valentía, determinación y convicción de las mujeres q'eqchi' permitieron que se llevara a cabo un juicio histórico por esclavitud sexual. A su vez, varios factores políticos confluyeron para ello: la presencia de Claudia Paz como fiscal general en el momento de la investigación de los hechos criminales en Sepur Zarco –abogada reconocida por su integridad y su trayectoria de vida en el movimiento de derechos humanos–; la participación de la jueza Yassmin Barrios –conocida por su incansable vocación de servicio a la justicia de su país, sumado a su conocimiento del uso sistemático de la violación sexual en el marco de la política genocida a partir del juicio que llevó a cabo contra Ríos Montt–; y la pérdida de poder del coronel a cargo del destacamento de Sepur Zarco en la jerarquía militar, confluyeron en favor de la justicia de las mujeres.

⁴⁹ Sala de Justicia y Paz, Tribunal Superior de Barranquilla, 9 de septiembre de 2014.

⁵⁰ Corte Suprema de Justicia, Sala Penal, núm. SP2561-2015, del 4 de marzo del 2015.

⁵¹ Alianza conformada en 2010 por las organizaciones feministas y de derechos humanos Mujeres Transformando el Mundo (MTM), el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG).

⁵² Véase el capítulo cinco para un desarrollo más detallado de este proceso.

Como lo subraya la abogada de la IMP, el juicio es reparador en sí “cuando la gente del estado cree en la verdad de las mujeres”, no las humilla, ni las estigmatiza, trato que usualmente se les reserva a las sobrevivientes de violación sexual:

El haberse encontrado con tanta gente, sobre todo el Estado que ha creído en ellas, que se ha comprometido con ellas. Yo creo que eso ha sido muy importante para ellas. [...] Se vieron reconocidas de cada fiscal [...] los magistrados [...] hasta los policías que las protegían. [...] Entonces ellas se sintieron realmente reconocidas, o sea que sí se les dio la razón desde el comienzo y eso fue lo que las hizo sentirse fuertes (E2-5102015).

Encontramos la misma interpretación del carácter reparador del proceso en las tres organizaciones de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad que acompañaron el caso de Sepur Zarco. “El mismo proceso del juicio es reparador en alguna medida, principalmente en su dignificación y reconocimiento de sus testimonios, al reconocer su palabra, su verdad”, (Caxaj Álvarez; Valey; Pérez Castellanos; Martínez Velázquez; Patal; Xico y Navarro, 2017: 61). Así es también el sentido del proceso penal para la Corporación Humanas:

En términos de reparación, para ellas es importante en la medida en que la sentencia judicial como tal reconoce que eso pasó y que fue tan grave que hay que juzgar a alguien como responsable. [Pero] eso todavía no ha pasado (GF-H-26012016).

Que el estado y “la gente de la ley” reconozcan su verdad es el eje que articula la búsqueda de justicia legal por parte de las sobrevivientes, en un contexto social que no les cree, las culpabiliza y estigmatiza. Por primera vez en la historia de Guatemala, el estado reconoce que les hizo daño, que cometió un crimen contra ellas, y que no es mentira lo que dicen. La memoria de las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco puede incorporarse a la versión oficial de la historia de la guerra: el ejército

sometió a esclavitud sexual a las mujeres mayas durante la guerra en Guatemala. Como Luz Caicedo de la Corporación Humanas lo subraya:

Nombrar de manera adecuada un delito bajo la denominación que caracteriza su gravedad permite, en los casos de violencia sexual, [...] construir verdad judicial que aporte a la memoria del conflicto sobre lo que sucedió a las mujeres y sobre las huellas que ello dejó en su cuerpo y en sus vidas (Corporación Humanas, 2015b: 68).

Además, el reconocimiento de su verdad tendrá un efecto reparador para otras mujeres que también fueron esclavizadas en los destacamentos militares, pero siguen viviendo con el secreto guardado en el corazón. La jueza reconoció que ellas no son “prostitutas”⁵³ y que fueron sometidas a un crimen muy grave que atenta contra su humanidad.

b. El sentir de las mujeres es otro: la Justicia evaluada a la luz de los daños generados por la injusticia

Si bien es cierto que estos casos paradigmáticos tienden a ser evaluados de manera positiva por las organizaciones feministas a partir de los impactos que han tenido en la jurisprudencia de género y en las políticas públicas, sabemos muy poco de los efectos reales que el proceso de denuncia ha tenido en las mujeres [...] (Hernández Castillo, 2017: 54).

⁵³ Este argumento –exhibido por la defensa para tergiversar la versión de las víctimas– está arraigado en el imaginario patriarcal de la mujer mala, de “la puta”, y anclado en el imaginario racista colonial que convierte a las mujeres indígenas en “sirvientas”. Este imaginario arraigado en las creencias colectivas logra una inversión perversa: la responsabilidad de los crímenes sexuales recae finalmente en las víctimas. Así, ilustra el discurso contrainsurgente que el ejército utilizaba en las comunidades donde esclavizaba a mujeres mayas para que “prestarán servicios” retomado por la propia comunidad para estigmatizar y excluir a las mujeres tildándolas de “mujer que le gusta hacer cosas con los hombres”.

Como Aída Hernández Castillo (2017) nos permite observar en el estudio del caso de Inés Fernández Ortega en México,⁵⁴ la evaluación de los procesos legales se queda demasiadas veces a nivel formal, evidenciando las brechas logradas en la jurisprudencia, la lista de reparaciones establecidas, o las políticas públicas aprobadas. No obstante, raras veces estas evaluaciones contemplan el impacto que ha tenido el proceso judicial en la vida de las mujeres. Los estudios realizados en torno al caso de Sepur Zarco analizan las estrategias jurídicas, psicosociales y políticas que han sido implementadas para llevar a cabo el litigio estratégico de forma exitosa, pero ninguna contempla si el proceso se corresponde con los anhelos de Justicia de las mujeres.⁵⁵ No se evalúan estos casos paradigmáticos a la luz de las injusticias vividas y los daños generados por la violación sexual en sus vidas. ¿La sentencia paradigmática ha permitido que se reconozca la violación sexual como crimen en sus familias y comunidad? ¿Ha permitido generar apoyo y solidaridad comunitaria hacia ellas de modo a crear las condiciones para sanar las heridas generadas por la violación sexual en sus vidas y restaurar su lugar en la comunidad? La evaluación del proceso legal se da a nivel de los grandes gestos históricos o a nivel formal, en función de intereses –otros– que parecen estar colocados en una jerarquía mayor respecto de las necesidades de las mujeres: como por ejemplo, sanar la culpa, la vergüenza y el terror que la violación sexual genocida ha instalado en sus cuerpos y vidas; reconstruir un lugar y la legitimidad social que les han sido arrebatados; y erradicar las injusticias de la humillación, la violencia y la exclusión social que han tenido que enfrentar en su familia y comunidad por haber sido violadas.

⁵⁴ “Inés Fernández Ortega, dirigente de la Organización del Pueblo Indígena Me’phaa (OPIM) fue violada por efectivos del ejército mexicano en el 2002. Después de ocho años de impunidad, optó por llevar su caso ante [la corte interamericana de derechos humanos]. [...] El 30 de agosto del 2010 la Corte emitió su sentencia declarando que Inés Fernández Ortega había sido violada sexualmente y torturada por elementos del Ejército mexicano en un contexto marcado por la pobreza, la discriminación y lo que el Tribunal denominó ‘violencia institucional castrense’. El fallo de la Corte fue en sí mismo reparador, pues después de tantos años de espera reconoció finalmente la legitimidad de las denuncias de Inés y Valentina [...]. A casi cinco años de que las sentencias de la Corte fueran emitidas, el Estado sigue sin encontrar y castigar a los culpables, y continúan sin cumplirse la mayoría de las medidas de reparación” (Hernández Castillo, 2017: 52, 70, 77-78).

⁵⁵ Véase: Caxaj Álvarez; Valey; Pérez Castellanos; Martínez Velázquez; Patal; Xico y Navarro (2017).

Es ilustrativa al respecto la sentencia de reparación de Sepur Zarco, emitida el 2 de marzo del 2016. Esta sentencia ha sido reconocida como particularmente positiva porque logró establecer –más no implementar–⁵⁶ medidas de reparación de alcance comunitario, poniendo de manifiesto que el tribunal tomó en cuenta el contexto genocida en el que el ejército sometió a las mujeres q'eqchi' a esclavitud sexual. No obstante, si se analizan las dieciséis medidas de reparación comunitarias establecidas por el tribunal, ninguna está orientada a reparar los crímenes sexuales como tal, ni a crear condiciones de no repetición, reconstruyendo el tejido social comunitario a partir de un lugar de reconocimiento para las mujeres. Las medidas de reparación no han sido diseñadas en función de la necesidad de reparar los daños generados por la violación sexual genocida en todos los ámbitos de la vida de las mujeres: sus cuerpos, sus vidas afectivas y sexuales, sus relaciones con la familia y la comunidad, su libertad, su lugar en la sociedad y en el cosmos. Las medidas de reparación comunitarias establecidas por el tribunal responden a otro fin: mejorar las condiciones materiales de vida de la comunidad –salud, educación y acceso a tierra– sin tomar en cuenta que la mejora para la vida de las sobrevivientes de violación sexual en la guerra depende del cambio de lugar de las mismas en su comunidad, de la transformación de las relaciones de poder sobre su vida y su cuerpo, y de las representaciones y prácticas sociales en torno a la violación sexual. A pesar de que el peritaje antropológico de género elaborado por Rita Segato pone de relieve que “ha quedado claro en todos los testimonios que las mujeres esperan que la justicia las redima de su estigma frente a la comunidad” (Segato, 2016: 46), las medidas de reparación establecidas no responden a este anhelo central de Justicia por parte de las sobrevivientes; tampoco están diseñadas para que “ninguna otra mujer tenga que sufrir lo que ellas sufrieron” –como lo

⁵⁶ La única medida de reparación comunitaria que el estado ha comenzado a implementar es la clínica de salud, una clínica móvil que fue inaugurada precisamente los días en los que me encontraba visitando a las mujeres de Sepur Zarco, el 26 de febrero del 2017. Esta clínica todavía no cuenta con ninguno de los recursos indispensables para su funcionamiento: ni paredes, ni terreno legalizado, ni médicas, ni equipo, ni medicinas. Como dice doña Margarita: “es cierto que llegó una clínica ahora, pero no estoy contenta. Yo pensaba que el estado ya iba a cumplir, que ya no íbamos a tener que ir a ninguna reunión”. En este contexto, es difícil contener la indignación. Las medidas de reparación acordadas se quedaron en el papel. Se vuelven así una nueva burla por parte del estado y un nuevo atentado contra la dignidad de las mujeres.

deseaban las q'eqchi'-. Las propias organizaciones que llevaron a cabo el litigio estratégico de Sepur Zarco reconocen este límite:

El caso sentó un estándar de reparación digna, sin embargo, a criterio de las tres organizaciones de la Alianza, este podría mejorarse, trabajarse más para construir e impulsar medidas de reparación más enfocadas en las garantías de no repetición. Es decir, ir hacia las acciones, políticas y programas que mejoren las condiciones de vida de las mujeres que las vulneran frente a la violencia sexual y violencia contra las mujeres y que minimicen y prevengan estos delitos. Al final, el objetivo central de las mujeres q'eqchi' es que ninguna otra mujer tenga que sufrir lo que ellas sufrieron (Caxaj Álvarez; Valey; Pérez Castellanos; Martínez Velázquez; Patal; Xico y Navarro, 2017: 77).

Quizás podamos encontrar en esta brecha entre el establecimiento formal de la verdad y de las medidas de reparación definidas por del tribunal y la realidad de la injusticia de los crímenes sexuales que sigue marcando las vidas de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad, una explicación a la insatisfacción expresada por las mismas con respecto a las sentencias paradigmáticas obtenidas. Detrás de la búsqueda de reconocimiento de su verdad por parte de la máxima autoridad encarnada en el juez, subyace una enorme necesidad de que su verdad sea reconocida por su familia y su comunidad, y así poder volver a ser aceptadas y acogidas por su grupo de pertenencia. Sin embargo, el reconocimiento de su verdad por parte del tribunal no redundará en el reconocimiento del crimen cometido contra ellas en su ámbito cotidiano, sus relaciones de pareja y comunitarias, como lo analizamos en el capítulo cinco. La humillación y la exclusión persisten después de la sentencia judicial en Sepur Zarco, mientras la vergüenza comunitaria y el silenciamiento masculino que de allí se deriva sigue culpabilizando a las mujeres en Libertad. De ahí que las mujeres de Libertad afirmen que “eso no me va a revivir por dentro”, mientras las mujeres q'eqchi' dicen que “eso no nos va a reparar el daño que nos han hecho”. La voz y la experiencia de las mujeres de Sepur Zarco y de

Libertad evidencian que un proceso judicial, aún en las mejores condiciones, no es reparador en sí.

Es en este sentido que podemos entender las palabras de Kirsten Campbell en el contexto de la justicia internacional por las violaciones sexuales cometidas como crímenes de lesa humanidad y política de genocidio en Bosnia por las tropas serbias, quien pone de relieve la paradoja fundamental de la concepción del tribunal como instancia de impartición de la Justicia, “a saber, que el derecho humanitario instituye la justicia y, sin embargo, la injusticia permanece. La ley debe instituir justicia y, sin embargo, ninguna justicia legal puede corregir la abrumadora injusticia del crimen” (Campbell, 2004: 341).⁵⁷

c. ¿Cómo una sentencia justa a favor de las mujeres puede ser garantía de no-repetición, en un contexto antidemocrático donde la ley de la fuerza viril militarizada y depredadora es la que manda?

La no-repetición es central en las diferentes búsquedas de Justicia que los grupos de sobrevivientes en Guatemala y Colombia han llevado a cabo. Como lo dice una integrante de Humanas: “eso es una cosa como indispensable para que las mujeres sientan Justicia, que eso no se repita” (GF-H-26012016). La Justicia –sostienen las sobrevivientes mam y chuj– es que no vuelva a pasar “ni a mis hijas, ni a mis nietas”; mientras una sobreviviente de Libertad explica que lo que la motivó a denunciar a el Oso en Justicia y Paz, fue “que nunca salga, porque si él sale, ya de pronto no puede violarme a mí, pero puede violar a mis hijas o mis sobrinas, que son señoritas ya” (GSO3-14122015). Es en este mismo sentido que Mayerlis Roble, fundadora de la red de mujeres del Caribe “Narrar para vivir”⁵⁸ explica: “nosotras pensamos que la mayor garantía de no repetición es la judicialización. Tienen que judicializar a los hombres que cometieron estos delitos de violencia sexual [...] Para no haber repetición tiene que haber una sanción también” (E4-11042016).

⁵⁷ Traducción de la autora del original en inglés.

⁵⁸ Para mayor información sobre la historia y las acciones de Narrar Para Vivir, véase: <<http://narrarparavivir.org/>>.

- “Hay demasiadas víctimas y demasiados criminales”

“Pues si vienen aquí y reúnen a todos los hombres que han empuñado un arma y los meten a la cárcel, no quedaría ningún hombre, nos quedaríamos en un pueblo sin hombres” (Mujer del corregimiento de Turbo, Colombia, citada en: Theidon, 2015: 19).

Si bien coincido con Mayerlis que “para no haya repetición, tiene que haber sanción”, para establecer un límite simbólico y material a los crímenes sexuales en contra de las mujeres, la estrategia política de depositar esta capacidad únicamente en la ley y en una sentencia jurídica justa a favor de las mujeres, no toma en cuenta el contexto de poder en el que se inscribe, ni la magnitud del problema. La sentencia judicial se queda en un reconocimiento individualizado de la responsabilidad de los perpetradores de los crímenes sexuales sin llegar a generar el impacto social que se busca a través de una condena paradigmática. ¿Cómo es posible que la sentencia de Sepur Zarco tenga, por sí sola, la capacidad de construir nuevos referentes éticos y disuadir a un millón de hombres civiles enrolados por el ejército como patrulleros de autodefensa civil en Guatemala, a principios de los años ochenta, para ejecutar funciones de control de población, torturar, violar sistemáticamente a las mujeres mayas y masacrarlas? La sanción a un agresor individual, aun cuando se trate de un caso paradigmático, no puede revertir la magnitud de la impunidad que sigue protegiendo a un millón de otros agresores que todavía circulan libremente en las calles. La dimensión de la violación sexual como crimen de lesa humanidad no puede ser resuelta a través del sistema de justicia formal. Como lo veremos en el tercer capítulo, la violación sexual fue utilizada sistemática y masivamente por el ejército contra las mujeres mayas como política de genocidio entre 1978 y 1985, y por las Autodefensas Unidas Colombianas contra las mujeres campesinas de la Costa Caribe colombiana como política de

desplazamiento, despojo de tierras, y ocupación del territorio durante la ofensiva paramilitar de 1997 a 2005, alcanzando cifras escalofriantes.⁵⁹

Estamos frente a una tragedia humana de dimensión inimaginable cuyas raíces están en el centro de las estructuras del poder masculino hegemónico y colonial. Ningún sistema legal tiene la capacidad de investigar, juzgar y encarcelar a millones de agresores, sean éstos militares, paramilitares, integrantes de las guerrillas, de las maras, el narcotráfico o hombres en lo individual, ni nos permitiría desarticular las causas socioculturales y políticas de la violación sexual con el fin de erradicarla. La misma fiscal del Tribunal Penal para la antigua Yugoslavia, Carla del Ponte, reconoce esa limitación de la lógica penal: “somos simplemente incapaces de investigar cada uno y todos los casos de tortura, violación sexual o aún asesinato. Hay demasiadas víctimas y demasiados criminales”⁶⁰ (citada en Campbell, 2004: 341).

- “Yo no quiero que se repita, pero estamos viendo que en estos días se sigue repitiendo”

La lógica que muchas veces subyace a la decisión de llevar litigios estratégicos – antes llamados “casos paradigmáticos”– como apuesta de las organizaciones de mujeres y feministas, es la suposición de que tendrá un efecto de transformación social más allá de lo legal y que contribuirá a crear condiciones de no-repetición. Como lo evidencia Impunity Watch, el caso de Sepur Zarco es un caso paradigmático, tanto para el sistema de justicia nacional como para la justicia internacional. Es la primera vez que se juzgan “hechos de violencia sexual, esclavitud sexual y doméstica durante el conflicto armado interno de manera colectiva en una corte nacional” [...]. “El litigio estratégico fue positivo porque se logró condenar a los responsables, obtener una sentencia de reparación digna para las víctimas, y se sentó jurisprudencia para futuros casos de violencia sexual” (Caxaj

⁵⁹ Estimo, a partir del *modus operandi* utilizado por el ejército en Guatemala que el número de mujeres que fueron torturadas sexualmente durante la política de genocidio (1978 - 1985) son unas 60 000 mujeres; mientras que en el Caribe colombiano los paramilitares violaron a unas 35 000 mujeres dentro del marco de su política de terror, desplazamiento y despojo del 1997 a 2005. Véase capítulo tres para una explicación más detallada de esta estimación.

⁶⁰ Traducción de la autora del original en inglés.

Álvarez; Valey; Pérez Castellanos; Martínez Velázquez; Patal; Xico y Navarro, 2017: 48). En conclusión, los indicadores de éxito de los casos paradigmáticos o litigios estratégicos se centran en el castigo logrado contra los responsables de la esclavitud sexual, y en el hecho de que sienta un precedente y abre el camino penal para otros casos similares. La Corporación Humanas llega a la misma conclusión:

Idear una estrategia feminista para la judicialización de la violencia sexual implica que, en el resultado ideal, el esfuerzo jurídico de incidencia y de análisis jurídico de un caso [...] abra el camino para judicializar de manera más sencilla casos similares (Corporación Humanas, 2015b: 71).

En el peritaje antropológico del caso de Sepur Zarco presentado ante el tribunal, Rita Segato plantea que una sentencia justa puede tener un impacto transformador de largo plazo sobre las relaciones éticas en una sociedad posguerra:

La eficacia simbólica de la ley, del debate jurídico y de una sentencia justa trasciende la esfera propiamente legal y tienen la capacidad de impactar y modificar la sensibilidad ética de todas las personas, orientándolas a mantener formas de solidaridad y honestidad en una perspectiva intercultural (Segato, 2016: 4).

Luz Caicedo, cofundadora de Humanas, comparte esta opinión respecto al caso colombiano:

La aplicación de justicia en los delitos de violencia sexual, además de ser un mecanismo para hacer efectivos los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación, tiene un impacto en la cultura, debido a que el sistema de justicia está legitimado. Por tanto, lo que haga o deje de hacer genera un impacto en la sociedad (Caicedo, 2009: 8).

La afirmación según la cual una sentencia justa para mujeres mayas y negras sobrevivientes de violación sexual en guerra tiene por sí sola una eficacia simbólica en la sociedad, no toma en cuenta el contexto de poder patriarcal paramilitarizado, contrainsurgente y racista en el que se inscribe. Los Acuerdos de Paz, tanto en Guatemala como en Colombia, no vienen acompañados de una democratización de sus estructuras de poder, sino más bien de una reconfiguración de los grupos de poder masculinos militarizados a través del narcotráfico, las maras, las “Badcrims”, las fuerzas de seguridad públicas y las fuerzas de seguridad privada al servicio de la protección de los negocios de las empresas extractivas de la oligarquía nacional y multinacional. En este contexto profundamente violento y antidemocrático, no hay sentencia condenatoria que tenga poder simbólico y social de transformar las estructuras de poder que toman el cuerpo de las mujeres como su campo de batalla. Estas sentencias no están respaldadas por un espacio democrático donde varias voces pudieran ponerse en relación sin violencia, ni por un poder simbólico y social de mujeres suficiente como para “invertir la pedagogía de la crueldad a que la aldea fue expuesta durante la guerra” (Segato, 2016: 46). ¿Qué efecto de disuasión puede tener la sentencia de Sepur Zarco para otros hombres en armas en un contexto donde los grupos masculinos juramentados militarizados al servicio de jugosos negocios neoliberales no han sido desarticulados después de los Acuerdos de Paz? ¿Qué garantía de no-repetición puede contribuir a crear una sentencia paradigmática cuando las fratrias masculinas militarizadas racistas y depredadoras se han reconfigurado en la época de “paz” y siguen usando el territorio-cuerpo de las mujeres como campo de batalla?

En contradicción con las juristas feministas que afirman que el discurso de la sentencia de un tribunal tiene la legitimidad del poder, las experiencias de las sobrevivientes de Sepur Zarco y de Libertad evidencian que las sentencias a favor de las mujeres –que nombran la violación sexual como crimen de lesa humanidad– no tienen fuerza de ley; precisamente porque este nuevo discurso en favor de las mujeres que politiza la violación sexual no tiene poder simbólico ni coercitivo; no tiene autoridad. El análisis del impacto de la sentencia de Sepur Zarco en la comunidad –que desarrollamos en el capítulo cinco– evidencia que no existe tal

ejemplaridad de la sentencia “para que tenga impacto sobre aquellos hombres que hoy son agresores sexuales intracomunitarios” (Segato, 2016: 46). En un contexto donde la ideología patriarcal colonial del “patrón” –reforzada por la ideología contrainsurgente– está profundamente arraigada y no está disputada por una voz colectiva y propia de las mujeres de la comunidad, la decisión de la Corte no se constituye en una nueva representación de la realidad en torno a la violación sexual y a las sobrevivientes; solo es interpretada como una prostitución de la ley y una decisión personal de la jueza. “Estos nombres de un mundo mejor” que la sentencia de Sepur Zarco hace público –como lo propone Rita Segato (2003: 127)–, no tienen autoridad en la comunidad porque no está autorizada por la voz propia y pública de las mujeres en torno a la violación sexual, respaldada por un poder colectivo de mujeres.

En el contexto del Caribe colombiano, donde el conflicto armado apenas ha terminado y el paramilitarismo no se ha desmantelado, es todavía más difícil vislumbrar la eficacia simbólica de la sentencia de Justicia y Paz en contra de comandantes paramilitares como el Oso en Libertad, o Hernán Giraldo en Santa Marta. Si bien, para Luz Caicedo, la condena y las medidas de reparación establecidas por una sentencia paradigmática permiten establecer las condiciones de transformación social para que las mujeres “tengamos la capacidad de vivir sin violencia”, reconoce que en la realidad no ha habido reparación que permita transformar la vida de las mujeres y garantizar que los hechos no vuelvan a suceder. También en este ámbito las mujeres se enfrentan a la impunidad:

Impunidad porque [...] vemos en lo que ha salido [las sentencias] que no logra transformar la situación de violencia donde están imbuidas las mujeres, no logra atender situaciones concretas de las mujeres. [...] Si va a haber una reparación, no es volver al momento en el que nos encontrábamos antes del conflicto, sino que tengamos la capacidad de vivir sin violencia. Solo de esa manera podríamos hablar de una reparación; por lo tanto, de transformación social (GF-H-26012016).

Como lo plantea María Chole, lideresa del grupo de mujeres desplazadas de Santa Marta:

Yo no quiero que esto se repita, pero estamos viendo que en estos días se sigue repitiendo y más fuerte. Hablando de no repetición, vemos cómo los grupos armados siguen operando. Cambian la razón social, siguen con otros nombres, pero son los mismos. El estado, en vez de decir y reconocer que sí hay grupos armados nuevamente, y que ellos lo que hicieron fue un parapeto en el tema de la famosa desmovilización de los paramilitares con la ley 975, dicen que son nuevos grupos criminales. Ahora las llaman las famosas Badcrim, pero ¿son los grupos armados ilegales! Yo, un día le dije al comisionado de paz, le dije: “*pa’* *usté* son las Badcrim, *pa’* nosotras, como víctimas, son los mismos grupos armados con un cambio de razón social, ¡más nada!” (E19-17052016).

Después de la ofensiva paramilitar desplegada de 1997 a 2005 –en la cual violaron a las mujeres sistemáticamente, masacraron a sus comunidades, desplazaron a la población, se apropiaron de sus tierras y sometieron a las instancias de decisión política local y regional– el paramilitarismo se reconfiguró como un proyecto político y económico legal. El paramilitarismo no se ha desmovilizado; se ha hecho menos visible porque ha logrado infiltrar todas las estructuras sociales, económicas y políticas de la región. Se ha institucionalizado. Los hombres en armas se transformaron en gobernadores, políticos, empresarios y mototaxistas. Como dice Adriana Porras, lideresa del grupo de mujeres de Libertad:

Justicia sería que hubiese cambios estructurales en nuestra democracia, en nuestros dirigentes, que a la larga son los responsables de todo lo que nos ha pasado [...]. Los responsables intelectuales están en los Senados y están en la Cámara, incluyendo a nuestros presidentes (E10-28012016).

El proceso de desmovilización de los paramilitares a través del proceso de justicia transicional impulsado por la “Ley de Justicia y Paz”, disfrazó un proyecto político

narcoparamilitar que se logró instalar en la región Caribe a través de la imposición de diez años de terror. Cuando este proyecto paramilitar ya no necesitaba imponerse por las armas y el terror, su líder Álvaro Uribe, instalado en la cabeza del estado, negoció un proceso de justicia transicional donde sus milicianos podían beneficiarse de la reducción de penas a cambio de proveer información sobre los crímenes de lesa humanidad perpetrados contra la población. El caso de la sentencia de Justicia y Paz para las mujeres de Libertad ilustra cómo el sistema de justicia formal es un sistema que regula las relaciones de poder entre hombres. Cuando ya no se necesitó de la mano de obra de los paramilitares, el ejército comenzó a capturar a los comandantes paramilitares y entregarlos a los procesos de Justicia y Paz. Ese fue el caso del Oso, comandante paramilitar que esclavizó sexualmente a las mujeres de Libertad y fue capturado por el ejército en el año 2004.

- El terror en la piel en Libertad y Santa Marta

A pesar de que el Oso está en la cárcel, las mujeres de Libertad no han podido volver a sentirse seguras en su piel. Durante los seis meses que estuve cerca de ellas –de octubre de 2015 a marzo de 2016– impulsando un proceso de sanación, pude comprobar el miedo con el que siguen viviendo y sentir el terror en mi piel. La decisión de la Corte Suprema de Justicia en marzo del 2015 de trasladar a el Oso del proceso de justicia transicional a un proceso de justicia ordinaria donde enfrenta una condena penal por esclavitud sexual, precisamente en el momento en que hubiera terminado sus ocho años de condena en el marco de Justicia y Paz, hizo más apremiantes las amenazas contra las mujeres y contra las que las acompañamos. El proceso de justicia penal abrió nuevamente la investigación en la comunidad. En septiembre del 2015 capturaron a un hombre del Oso, Dagoberto, por ser el responsable de la violación sexual de una de las integrantes del grupo de mujeres de Libertad.

La lideresa del grupo, Adriana, cuenta:

Es que el proceso no ha acabado. Dagoberto fue uno de los que participó en uno de los casos de ellas, cuando se las llevaban. Es de la comunidad y vivía en la comunidad. Después de diez años, lo capturan. Y claro, la familia de Dagoberto las está responsabilizando. Y han habido amenazas [...]. Cuando llega una mujer extraña a preguntarles por mí, ya ellas saben que la vaina está mal. [...] Entonces, cuando eso pasa, ellas sienten que hay peligro, entonces mejor esperar (E10-28012016).

Las mujeres de Libertad nunca salían de la comunidad por miedo a que uno de los hombres de el Oso las matara. Solo en la comunidad se sentían protegidas por sus redes familiares extensas. A ello se sumaban las tensiones generadas por las negociaciones de los Acuerdos de Paz y el contexto de zozobra y terror que los paramilitares creaban en la región del Caribe para demostrar su poder frente al gobierno y en el territorio, dejando claro quién estaba al mando en la región, con o sin Acuerdos de Paz. El mensaje del terror emitido por el paro armado organizado por los grupos paramilitares en todo el Caribe los primeros días de abril del 2016, sin que el gobierno se pronuncie ni reaccione con las fuerzas de seguridad pública, fue muy claro al respecto. La memoria del terror gravada en la piel se reavivó en la población, paralizó la ciudad de Santa Marta durante dos días y sumergió a San Onofre en el terror –municipio donde nos reuníamos con las mujeres de Libertad– durante una semana entera. En este contexto –donde los grupos militarizados y paramilitarizados que libraron la guerra sobre el cuerpo de las mujeres siguen teniendo el poder– una sentencia condenatoria no garantiza condiciones de seguridad para las mujeres, ni contribuye a crear condiciones de no-repetición para que puedan vivir sin violencia. La amenaza permanente de un ataque por parte de los hombres en armas de el Oso en Libertad y San Onofre, o de Hernán Giraldo en la Sierra Nevada, mantienen a las sobrevivientes en un estado de zozobra permanente.

En Santa Marta, el terror aumentó también en esa época ante la posible salida de la cárcel de los jefes paramilitares, después de ocho años de condena en Justicia y paz. Una integrante del grupo habla del miedo a que le vuelva a suceder lo mismo:

Miedo sí me da por lo que yo viví, me da cosa de que se vuelva a repetir lo mismo, porque hace como aproximadamente ya cumplió un año, hace como, ya hace un año a mí me salió dos muchachos de ahí del barrio. Donde yo vivo es un barrio muy pequeño, pero está compuesto de muchos *paracos*, ahí mismo operan ellos. [...] Bueno, y el muchacho me quedó mirando, me dijo: “ve mamacita, pudiera agarrarte rico como te hicieron aquellos” (GSM2-15012016).

Ante la posible salida de la cárcel del patrón de la Sierra, Hernán Giraldo, varias de las niñas y jóvenes que lo denunciaron por violación y esclavitud doméstica y sexual tuvieron que salir de la región del Caribe. Una integrante del grupo cuenta:

Lo que pasa que ahora que él ya está de salida, sí porque nosotras ya sabemos que él está por salir ya, cumplió ya y tiene que salir, ahora a estas mujeres las amenazan. [...] Él dice: “bueno, yo no las puedo tocar, pero les puedo mandar a alguien que las amenace para que se retracten; ya una vez que se retracten, ya ahí sí, las puedo matar” (GSM4-14032016).

Continúa otra:

Las han sacado a las 3 de la mañana, toda la familia, ni una muda. Y que a Marta le dijeron: “se va ya y no tienen tiempo de sacar absolutamente nada. Los sacamos a todos”, porque las dos hijas declararon que Hernán Giraldo las había violado, una tiene un hijo de él (GSM4-14032016).

Mientras otras mujeres del grupo están organizándose para salir de Santa Marta:

Ahora ya se está preparando la gente de él, para la llegada de él. Él tiene un pueblo por allá,⁶¹ y esos ya están preparando ya el terreno para la salida de él. [...] Hay mucha gente ahí en Ciudad Equidad⁶² que uno no sabe quién es. Ahí hay *guerrillos*, ahí hay *paracos*, ahí hay desplazados, desmovilizados. ¡Eso es una bomba de tiempo! Yo estoy preocupada, la verdad, es que yo sí quiero salir de ahí (GSM4-14032016).

Luego de haberse desplazado a Santa Marta por haber sido violadas, las mujeres del grupo están de nuevo en una situación de terror donde se ven obligadas a irse una vez más para proteger su vida y que no les vuelva a suceder lo mismo. ¿Qué justicia pueden experimentar estas mujeres a pesar de que sus denuncias en el marco de Justicia y Paz hayan servido para que Hernán Giraldo y Salvatore Mancuso estén en la cárcel? Como lo ilustra una de las integrantes del grupo que se ha tenido que ir de Santa Marta, la Justicia es:

Esa tranquilidad, esa alegría, volver a nacer de nuevo, otra vez con toda la familia y tener uso de la libertad; aunque eso no llega, porque siempre a donde uno vaya siempre ya están los grupitos por ahí, la gente mala. Ya no es como antes (GSM1-1122015).

“No llega” porque no hay sentencia condenatoria que tenga eficacia simbólica y social suficiente como para transformar la sensibilidad ética en una sociedad de guerra y posguerra donde los victimarios siguen teniendo el poder, los valores hegemónicos que rigen las relaciones sociales siguen siendo la fuerza viril, el odio, el racismo y la contrainsurgencia, y donde las mujeres –y en particular las sobrevivientes de violación sexual– no han construido una voz propia y un poder propio, colectivo y comunitario capaz de contrarrestar la voz masculina contrainsurgente y defender colectivamente su cuerpo, vida y tierra.

⁶¹ Bonda, barrio de Santa Marta desde donde opera la red paramilitar de Hernán Giraldo.

⁶² Urbanización de Santa Marta donde la población desplazada se ha reasentado.

7. La justicia comunitaria⁶³ tampoco es justa para las mujeres⁶⁴

Tanto el derecho estatal como el derecho indígena establecen un trato diferenciado y desigual para las mujeres. Por supuesto, ese trato no tiene las mismas características. Frente al derecho estatal, las mujeres indígenas se confrontan con un sistema racista, etnocéntrico y patriarcal, mientras que ante el derecho maya viven una posición de subalternidad por el hecho de ser mujeres. Todo ello indica que la idea de justicia no hay que buscarla solamente en el marco doctrinario, la filosofía y los principios que los rigen, sino –principalmente– en la forma en que se ejerce, pues es allí donde se evidencia que están constituidos en contextos de relaciones de poder (Cumes, 2009a: 34).

⁶³ Retomo la definición de justicia comunitaria propuesta por Aura Cumes como “prácticas concretas e históricas de ejercicio de justicia en espacios especialmente rurales e indígenas, en donde su permanencia se debe tanto a la ausencia del estado como a mecanismos de organización, de resistencia política y cultural. El movimiento maya [...] ha planteado que el pueblo maya practica una forma de derecho que tiene su propia filosofía, ética, normativa, autoridades y mecanismos. Su base filosófica más importante es la cosmovisión maya, un pensamiento milenario que sigue vivo a pesar de la fuerza de la colonización y el capitalismo depredador (Cumes, 2009b: 102).

⁶⁴ La crítica a la justicia patriarcal comunitaria que aquí presento a través de las voces y experiencias de las mujeres mam, chuj y q’eqchi’ que habitan la comunidad no implica que no reconozca el ámbito de la comunidad como un espacio esencial para la transformación social y política, una relación social y una estrategia “para ocupar y defender el territorio comunal contra las fuerzas del estado y el capital” con el fin de que “no intervenga y expropié las capacidades políticas de organizar la vida” (Tzul Tzul, 2016: 42, 44). De hecho, las propuestas de Justicia construidas por las mujeres mam y chuj que desarrollamos en los capítulos seis, siete y ocho tienen a la comunidad como escenario y condición material de su cohesión y poder político como grupo social de mujeres. La construcción del poder político autónomo de las mujeres mam y chuj en su comunidad a partir de un proceso de recuperación del cuerpo y la construcción del poder propio sobre sus vidas, ha creado las condiciones para que puedan “disponer de sí” mismas (Gutiérrez Aguilar, 2015) y ser parte de “la decisión” comunitaria (Tzul Tzul, 2016: 46) en función de sus deseos de libertad y de Justicia. Están logrando transformar las tramas de alianzas de parentesco establecidas “entre apellidos masculinos” (*Ibíd.*, 2016: 168) sobre su cuerpo y han encontrado una manera y un camino “de reequilibrar el lugar de varones y mujeres al interior de la trama comunal” (*Ibíd.*, 2016: 200). Eso ha creado las condiciones para que se conviertan en autoridades “de nosotras”, participen de la deliberación sobre lo común y sobre la Justicia para las niñas y mujeres de la comunidad, y se involucren con toda su fuerza, potencial y creatividad en la construcción de condiciones de no-repetición de la violación sexual, de la militarización y del despojo de su territorio. La construcción de este poder colectivo de mujeres con capacidad de disponer de sí mismas ha contribuido a dar mucha más fuerza a la trama comunal indígena, tanto hacia adentro como hacia afuera.

a. “La ley de los hombres me hace menos, me elimina, porque se ríen de una”

Las mujeres mam y chuj tampoco han encontrado Justicia en su comunidad ante la violencia, y menos aún ante la violación sexual. Una sobreviviente mam relata:

La justicia que se dice que hay en nuestras comunidades no es buena para mi vida y la vida de las mujeres. Creo que más de alguna vez, todas las que estamos hoy aquí, hemos ido al juzgado, pero no hay apoyo, no se escucha nuestra palabra; solo se nos aconseja. Hasta nos dicen: “mejor váyanse, arréglense con su marido, solo es enojo, ya se les va a pasar” (GM-M-042015).

Las autoridades elegidas en la comunidad para impartir Justicia no escuchan a las mujeres ni dan validez a su sufrimiento. La violencia física de los esposos no es interpretada como delito sino como un derecho masculino aceptado para garantizar que las mujeres les “obedezcan”, una forma de disciplinamiento físico para que las mujeres se queden en su lugar.⁶⁵ El relato de Andrea, lideresa de la comunidad mam de Che Cruz, ilustra muy bien lo anterior:

Lo que hacen las autoridades comunitarias solo es estar sentados. Cuando toman una auxiliatura o un juzgado no hacen el trabajo de la ley para saber y cumplirla. Las mismas mujeres tienen que pedir perdón cuando les pegan: “tienes que hacer caso porque es el jefe para ti en tu casa, es tu jefe, tu estas bajo su ley”, así dicen ellos (HV1-G-M6).

Como lo observa Aura Cumes, antropóloga maya kaqchikel, a pesar de los valores de paz, armonía, equilibrio, aprendizaje, reparación, no-repetición y flexibilidad que vehicula la filosofía del derecho maya, en la práctica “hay un ejercicio de la justicia

⁶⁵ Aída Hernández Castillo, antropóloga feminista mexicana, encuentra la misma problemática en México cuando observa que, tanto en sus denuncias ante el ministerio público como ante las autoridades comunitarias, las mujeres tratan de presentarse como mujeres “buenas” que cumplen con sus “responsabilidades” domésticas, de frente a los discursos masculinos que, por lo general, justifican la violencia de los hombres como una forma de disciplinar a “sus” mujeres porque no cumplen con su trabajo (Hernández Castillo, 2003).

en que predomina el poder masculino en detrimento de las mujeres” (Cumes, 2009b: 111). A través de la negación de la Justicia para las mujeres –de la misma forma que lo hacen los operadores de justicia– las autoridades comunitarias hacen evidentes y reafirman los pactos patriarcales que los unen, su posición de dominio como colectivo de hombres sobre el colectivo de las mujeres. Como lo expresa una mujer entrevistada por Aura Cumes, “siempre salen ganando los hombres, su palabra pesa más que la palabra de las mujeres” (*Ibíd.*, 2009b: 112). La voz masculina es la que define la experiencia de las mujeres, transformando un trato inhumano y degradante en algo normal, en un “enojo del marido” que “se le va a pasar”. Las autoridades comunitarias no validan la voz de las mujeres, el sufrimiento generado por la violencia y la humillación, ni promueven medidas que permitan reparar el daño y garantizar la no-repetición del hecho. Por el contrario, culpabilizan a las mujeres por haber provocado la violencia en su contra, como lo plantea Elsa Rabanales, integrante de Actoras de Cambio y lideresa mam de la comunidad de Che Cruz:

En la comunidad de Che Cruz hubo una situación en que machetearon a una mujer. Claro, lo metieron una noche en la cárcel sin darle de comer y el otro día, cabal fue en año nuevo, el tipo pagó cinco mil quetzales de multa y allí estaba chupando otra vez, como si nada. O sea, como que no hay una reparación de la vida de las mujeres. Ellas se quedan igual con esa tristeza, ese llanto, y claro, regresan otra vez a la casa porque se les culpa, porque tal vez ella no le hizo caso al hombre, porque el hombre llegó a la casa borracho y no le hizo comida (GF-A-8022017).

La acción organizada de las mujeres mayas después de los Acuerdos de Paz en Guatemala ha logrado hacer visible la violencia física dentro de sus casas, y permear así poco a poco las representaciones sociales. Las mujeres mayas denuncian cada vez más la violencia en sus comunidades. La violencia comienza a ser vista y nombrada como delito a pesar de que las autoridades comunitarias y los operadores de justicia sigan justificándola en nombre de la obediencia a la autoridad

masculina. En cambio, la violación sexual desaparece del registro del ámbito de la violencia. La interpretación patriarcal y colonial convierte la violación sexual en sexo consentido y deseado por las mujeres, y las mujeres que fueron víctimas de violación sexual en “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres”. En las comunidades mam, chuj y q’eqchi’ donde trabajé y conviví durante nueve años, es común escuchar decir a las mujeres y hombres que “si los hombres hacen, es que las mujeres quieren hacer. Por eso, ellos lo hacen” (HU6-280706). La violación sexual no existe como crimen ni en el imaginario de los hombres y mujeres de la comunidad, ni en el de los operadores de justicia. Esta interpretación cultural del crimen pone de manifiesto que la sexualidad de las mujeres es el ámbito de expropiación por excelencia. No hay explicación social posible fuera de lo que ellos desean. Esta inversión perversa convierte el crimen en sexo, y las mujeres en culpables de haber provocado el ataque sexual en su contra. Cuando las mujeres decidieron denunciar la violación sexual, en muchos de los casos de violación vividos y acompañados por las redes de mujeres mam y chuj en su comunidad, las autoridades comunitarias –todas masculinas– se limitaron a burlarse de ellas, humillarlas y tratarlas como “mujeres que andan buscando hombres”:

En la comunidad viene como una carta que las autoridades tienen que cumplir con la ley, igual los COCODES,⁶⁶ que la mujer vale mucho, pero no lo hacen. Como se les dice según los artículos que existen, pues nada lo hacen. Cuando hay una mujer violada dicen: “ella lo está buscando en la calle y como así lo quiso; se ofreció porque estaba caminando, porque solo están andando”. Una mujer que está caminando en la calle es porque está buscando hombre”, dicen (HV1-G-M-6).

Andrea, lideresa mam de la comunidad de Che Cruz, nos cuenta cómo las autoridades comunitarias reaccionaron cuando una niña de doce años denunció,

⁶⁶ “Consejos Comunitarios de Desarrollo Urbano y Rural”, instancia colegiada de toma de decisiones para el desarrollo de la comunidad; nivel local de la organización de administración territorial del estado.

con el apoyo del grupo de mujeres, el intento de violación por parte de un joven de catorce, del que se había logrado defender y escapar:

Cuando la niña contó que había mordido el brazo y así se escapó, ese tiempo cuando vio que se quitaba el pantalón y el zíper, empezaron a reírse los de las autoridades. Le dijeron: “si hubieras mordido duro y hubieras quitado el brazo, estuvieras en la cárcel”, y la niña le dio miedo, como es una niña, nada más se reían (HV1-G-M-6).

La violación sexual no es vista como un acto criminal que hace daño a las mujeres y es objeto de bromas entre hombres con el fin de humillar a las mujeres y silenciar el crimen:

Don Marcelino Hernández dijo: “No es cierto. ¿Acaso lo vieron? ¿Acaso tienen alguna prueba, si de verdad fue violada o ella lo quiso?” Él no escuchó las palabras de la niña, solo al hombre le creyeron. No escucharon a la niña, ya no le hicieron caso porque ella estaba temblando por miedo, por vergüenza (HV1-G-M6).

La palabra de las mujeres y de las niñas no cuenta, ni el daño generado y el terror instalado en el cuerpo por la violación. Como sostiene una lideresa indígena de Nahualá, entrevistada por Aura Cumes:

Las mujeres casi no son nada si no van los hombres con ellas. A las mujeres les suceden cosas que dan vergüenza, pero no dicen nada, porque al decir, piensan que ellas son las malas, les dicen: “¿no será que usted está provocando? Usted ha de ser la culpable”. Por eso, cuando van con las autoridades, solo van por cosas que sí se pueden decir. Tampoco van a los juzgados del pueblo, porque allí ni caso les hacen y las maltratan (Cumes, 2009b: 112).

En la comunidad de Sepur Zarco, la hija de una de las mujeres q'eqchi' que integran el grupo de sobrevivientes fue violada por un vecino. De la ira que la madre sintió porque su hija la “había puesto en la boca de todos”, decidió, junto a las autoridades comunitarias, obligarla a casarse con su violador para limpiar el honor de la familia y borrar el “delito” que había cometido. La responsabilidad del delito se invierte y recae en las niñas y mujeres que fueron violadas. La víctima se vuelve así la delincuente, acusada de haber violado una norma de la comunidad. Las adultas son consideradas culpables del delito de adulterio, mientras las jóvenes culpadas del delito de no haber preservado su virginidad. Eso es el delito de las mujeres y la vergüenza de la familia que pesa sobre sus hombros. La violación sexual es vista como una mancha al honor de la familia y vivida como vergüenza familiar, porque es interpretada como una infidelidad, cuya responsabilidad es achacada a las mujeres. El sistema de honor funciona allí como mecanismo cultural para proteger el derecho sexual individual de cada hombre sobre “su” mujer, así como las alianzas de parentesco que establecieron los hombres de la comunidad entre ellos sobre el cuerpo de las mujeres. Este tipo de decisión comunitaria hace evidente que lo que se protege allí no tiene que ver con la integridad, el bienestar y la libertad de las mujeres, sino con una norma sexual comunitaria más importante: el honor de la familia. Como lo subraya Aura Cumes a través de la voz de otra lideresa indígena de Nahualá: “es más importante el honor de la comunidad que las necesidades y los problemas de las propias mujeres” (Cumes, 2009b: 112).

En la comunidad chuj El Aguacate, en el caso de la violación de doña Angelina,⁶⁷ pude ver y sentir cómo los hombres de la comunidad se unieron para salvar el pacto patriarcal. En el momento en que la red de mujeres decidió organizarse para hacer visible y denunciar al violador, los hombres se organizaron y solidarizaron para proteger su derecho primario sobre el cuerpo de las mujeres. Las represalias fueron sorprendentemente violentas y evidenciaron la amenaza que representa romper el silencio en torno a la violación sexual para el dominio masculino.

Cuando en Che Cruz cinco hombres de la comunidad violaron a dos mujeres jóvenes que participan en la red de mujeres mam acompañadas por Actoras de

⁶⁷ Para el análisis y descripción del caso, véase el capítulo ocho.

Cambio, las autoridades comunitarias consideraron la violación como una falta a las normas de convivencia de la comunidad. En este caso, uno de los mejores que pudimos observar, las autoridades actuaron como mediadoras para que los violadores “reparen el daño” pagándole a las mujeres “sus medicinas”. Ninguna sanción comunitaria recayó sobre los violadores, quienes siguieron libres y cuyo poder social se mantuvo intacto, mientras las mujeres tuvieron que cargar con la vergüenza social, el terror y un gran sufrimiento.

Este tipo de medidas nos detonan las mismas preguntas que a Mariana Mora. Al analizar el caso de violación sexual que se dio en un caracol zapatista, ante el cual la Comisión de Honor y Justicia zapatista decidió aplicar un castigo de “chapear una hectárea de potrero”, la autora se pregunta:

¿De qué manera un trabajo colectivo en los espacios públicos del municipio repara el daño de una agresión violenta dirigida hacia el cuerpo de una mujer?
¿De qué forma esto asegura que el culpable no vuelva a cometer un delito semejante? ¿De qué manera la mujer que sufre el agravio participa en definir lo que constituye una reparación de daño o un acto de justicia? (Mora Bayo, 2013: 214).

En contextos de guerra aumenta la sospecha social de consentimiento hacia las mujeres que fueron violadas. La representación patriarcal y colonial en torno a la “maldad erótica” de las mujeres (Lagarde, 2003: 273) –y en el caso de las mujeres indígenas en tanto sirvientas domésticas y sexuales– sustenta la sospecha de que las mujeres “se han dejado violar” o “prostituido” a cambio de sobrevivir. A la hora de interpretar el crimen, a pesar de que todos los hombres han experimentado en la piel la ocupación de su comunidad por parte del ejército, han sido testigos de la brutal violencia desatada contra la comunidad, la representación patriarcal y colonial en torno a las mujeres, así como el honor masculino pesan más que la crueldad y saña desatada contra las mujeres y su sufrimiento. Para las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual no hubo ceremonias para sanar las heridas como lo hubo para los hombres que fueron desaparecidos y masacrados. No se

organizaron las comunidades en torno a la denuncia o la recuperación de la memoria histórica con respecto a los crímenes sexuales, como lo hicieron con respecto a los otros crímenes de guerra. No hubo apoyo ni solidaridad para ayudarlas a superar el daño; solo hubo silencio y humillación, un aumento de la violencia sexual en su contra y exclusión de la comunidad. Las sobrevivientes fueron responsabilizadas de haber roto las normas sexuales constitutivas de la organización comunitaria y de haber manchado el honor de la comunidad. No se reconoció la violación como un grave crimen perpetrado en condiciones de coerción, de amenaza de muerte y masacres, sino como acto sexual con hombres de otro grupo étnico y por fuera del espacio donde está socialmente aceptado: la unión dentro del mismo grupo.

Para comprender las injusticias a las que se han enfrentado las sobrevivientes en sus propias comunidades y su entorno familiar –después de haber sobrevivido la tortura sexual y la esclavitud sexual por parte del ejército– es imprescindible entender las normas sexuales que organizan las alianzas de parentesco entre hombres en las comunidades rurales mayas; o sea el papel que tiene el control sobre la sexualidad de las mujeres en la organización de parentesco y en el poder que ostentan los hombres en las comunidades. En este sentido, es necesario indagar en torno al papel que desempeña la sexualidad de las mujeres mayas en el “entronque patriarcal” (Paredes, 2010), en las relaciones de poder entre mujeres y hombres mayas situadas históricamente. Esto nos lleva a desvelar el contrato sexual colonial que organiza a las comunidades mayas, sin el cual no se puede entender por qué se usó la violación sexual como arma de genocidio, ni se puede dimensionar los daños generados en la vida de las mujeres mayas.

b. Alianzas de parentesco y expropiación de la sexualidad de las mujeres

La sexualidad de las mujeres mayas no es terreno neutro ni está ajeno a las relaciones de poder patriarcales, coloniales y capitalistas que conllevaron la constitución de la sociedad colonial; es un territorio sobre el cual operan múltiples

relaciones de poder.⁶⁸ Como lo desarrollamos en *Tejidos que lleva el alma* (Fulchiron, Paz y López, 2009: 53-137), el control sobre la sexualidad de las mujeres mayas es central para la organización del parentesco en las comunidades en Guatemala, la división sexual del trabajo en la comunidad y es constitutiva de la identidad del grupo. Las comunidades indígenas están organizadas políticamente a través de las alianzas de parentesco, como lo plantea Gladys Tzul Tzul:

Los sistemas de gobierno comunal indígena funcionan a partir de la decisión. Las personas no participan, ni deciden, ni existen “individualmente” [ante los ojos de la toma de decisión], sino en tanto [...] familias. En otras palabras, están ligadas a una red de familia extendida unidas por alianzas de parentesco (Tzul Tzul, 2016: 54).

“La estructura de parentesco produce poderosos efectos en la conservación de la cohesión interna, y a la vez, tiene efectos de inhibición de la fuerza de las mujeres”, pues las alianzas de parentesco que establecen redes de poder en la comunidad se dan a través de los “apellidos masculinos”. Estas son “las dificultades que las mujeres indígenas enfrentamos en la trama comunal, en tanto el parentesco se organiza a través de linajes patrilineales” (Tzul Tzul, 2016: 168). El parentesco es una organización social y política basada en el intercambio de bienes, recursos, servicios, favores y poderes entre los hombres. En este vínculo social entre hombres, las mujeres figuran solo “como uno de los objetos de intercambio, no como una de las partes entre las que el intercambio tiene lugar” (Lévi-Strauss, 1985: 42). Como lo desarrolla Gayle Rubin:

“Intercambio de mujeres” es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres y que las mujeres no tienen

⁶⁸ “Mi cuerpo es un territorio político”, afirma Dorotea Gómez Grijalva (2012), mujer maya k'iche', feminista y lesbiana.

los mismos derechos ni sobre si mismas, ni sobre sus parientes hombres (Rubin, 1986: 113).

La filiación patrilineal implica que las redes de poder político, económico, social y espiritual se transmiten, intercambian y extienden entre “apellidos masculinos”, de padres a hijos y a nietos. En palabras de Margarita Pisano: “para que la consanguinidad logre constituirse en ‘casta’, en poder, es necesario el control de la maternidad, y por lo tanto de las mujeres” (Pisano, 1996: 102). De ahí que para que la casta masculina pudiera perpetuarse a través del linaje, los hombres han tenido que organizar un estricto control sobre la sexualidad de las mujeres, a través del arreglo matrimonial y el control sobre la capacidad de reproducción. Lorena Cabnal (2010), lideresa comunitaria maya xinca y voz pública de las mujeres indígenas feministas comunitarias en Guatemala, sostiene:

Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras, guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino de que las mujeres seamos tributaria para la supremacía patriarcal ancestral (Cabnal, 2010: 19).

Para garantizar que las mujeres indígenas asuman el papel de reproductoras, el sistema de parentesco se ha estructurado a partir de dos normas sexuales que enmarcan la sexualidad en la reproducción y en el matrimonio heterosexual, únicos ámbitos donde la sexualidad de las mujeres es aceptada socialmente: la virginidad y la exclusividad sexual.

La virginidad responde socialmente a la necesidad de garantizar la propiedad sexual de un hombre sobre una mujer en el sistema social de arreglos familiares; asegura, que la mujer pase de las manos de su padre a las de su esposo directamente, sin la intermediación de otros hombres. Por esta razón, la

virginidad no puede analizarse de manera aislada de la otra norma que articula la organización social de parentesco: la monogamia [exclusividad sexual o entrega a un solo hombre por toda la vida]. La virginidad es el primer requisito para que la monogamia [propiedad exclusiva del esposo sobre la sexualidad de “su” mujer] se pueda cumplir. De esta manera, los hombres aseguran que su futura esposa solamente haya sido suya y fundamentalmente que los hijos sean suyos, garantizando la filiación patrilineal (Fulchiron, Paz y López, 2009: 87).

En *Los deseos de nuestro cuerpo*, Emma Chirix García (2010) estudia con profundidad estas normas sexuales en las mujeres y hombres kaqchikeles de San Juan Comalapa. Así, pone en evidencia la importancia que tiene la virginidad para las mujeres kaqchikeles para “casarse bien”. Las mujeres que pierden su virginidad en relaciones prematrimoniales “ya no son bien vistas”. Son descalificadas. “Ya han probado hombre”, dicen (Chirix García, 2010: 224). “Algunas familias optan por ir a dejar a la hija y exige que se case con el hombre o joven con quien tuvo relaciones sexuales”, “para devolverle el honor de la familia”. No importa las condiciones en las cuales se dieron las relaciones sexuales, si fueron forzadas, si hubo manipulación, si hubo violación sexual. El bien que el honor de la familia protege allí es la propiedad del futuro esposo sobre el cuerpo de su hija, es decir la norma de exclusividad sexual dentro del matrimonio; no el bienestar de la hija, ni su deseo. Es exactamente el mismo procedimiento que se pone en marcha cuando una joven ha sido violada. Considerando que la voz de la autoridad, la voz masculina, nombra la violación sexual como sexo deseado por las mujeres, se considera a la joven que fue violada como la que perdió su virginidad. El castigo es el mismo: casarse con su violador o condenarla a la reclusión y a la soltería forzada a través de la estigmatización.

Los relatos de las sobrevivientes ponen de manifiesto que la norma de exclusividad sexual o fidelidad ha sido interpretada de forma muy rígida en todas las comunidades.⁶⁹ Una sobreviviente q’eqchi’ recuerda lo que se le aconsejó

⁶⁹ En *Tejidos que lleva el alma* analizamos de forma profunda cómo operan estas normas sexuales en la vida de las mujeres chuj, mam y q’eqchi’. De la comparación de las prácticas y representaciones

cuando se casó: “También me dijeron que ahora ya te juntaste, no queremos que vas a buscar otro hombre en la calle” (AV7-221006). La exclusividad sexual de las mujeres se mide en función de estar encerrada en casa. Encerrar a las mujeres en la casa ha sido el mecanismo social usado para garantizar el cumplimiento de la norma de la fidelidad. Las mujeres que forman parte de las redes comunitarias mam, chuj y q’eqchi’ han tenido que enfrentar el rumor y el castigo social por atreverse a salir de casa y trasgredir la norma. La ideología patriarcal transforma a “las mujeres que andan en la calle” inmediatamente en “mujeres que andan buscando hombres”, poniendo en duda su honestidad sexual, apelando así al castigo masculino, dirigido a presionar a las mujeres para que vuelvan al lugar designado para ellas: la casa. Como lo plantea indignada una sobreviviente chuj:

Ellos por ser hombres se creen todo y siempre que salimos nosotras las mujeres, dicen que salimos a buscarlos a ellos. ¡Pero no es así! Nosotras no salimos a buscar a los hombres; es por nuestras necesidades salimos (GF-GC-8112016).

Todas las sobrevivientes, incluso las que hoy son lideresas de estas comunidades, se han confrontado con la violencia masculina a su regreso a casa. Han tenido que fortalecerse junto a las otras mujeres del grupo, construir su sentimiento de valía y poder propio, y organizarse para poder poner un límite firme a la violencia de sus esposos.

La obligatoriedad de las relaciones sexuales es el otro mecanismo con el que los esposos miden el cumplimiento de la norma de la exclusividad sexual, y protegen así su derecho masculino de acceso y control exclusivo sobre el cuerpo de sus esposas. Una sobreviviente mam nos comparte:

sociales en torno a la sexualidad y conyugalidad en las comunidades mam, chuj, y q’eqchi’, se destaca que estas normas sexuales toman matices diferentes en la vida de las mujeres en función de las relaciones sociales de producción y de la influencia de la religión católica en la comunidad que habitan: a mayor opresión, más explotación económica y mayor presencia de dogmas religiosos, más rígidas se ponen las normas sexuales, y más crueles los castigos contra las mujeres cuando trasgreden estas normas; y por ende más violento es el castigo social en contra de las mujeres que fueron violadas (Fulchiron, Paz y López, 2009: capítulos II y III).

Nunca he dicho “yo no quiero”, me da mucho miedo la reacción. Puede ser que me diga que ya estuve con otro hombre. Mejor me dejo. Porque si tenemos otro amante, tenemos que ser castigadas y debemos morir porque desobedecemos al marido. Toda mujer que no obedece tiene que pagar (GM-M-0420114).

La rebeldía ante las normas sexuales significa desobediencia a la autoridad masculina. Eso se paga, a veces, hasta con la vida. El terror a que las abandonen o que las maten es lo que generalmente funciona como inhibidor de los anhelos de cambio y libertad de las mujeres. Más adelante, en los capítulos seis y siete, desarrollamos el proceso a través del cual las mujeres mam y chuj han desarticulado la obligatoriedad de las relaciones sexuales, a “tomar el poder de decir si yo no quiero” y sentir que podían decidir sobre su vida sanando así las heridas de la violación sexual.

El proceso de socialización convierte las normas sexuales en moral sexual, en valores y creencias propias a la luz de los cuales las mujeres son evaluadas en la comunidad, y a la vez miden su propia conducta. En caso de que las mujeres rompan con una de estas reglas, la violencia masculina se desata contra las mismas. Es socialmente legítimo que las mujeres sean expulsadas y abandonadas por el esposo y su propia familia, y rechazadas por su propia comunidad si desobedece y trasgrede estas normas. La noción de honor de la familia y de la comunidad juega allí un rol fundamental para obligar a las mujeres a acatar estas normas sexuales. El prestigio social de una comunidad entera, así como el de una familia, está depositado en la conducta sexual “adecuada” de las mujeres. “Las mujeres están obligadas a guardar el honor familiar y comunitario” (Cumes, 2009a: 40), el cual está depositado en la exclusividad sexual de las mujeres y su contraparte, el derecho primario masculino a acceder y controlar el cuerpo de “sus” mujeres. Las alianzas de parentesco no solo protegen la propiedad comunal sobre la tierra ante el estado y el capital a través de la herencia comunal de la tierra “mediada por los apellidos masculinos”, sino que también protegen la propiedad masculina sobre el cuerpo de las mujeres que sustenta las redes de poder político, económico, social y espiritual entre los hombres de la comunidad. En este marco,

la violación sexual es interpretada culturalmente como la trasgresión a esta propiedad. Se vuelve por lo tanto una afrenta al honor masculino y una vergüenza comunitaria cuya responsabilidad es achacada a las mujeres y no a los violadores.

Esta indagación no debe olvidar que se está hablando de una sociedad racista y etnocéntrica que deshistoriza la realidad en la que vive la población indígena en Guatemala, pero es imposible dejar de lado la existencia de formas de dominación masculina indígena y de un orden patriarcal-colonial que genera formas específicas de relaciones de poder entre las mujeres y los hombres indígenas (Cumes, 2009b: 102).

c. Expropiación, despojo y destrucción del “territorio-cuerpo”⁷⁰ de las mujeres mayas en el centro de las estructuras coloniales

“La empresa colonial implicó no solo las formas de control sobre el territorio, sino sobre el control de las mentes, y en ellas jugó un papel fundamental la penetración de los cuerpos de mujeres indígenas” (Chirix García, 2010: 119).

Historizar cómo el cuerpo de las mujeres mam, chuj y q'eqchi' fue expropiado, requiere tomar en cuenta cómo “el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental” (Cabnal, 2010: 11), y la reciente política de genocidio al que ha sido sometido; implica desvelar cómo se ha ido reconfigurando la organización social del sexo en el sistema de parentesco de cada comunidad a partir del entronque patriarcal; y cómo el proceso de colonización – junto a la política contrainsurgente y genocida reciente– ha hecho mucho más violento y rígido el control sobre la sexualidad de las mujeres indígenas por parte de sus propias comunidades. Requiere explicar, como lo hace Rita Segato (2015a), cómo el patriarcado moderno de la colonia y del estado impactó y se imbricó con el “patriarcado de bajo impacto” del “mundo-aldea”, para determinar una nomenclatura

⁷⁰ “Implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio-cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con ‘lo personal es político’, ‘lo que no se nombra no existe’. [...] Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar concreto” (Cabnal, 2010: 22).

de género mucho más rígida y violenta en las comunidades indígenas, para configurar un “contrato sexual expuesto”. El cuerpo de las mujeres mayas, así como sus saberes, sus tierras y su forma de ver y reproducir la vida, fueron definidos como objetivos a despojar y destruir por el proceso de colonización y la posterior construcción del estado criollo guatemalteco.

Como lo plantea Andrea Smith, “la violencia de género patriarcal es el proceso por el que los colonos inscribieron la jerarquía y la dominación sobre los cuerpos de los colonizados” (Smith, 2005: 23). Sin embargo, la autora obvia en su argumentación que la jerarquía colonial se inscribió de forma distinta sobre los cuerpos de las mujeres indígenas que sobre los cuerpos de los hombres. La violación y esclavitud sexual fue el arma de colonización específicamente dirigida contra los cuerpos de las mujeres indígenas para exterminarlas, y a través de ellas a sus pueblos; un patrón que se repitió durante la guerra en Guatemala. La capacidad de reproducción de la vida de las mujeres fue expropiada y domesticada con el fin de garantizar la manutención y reproducción de la mano de obra de los hombres mayas puesta a disposición de la acumulación del capital de la oligarquía criolla finquera de Guatemala, y la manutención de las familias oligarcas a través de la servidumbre. La evangelización católica fue el instrumento ideológico utilizado para garantizar el sometimiento del cuerpo, las almas y corazones de todos los pueblos indígenas, pero es en el cuerpo de las mujeres que la iglesia católica inoculó el sentimiento de pecado. La iglesia convirtió el cuerpo de las mujeres en el objeto del tabú y de la culpa. La sexualidad de las mujeres se volvió sucia, pecaminosa y peligrosa, convirtiéndose en un potente discurso ideológico que justificaba la necesidad de controlar y someter el cuerpo de las mujeres.

Fue la iglesia la institución responsable del adoctrinamiento del cuerpo, de las realizaciones sexuales y del comportamiento de las mujeres. Ellas fueron las condenadas por la Biblia a ser las portadoras del pecado original y la encarnación de la tentación (Chirix García, 2010: 241).

En este sentido, comparto con Rita Laura Segato que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de las comunidades indígenas por parte del discurso racista: “son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por lo moderno/colonial” (Segato, 2015a: 344).

Sentirse pecadoras y “malas” tiene consecuencias graves para la vida de las mujeres pues genera un sentimiento de odio hacia sí mismas que desemboca en procesos de desvalorización profundos. De esta forma, se despoja a las mujeres de su poder sobre sí mismas y sobre su propio cuerpo, de la capacidad humana de conocerse y “disponer de sí” mismas (Gutiérrez Aguilar, 2015), convirtiéndolas en “cuerpos-para-otros” (Basaglia, 1983), al servicio emocional, doméstico, económico y sexual de los hombres. Sin poder contestar a las preguntas que hace Emma Chirix García: “¿hasta qué punto se destruyeron las estructuras mentales y sociales de los pueblos indígenas? ¿Hasta qué punto las y los indígenas aceptaron y se adaptaron o resistieron a las estrategias impuestas a lo largo de siglos de colonización?”, puede afirmarse que la moral sexual impuesta por la religión católica creó las condiciones ideológicas para reforzar la expropiación de sus cuerpos, tanto al servicio de los hombres de su comunidad como al servicio del proyecto patriarcal de acumulación de capital de la oligarquía de Guatemala. La expropiación del cuerpo de las mujeres mayas estuvo al servicio del proceso de colonización y de la domesticación masculina en sus comunidades: “es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que el estado de lo moderno/colonial también lo hace” (Segato, 2015a: 337). En este sentido, cabe preguntarnos por qué los hombres indígenas como colectivo social decidieron pactar con el poder colonial y estatal para reafirmar su poder sobre el cuerpo de las mujeres en lugar de hacer alianzas con las mujeres de su comunidad para protegerse y defenderse mutuamente. Esta pregunta nos habla de los pactos patriarcales que se establecieron entre colonizadores y colonizados sobre los cuerpos de las mujeres indígenas que la historia masculina de la colonización quiere esconder. El poder que los hombres indígenas adquirieron con respecto a las mujeres indígenas en el proceso de negociación con el poder administrativo blanco –luego estatal–, conllevó un cambio importante en la jerarquía de género existente

en “el mundo-aldea”. El papel de intermediación con el mundo exterior generó una “superinflación” del poder masculino en la comunidad, mientras las mujeres fueron perdiendo todo poder político a través de un proceso de domesticación que recuerda al proceso que paralelamente se estaba llevando a cabo en Europa. Al estar excluidas de las negociaciones entre jefes comunitarios y administradores del poder colonial y estatal, las mujeres mayas perdieron la posibilidad de participar y afectar las deliberaciones que involucran el bien común de la comunidad. Así, se vieron aisladas las unas de las otras, encerradas en sus casas. Esta condición de domesticación a la que se sumó la violencia masculina que se desató contra las mujeres en el intento de restaurar la virilidad emasculada frente al poder blanco, creó condiciones de violencia extrema contra las mujeres mayas dentro de sus propias comunidades (Segato, 2015a: 335-338).

La violencia misógina y cruel de la colonización modificó el patriarcado de bajo impacto que existía en las comunidades indígenas en un “contrato sexual expuesto” (Segato, 2015a: 335); un contrato sexual rígido y profundamente moldeado por la violencia masculina colonial, donde los valores de la virilidad y de honor masculino –entendido como derecho masculino de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres– se exacerbaban. En Guatemala, el proceso histórico de expropiación colectiva de los cuerpos de las mujeres mayas –o de “domesticación”–, llegó a convertirlas socialmente en “sirvientas”.⁷¹ El haber sido construidas social y simbólicamente como sirvientas, las colocó en el último eslabón de la jerarquía social: al servicio doméstico y sexual de todos los hombres, quienes, por su condición genérica, de clase, o de “raza”, ostentan una relación de poder con respecto a ellas. Como lo plantea Emma Chirix García en una entrevista realizada hace años:

Hay que trasladar cómo las mujeres indígenas han sido violentadas históricamente. Por ejemplo, cómo los finqueros van a agarrar a las mujeres indígenas, cómo en casas particulares el patrón tiene que agarrar a la muchacha

⁷¹Véase: Cumes (2014) para un análisis de la construcción histórica de la institución y representación social colonial de la servidumbre en torno a las mujeres mayas como “sirvientas”.

de la casa. Hay que decir que esta concepción de “servidumbre” consiste en lo oficios domésticos y hasta el cuerpo (Aguilar y Fulchiron, 2005: 187).

El llamado “derecho de pernada” que los finqueros ejercen sobre las mujeres mayas a cambio de un lote de tierra donde vivir y sembrar maíz, es la ilustración más cruel de este derecho masculino colonial. El mismo derecho sexual del patrón y de los hijos del patrón se institucionalizó en el ámbito urbano, en las casas donde las mujeres indígenas se desplazaron para trabajar como empleadas domésticas. Ahora bien, como lo subraya María Galindo: “la violación de la india no es solo una práctica del patrón, sino también de aquél que comete la violación para poder sentirse patrón a través de este acto” (Galindo, 2014: 118). La violación sexual ejercida contra las mujeres mayas, tanto adentro como afuera de sus comunidades, ha servido para la expansión del proyecto colonial destruyendo su vida y su poder propio. La violación sexual que se desató principal y masivamente contra las mujeres mayas durante la guerra no es “un daño colateral”, ni producto de algunos locos, drogadictos, o animales en búsqueda de placer; se enmarcó dentro de este proceso histórico de colonización y etnocidio. Los significados del cuerpo femenino y de lo indígena, histórica y socialmente construidos, interiorizados en las conciencias individuales y colectivas, se trasladaron a la lógica de la guerra, alimentando y exacerbando una ideología que permite justificar el uso de la violación sexual para despojar y masacrar. De este modo, la política de guerra se sustentó sobre un sistema ideológico colonial sexista, racista y clasista que ya existía en el sustrato social guatemalteco y que históricamente ha convertido a las mujeres mayas en sirvientas, desechables y peligrosas, o más deshumanizante si cabe, como animales, como bien lo pone en evidencia Amanda Pop (2000). Estas representaciones sociales en torno a las mujeres mayas crearon las condiciones ideológicas para que el ejército pueda torturarlas, mutilarlas y masacrarlas sin provocar la indignación de la sociedad guatemalteca. Como esta sobreviviente mam lo ilustra: “Los que son violados son los campesinos, los indígenas, porque antes se decía que somos animales, por eso nos hicieron, porque para ellos no valíamos nada” (GM-HU-180906). Por lo tanto, hay que buscar las causas de esta barbarie

en el centro mismo de las relaciones sociales coloniales que han organizado la sociedad guatemalteca históricamente, de las instituciones del estado colonial y de las estructuras socioeconómicas racistas de Guatemala. La violación sexual como política de guerra se inscribe dentro del marco de un proyecto de expansión patriarcal y colonial de la oligarquía guatemalteca y del ejército dirigida históricamente a aniquilar cuerpos de mujeres que representan formas de ver, sentir, organizar y reproducir la vida que cuestionan el modelo masculino depredador de acumulación capitalista. Así, el ejército institucionalizó una práctica social generalizada, comúnmente aceptada, y la utilizó para llevar a cabo una política de estado de exterminio contra las mujeres mayas sospechadas de ser el “enemigo interno” y de poner en cuestión el *statu quo*.

Es sobre nuestra sexualidad y cuerpo que los hombres pactan y ejercen su poder y su dominio; y es a través de nuestro “territorio-cuerpo”, para retomar el concepto de las mujeres indígenas feministas comunitarias, que se establecen las relaciones de poder entre hombres. De allí que la violencia misógina se exprese como violación sexual en contra de las mujeres, cuando un grupo juramentado de hombres como el ejército, necesita volver a afirmar su dominio viril sobre otro colectivo de hombres que está poniendo en cuestión el *statu quo*. El cuerpo de las mujeres indígenas y afrodescendientes ha sido utilizado para colonizar el territorio de Abya Yala y definir territorios de poder y correlación de fuerzas entre colectivos de varones relacionados entre sí por pactos patriarcales, a pesar de las desigualdades existentes entre ellos. El cuerpo de las mujeres se ha convertido así “en campo de batalla”, retomando un concepto desarrollado por los movimientos feministas, cuando el pacto entre varones se rompe, cobrando toda su dimensión simbólica y material de territorio masculino. Si en tiempo de “paz”, este contrato sexual entendido como el pacto patriarcal sobre el cuerpo de las mujeres puede ser difícil de percibir porque se hace invisible detrás de la idea de democracia y de ley, en tiempos de guerra se hace explícito. Los cuerpos de las mujeres son “los signos con los cuales se celebra el diálogo violento entre los hombres, como si fuera simplemente la otra cara del diálogo matrimonial de estos en el cual las mujeres se intercambian como signos” (Das, 2008: 423). La idea del estado de derecho

desaparece detrás de la idea de excepcionalidad, y la ley de la fuerza viril se hace explícita como norma. Se exagera la virilidad a través de la militarización y paramilitarización de la vida civil, como fuerza de cohesión entre los hombres de un mismo bando, y control sobre el territorio y cuerpo de las mujeres. La violación sexual se vuelve un arma de guerra sistemática para demostrar poder sobre los hombres del bando enemigo. Cuando el estado se ha estructurado a partir del poder colonial, el uso sistemático de la violación sexual se convierte en genocidio en cuanto está específicamente dirigida a masacrar a mujeres indígenas y afrodescendientes quienes ponen en cuestión el modelo de poder vigente por su sola existencia, su forma comunitaria de subsistir y reproducir la vida. A través de la apropiación de sus cuerpos, y la consecuente humillación masculina, tiene la intencionalidad de destruir la fuerza de cohesión y resistencia del tejido comunitario y cultural de los pueblos a los que pertenecen.

d. La rebeldía ante las normas sexuales del parentesco que les hacen daño

Visibilizar los mecanismos ideológicos y materiales establecidos por las estructuras patriarcales coloniales para expropiar a las mujeres mayas de su cuerpo, y despojarlas de su capacidad humana de “disponer de sí” mismas (Gutiérrez Aguilar, 2015), no implica considerar a las mujeres como víctimas, ni plantear que no tienen el poder de actuar sobre estas estructuras y transformar su vida y sus comunidades. Nos permite entender cómo los diferentes sistemas de opresión sexistas, racistas y clasistas se sintetizan en el cuerpo de las mujeres mayas con el objeto de definir e implementar estrategias complejas dirigidas a su desarticulación y así poder “salir debajo de todas las esclavitudes” –como lo dice Chavela, lideresa chuj–. Valorar y potenciar todos los recursos personales y colectivos, así como las historias de rebeldía que las mujeres han desarrollado a lo largo de su vida ante la expropiación violenta de sus cuerpos, vidas y tierras, ha sido una estrategia central del acompañamiento de Actoras de Cambio para que las mujeres puedan despertar el poder propio en ellas, crear condiciones para la recuperación de su territorio-cuerpo y la posibilidad de “disponer de sí” mismas.

Todos los relatos de las sobrevivientes mam, chuj y q'eqchi' evidencian que se rebelaron desde muy temprana edad en contra de la práctica de "la entrega", ilustración del sistema de "intercambio" de mujeres que está al centro de los arreglos familiares de parentesco en sus comunidades. Relatan que sus padres las entregaron muy jóvenes (entre los 10 y 15 años de edad) a hombres mayores que no conocían. Muchas pusieron en marcha estrategias de resistencia para no casarse a tan temprana edad, "haciendo cálculos" y buscando ampliar los ámbitos de disposición de sí mismas (Tzul Tzul, 2016: 195) ante "costumbres" que les hacían daño e iban en contra de su deseo. No todas tuvieron la posibilidad de impedirlo, dependiendo del contexto en el que vivían. En efecto, las condiciones estructurales de empobrecimiento de las comunidades, de la división sexual del trabajo y la herencia patrilínea de la tierra, no dejaron opciones a las mujeres. Tuvieron que casarse para poder tener acceso a los medios de reproducción de la vida y de subsistencia en una economía campesina; tuvieron que casarse para sobrevivir. Gladys Tzul Tzul analiza cómo la herencia comunal de la tierra a través de los "apellidos masculinos" obliga a las mujeres a casarse:

El problema específico con el que nos enfrentamos las mujeres indígenas consiste en que [...] la clave patrilínea nos coloca en un lugar en el cual somos empujadas a realizar estrategias matrimoniales [con] los portadores de los apellidos que compraron y defienden la tierra comunal (Tzul Tzul, 2016: 169).

Según su análisis, esto no parece tener mayor impacto en la vida de las mujeres más allá de tener que "negociar al interior de su familia su posición". Los relatos de vida de todas las mujeres mam, chuj y q'eqchi' que he acompañado evidencian que esta negociación no es tan sencilla considerando las relaciones de poder profundamente rígidas y violentas en las que están inmersas. El hecho de depender del matrimonio para poder tener acceso a sus medios de subsistencia y a la vez poder ser parte de la deliberación comunitaria implica concretamente que las mujeres no existen material y socialmente por sí solas. No disponen de sí mismas. Necesitan de un vínculo con un hombre para ello: su papá o su esposo. Eso coloca

a las mujeres en una situación de profunda vulnerabilidad y subordinación en cuanto su existencia depende de la buena voluntad y del reconocimiento del esposo o del padre, quienes, por su posición de dominio y la violencia aprendida, no están en general dispuestos a conceder.

Las mujeres que han logrado “negociar al interior de su familia su posición” son mujeres que tuvieron que enfrentarse a la violencia masculina del marido, el papá y la comunidad. “Negociar al interior de su familia su posición”, cuando el haber nacido niña supuso desde el inicio “no existir”, tener hambre, no poder ir a la escuela y estar al servicio doméstico de todos los hombres de la familia, implicó para las mujeres rebelarse contra las reglas del parentesco que hacen daño a las mujeres. Esto solo fue posible gracias a una gran fuerza interior, un enorme deseo de justicia y libertad que las ha empujado a ampliar siempre sus posibilidades de “disponer de sí mismas” (Gutiérrez Aguilar, 2015): salir de la casa y decidir sobre su vida. Es interesante notar que ellas son las que hoy llaman “las lideresas” en los grupos de mujeres mam y chuj. Andrea, lideresa mam de la comunidad de Che Cruz, recuerda:

Mi papa vendió a mis hermanas. Cuando una estaba gorda se pagó quinientos y otra que estaba flaca dieron trescientos. Pero yo le decía a mi papá que no me vendiera, yo no soy caballo o ganado o borrego para que me vendan, yo cuando quiera me voy a juntar, cuando yo quisiera (HV1-G-M3).

Andrea creció con la firme resolución de no casarse y no tener hijos. A pesar de que las condiciones de su entorno no le permitieron cumplir con este deseo, creó condiciones a su favor: eligió con quién casarse como “pantalla” para regresar a la comunidad después de haber dejado la guerrilla. El criterio de búsqueda para encontrar a su marido fue que fuera un hombre distinto para poder negociar relaciones más justas y más equilibradas; alguien que la “entendiera”:

Mi pensamiento era no juntarme, porque según yo sabía cómo eran los hombres. Estaba segura que si me juntaba con un hombre tendría una vida muy mala. [...] Yo no quería marido, pero tenía que buscarlo obligada porque así podía regresar

a la casa. Me junté con Julio. No quería quedarme con alguien de la comunidad porque me iba a tratar mal. Me gustó porque no era de aquí, pensé que así me puede entender (HV1-G-M2).

En un contexto campesino empobrecido donde los hijos son considerados como los que garantizarán la subsistencia de los padres, las normas sexuales de la comunidad obligan a las mujeres “a tener los hijos que dios quiere”. A pesar de ello, Andrea logró negociar con su esposo que solo fueran dos. Las charlas sobre planificación familiar que había recibido en los campamentos de la guerrilla le sirvieron para mantenerse firme ante la presión masculina, tomar métodos anticonceptivos y operarse después del tercer hijo. A lo largo de su historia de vida, Andrea ha buscado la gente, las organizaciones y los espacios necesarios para poder salir de su casa, legitimar su anhelo de Justicia y su deseo libertad, para su vida y la vida de su hija. Es en esta búsqueda que se encuentra con otras sobrevivientes de violación sexual en guerra y con Actoras de Cambio:

Él no me daba libertad, decía que cuidara niños. Por eso me acuerdo que no me gustaba esa vida, tener marido e hijos. No me daba tiempo, solo cuidar niños, echar tortillas, bañar hijos, me arrepentía. Ya cuando estaban más grandes mis hijos, yo misma pregunté dónde hay organizaciones. “¡Vamos!” dije a doña Naty, “vamos ahora que acabó la guerra”. Nos juntamos, y allí encontré a las mujeres donde contar eso todo lo que me había pasado. Yo busqué libertad para salir (HV1-G-M2).

A partir del encuentro con el grupo de sobrevivientes, su vida cambió: dejó la culpa y la vergüenza y encontró fuerza en el grupo de mujeres para enfrentarse a la violencia de su marido; sale libremente de la casa, independientemente que su esposo entienda o se enoje. Se planta con mucha firmeza y fuerza ante cualquier intento de violencia. Andrea relata cómo durante el último incidente de violencia que vivió con su esposo, decidió amarrarlo y llevarlo al calabozo de la comunidad, lo cual ha puesto un punto final a la su violencia:

Nos preparamos antes de que llegara con Elsa. Empezó a ser brusco. Y como no podía aguantar la fuerza de él, yo llevaba un palo, pero dije: “si lo golpeo me van a denunciar. Y si lo llevamos golpeado será peor”. Lo que hicimos fue amarrarlo a un pilar de la casa. “¿Por qué me amarran?” decía, y nosotros decíamos: “nos puedes matar, no está clara tu mente, nos puedes hacer algo, mejor te amarramos. Mejor amarrado, así estás tranquilo”. Llamamos al [alcalde] auxiliar para que lo llevaran, fue unos días a la cárcel para que aprenda. Y así fue (HV1-G-M-5).

A través de mucho diálogo, un valor importante en la cultura indígena, ha logrado “tener un acuerdo” con su marido: negociar, poco a poco, relaciones más equilibradas, sin violencia y de apoyo mutuo:

Pues lo que me sirvió fue que hablaba con él. Yo le decía cuando él salía que no se junte con esos hombres que le dicen que tome, porque: “cuando estás bien no nos dices nada y cuando tomas empiezas a asustarme a mí y a los niños. Yo no fui vendida, yo decidí, y tuvimos hijos juntos así que tenemos que estar sin golpes”. Cuando yo iba a las capacitaciones me dieron idea: “si las mujeres ven que estamos haciendo eso siendo líder de la comunidad, si estamos peleando y golpeándonos y estamos con la ley, ¿qué ejemplo le daremos a las mujeres?” Y así entendió y ahora ya no lo hace (HV1-G-M-5).

Julio ahora barre, trapea, cocina y cuida a sus dos hijos, a su hija, y ahora a su nieta. Andrea también trabaja en el campo cuando su esposo necesita apoyo. Este apoyo mutuo le permite fortalecer su autonomía, organizar su vida libremente en función de sus intereses, y salir de la casa sin el control masculino cotidiano que viven la mayor parte de las mujeres de su comunidad.

La experiencia de las mujeres mam, chuj, q’eqchi’ de Guatemala y afrocaribeñas de Colombia, sobrevivientes de violación sexual en guerra, nos enseña que no hay proyecto de Justicia posible sin que las mujeres recuperemos, en colectividad, el poder propio sobre nuestro territorio-cuerpo, y dispongamos de nosotras mismas

para poder crear un poder político de mujeres que tenga la fuerza simbólica y material de cambiar las reglas del juego, tanto en nuestra casa y comunidad, como las que el proyecto colonial neoliberal intenta implantar con brutalidad. No hay vida digna y libre posible sin desarticular los pactos patriarcales sobre nuestros cuerpos como mujeres. Historizar la violencia patriarcal y colonial contra el cuerpo de las mujeres mayas y afrodescendientes permite evitar explicaciones esencialistas y racistas de la misma, y entender cómo se imbrica lo de fuera con lo de adentro. Nos obliga a ver cómo lo de fuera vino a fortalecer algo que se encontraba adentro, y la necesidad de que el fuera ya no encuentre aliado adentro para poder tener la fuerza colectiva de construir sociedades de bienestar, libertad y paz. Ello nos recuerda lo que María Galindo (2014) afirma con mucha fuerza en Bolivia: no hay descolonización sin despatriarcalización, de la misma forma que no hay despatriarcalización sin descolonización; pues la guerra, el colonialismo y el neoliberalismo son proyectos patriarcales militarizados que funcionan a partir de la expropiación, la eliminación y el despojo del cuerpo, la vida, los conocimientos y territorios de las mujeres considerados inútiles, despreciables y desechables para su proyecto:

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él se vuelve una lucha cotidiana indispensable, porque el territorio cuerpo ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. [...] Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto (Cabnal, 2010: 22).

Capítulo II

Reinventar la Justicia desde el cuerpo y entre mujeres: metodología de la liberación y práctica política de la libertad

Reinventar la Justicia a partir de las experiencias de injusticia sentidas por las mujeres así como desde sus anhelos de Justicia, implica poner el cuerpo y las emociones en el centro. Partir de lo que las sobrevivientes sienten, permite dar validez y prioridad a sus anhelos e intereses, en vez de partir de una idea preconcebida de justicia que remite a un orden simbólico masculino colonial y a intereses institucionales ajenos a su propia vida, dignidad y libertad –y aun así siempre colocados en un lugar de preeminencia–. El criterio de satisfacción o de insatisfacción en torno a los procesos de Justicia a los que han tenido acceso o han impulsado, solo puede dilucidarse a partir de lo que las sobrevivientes sienten con respecto a ellos. Poner el cuerpo y el sentir de las mujeres en el centro de la construcción de significados de Justicia permite resimbolizarla en términos de la vida real de las mujeres, de lo que sienten, de sus necesidades y anhelos de Justicia; es decir, de su voz propia y no en función de la voz de la autoridad patriarcal y racista, interiorizada como única verdad por el proceso de socialización. A través de la conexión con su cuerpo y sus sensaciones, con el sentimiento de Justicia o de injusticia, con el sentimiento de satisfacción o insatisfacción con respecto a los procesos de justicia que han llevado a cabo, las sobrevivientes pueden:

[...] conectarse con su energía no condicionada, con la que se retiran del orden simbólico/valórico patriarcal y empiezan a crear sus propios símbolos y valores. A diseñar la propia vida, a ser responsable de ello y a respetarse a sí mismas (Pisano, 1996: 43).

Esta voz propia solo se puede encontrar en un espacio de reconocimiento mutuo que escuche, valide y legitime su voz. Esta investigación pone de relieve que el único lugar social que permite lo anterior es la colectividad de mujeres. Solo el encontrarse con otras con el común deseo de sanar y erradicar la historia de la

violación sexual y construir condiciones de vida justas, libres y “contentas” para todas, permite construir símbolos y lenguajes propios a partir de la común experiencia de vivir en un cuerpo sexualizado. Solo en este encuentro entre mujeres existen las condiciones intersubjetivas de reconocimiento mutuo que permite encontrar en el reflejo de la otra su propia valía y legitimidad. Se trata de una valía construida a partir de sí misma y de una ginealogía de mujeres, con deseos, necesidades, intereses y poderes propios que respaldan la libertad de cada una; no una valía concedida por otros en función de cumplir con el destino de “buenas mujeres” diseñado por ellos. Sin embargo, la práctica de reconocimiento mutuo y legitimación social entre mujeres requiere politizar las relaciones entre nosotras e imaginar nuevas formas de relacionarnos fuera de la economía masculina del intercambio, fuera de las reglas de la misoginia y del racismo. Para ello es necesario crear una política cotidiana y metodologías que la concreten, orientadas a sanar y desarticular las relaciones de poder entre nosotras y, a la vez, a establecer nuevas prácticas de reconocimiento y amor con el fin de poder relacionarnos desde “las diferencias no-dominantes”, y “convertir en realidad el poder de una auténtica unión” entre nosotras (Lorde, 2003: 177).

Este capítulo está orientado a responder por qué decidimos partir del cuerpo para resignificar la Justicia. ¿Cómo hicimos para construir referentes y caminos propios de Justicia a partir del cuerpo? ¿Cómo construimos un “nosotras” para poder co-construir condiciones de Justicia para mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra y para todas? Y finalmente, ¿cómo se tradujo todo ello en la metodología de investigación que aquí desarrollo?

A. El cuerpo como lugar de conocimiento para reinventar la Justicia

1. El cuerpo: el lugar de la injusticia

a. Lugar de la esclavitud, la servidumbre y los “cautiverios”: “cuerpos-para-otros”

El cuerpo de las mujeres es un “territorio político” –como lo nombra Dorotea Gómez (2012) retomando la reflexión política feminista desarrollada en los años setenta en torno a la política sexual–. Lejos de ser una entidad neutral:

El cuerpo está [...] directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault, 1980: 26).

El cuerpo ha sido el lugar de la injusticia para las mujeres, el espacio material y simbólico de “los cautiverios de las mujeres” (Lagarde, 2003) a partir del que se definen roles, valores y estatus inferiorizados. El cuerpo es el lugar de expresión de la subjetividad, el espacio donde se entreteje la historia colectiva con la historia personal, donde el mundo se hace humanidad:

El cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace [humanidad]⁷² inmersa en la singularidad de su historia personal, en un terreno social y cultural en el que se abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo (Le Breton, 2002: 35).

El cuerpo es así el lugar del *habitus*, “esta memoria encarnada, interiorizada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada” (del Valle, 1999: 212).

Un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas

⁷² Texto intervenido por la autora. Sustituí la palabra “hombre” que el autor utiliza para representar a la humanidad, evidenciando la construcción sexista del lenguaje.

predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes de cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Bourdieu, 1972: 178).

En otros términos, el cuerpo es el lugar a partir del que hacemos propias las representaciones colectivas y sociales, las normas y códigos de conducta culturales que introyectamos a través del proceso de socialización, y se convierten en los esquemas mentales a partir de los que interpretamos la vida, las “verdades” con las que nos ponemos en relación con el mundo y actuamos en él.

Haber nacido en una sociedad patriarcal, racista y clasista organizada a partir de la expropiación y del acceso violento a nuestros cuerpos, ha tenido implicaciones profundas para nuestra vida y la constitución de nuestras subjetividades. Nos ha convertido en “cuerpos-para-otros” (Basaglia, 1983): al servicio sexual y doméstico de los hombres, de sus deseos, intereses, conocimientos y políticas, y al servicio de la reproducción de la familia, la comunidad, el clan, la clase, la cultura y la nación cuyos contenidos y fronteras fueron pactados por ellos sobre nuestros cuerpos, los cuales les sirven de terreno de mediación o de campo de batalla. Lo anterior ha generado la imposibilidad de “disponer de nosotras mismas” (Gutiérrez Aguilar, 2015). El patriarcado y sus cómplices han logrado despojarnos de lo que nos hace humanas: poder decidir lo que queremos ser y hacer en el mundo en función de nuestros deseos e intereses propios. Así, hemos desarrollado subjetividades sujetadas, subordinadas y colonizadas como no sujeto, como el Otro –en términos de Simone de Beauvoir (1987)–. No ser considerada como sujeta, y no considerarse como tal a causa del odio introyectado hacia una misma, se materializa en una dependencia vital y una obediencia inconsciente ante lo que se considera moralmente superior y legítimo: lo masculino y blanco, personificado en dios, el estado, el juez, el patrón, el jefe, el papá y el marido.

El mecanismo de poder que el patriarcado ha utilizado para inferiorizarnos y despojarnos de nuestra humanidad, ha sido sexualizarnos y construirnos como

apropiables, violables y desechables. “Malas”, “putas”, “traicioneras”, “perversas”, “peligrosas”, “provocadoras” son las marcas sexualizadas que el sistema patriarcal ha impreso sobre nuestros cuerpos para despojarnos de nuestra humanidad y justificar la necesidad de dominio y control sobre nosotras, y en particular sobre nuestra sexualidad. Convertirnos en “sexo”, en peligrosas para los asuntos públicos, ha sido la estrategia para domesticarnos, encerrarnos en casa y excluirnos de la “política de deliberación colectiva que es la forma desde la cual se produce la decisión” (Tzul Tzul, 2016: 41), de la definición del pacto social y del contenido de la Justicia. Las ideologías sexistas, racistas y clasistas se concatenan y sintetizan en el cuerpo donde se materializan y cobran un significado vital. A la mirada sexualizada que nos convierte a todas en cuerpos disponibles –y según la cual la violencia sexual vivida sería en realidad resultado de sexo deseado por nosotras–, “la pedagogía pornográfica” de lo colonial (Segato, 2015b: 147) añade un grado más en la escala de deshumanización de las mujeres indígenas y negras para justificar la brutalidad del dominio sexual colonial en contra de su cuerpo, su despojo y destrucción. A través de la institución de la servidumbre en Guatemala y de la esclavitud en Colombia, las mujeres indígenas y negras han sido convertidas física e ideológicamente al servicio doméstico y sexual del patrón –así como de todos los hombres, quienes en tensión referencial con el poder masculino y la idea del patrón necesitan marcar quién es dueño del cuerpo de las mujeres. Y aún más deshumanizante, si cabe, la mirada pornográfica colonial las convirtió en hembras sucias, el símbolo de lo femenino más abyecto y animal. Ya sea a través de la hipersexualización o la desexualización, estos imaginarios misóginos y racistas se concatenan para deshumanizar a las mujeres mayas y negras, erotizar el dominio de los hombres y justificar la brutalidad y la saña masculina en su contra.

No se puede entender la magnitud y la crueldad que se desató contra los cuerpos de las mujeres mayas durante la guerra sin analizar el sistema social, cultural e ideológico que sustentó esta violencia; sin desvelar el grado de “tolerancia” que manifiesta la colectividad en torno a las ideas misóginas y racistas y al nivel de

violencia sostenido históricamente contra las mismas (Vachss, 1994: 227 citada en Monárrez Fragoso, 2002: 283).

“Este ensañamiento contra el cuerpo de las mujeres ilustra el odio y desprecio profundo hacia ellas, arraigado en las prácticas sociales y las conciencias colectivas” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 194).

b. El cuerpo de las mujeres como campo de batalla

El ejército en Sepur Zarco y los paramilitares en Libertad apelaron a estos imaginarios arraigados en las creencias colectivas para justificar la esclavitud sexual a la que sometieron a las viudas q'eqchi' y a las mujeres negras durante la guerra. A las primeras, el ejército les obligó a “prestar servicios” al destacamento militar como pago para poder vivir en sus tierras, mientras los paramilitares justificaron las torturas sexuales contra las mujeres negras como castigo por “ser perras, infieles y rebeldes”. El cuerpo de las mujeres es el espacio material y concreto sobre el que se desató la crueldad de la guerra en Guatemala y en el Caribe colombiano. El cuerpo de las mujeres se convirtió en el campo de batalla donde los hombres han librado su guerra y grabado sus conquistas. A través de la tortura sexual se instaló el terror y la culpa en sus cuerpos, generando profundos sentimientos de odio y vergüenza hacia sí mismas –para “matar el alma de una vez”, como dice Chavela (HV2-G-C-112016)–. La violación sexual fue el arma específicamente dirigida en contra de las mujeres para aniquilarlas y masacrarlas. Se destruyó así su poder de organización y transformación. Por la interpretación cultural del crimen, las mujeres fueron convertidas en “putas”, “malas mujeres”, mancha y vergüenza comunitaria y familiar, aislándolas y matándolas en vida. La violación sexual es un arma de guerra particularmente eficaz en cuanto permite destruir y silenciar a las mujeres y, al mismo tiempo, humillar y someter a los hombres de sus pueblos y comunidades a través del uso de sus cuerpos. El cuerpo de las mujeres cobra en la guerra toda su dimensión material y simbólica de territorio de los hombres.

El ejército utilizó la violación sexual como arma de guerra porque culturalmente se conoce el impacto humillante y desmoralizador que tiene la misma sobre los hombres y los grupos sociales a los que pertenecen las mujeres, así como las rupturas del tejido social y comunitario que desencadena. Fue una estrategia pensada y diseñada para ganar la guerra (Fulchiron, Paz y López, 2009: 152).

El cuerpo de las mujeres es mutilado, ultrajado y expuesto públicamente con el fin de humillar a los hombres del bando enemigo, considerados los dueños de “sus mujeres”. Se trata de una demostración de poder sobre los otros hombres a través del cuerpo de las mujeres para someter, expropiar y destruir; es una ocupación del territorio masculino, un mensaje de castración, un ataque al orgullo viril de los hombres del bando enemigo, porque otros se han apropiado de “sus mujeres”. Radhika Coomaraswamy, Relatora Especial de Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer, precisa al respecto que:

Más que el honor de la víctima, el blanco de la violencia sexual contra las mujeres es lo que se percibe como el honor del enemigo. [...] Es un mensaje de castración y mutilación al mismo tiempo. Es una batalla entre hombres que se libra en los cuerpos de las mujeres (Coomaraswamy, 1998, párrafo 12).

En lugar de ser interpretada como crimen, la violación sexual es vivida por los hombres cuyas mujeres fueron violadas como un atentado a su honor. Se imprime así el sello de la vergüenza en la memoria colectiva de los pueblos y comunidades para obligarlos a someterse.

2. Escuchar el cuerpo para conocer la injusticia y nombrar lo propio

Es precisamente el hecho de que la violencia aniquila el lenguaje y que por ello el terror no puede llevarse a la esfera de lo pronunciable, lo que nos invita a constituir el cuerpo como el signo mediador entre el individuo y las sociedades, y entre el pasado y el presente (Das, 2008: 420).

¿Cómo nombrar la injusticia de la violación sexual y encontrar los caminos de Justicia cuando la cultura patriarcal colonial la representa como sexo deseado e invisibiliza la injusticia? ¿Cómo encontrar la voz propia cuando nuestros referentes mentales y nuestro lenguaje están enteramente colonizados por lo simbólico patriarcal, racista y clasista dominante? ¿Cómo nombrar lo que sería justo para nosotras si no hay injusticia cometida según el imaginario colectivo? Construir códigos, referentes y lenguajes propios para nombrar la injusticia de la violación sexual implica volver al cuerpo; requiere integrar el sentir como método y autorizarse a crear símbolos propios.

El cuerpo grita cuando la sociedad y la cultura silencian el crimen; cuando no hay espacio social para escuchar el dolor y sanar el daño; cuando no hay palabras, símbolos ni significaciones para nombrar e interpretar lo sucedido en correspondencia con la experiencia. A pesar de que la sociedad obligue a las mujeres a callar lo vivido y las mismas se esfuercen por olvidarlo, el recuerdo regresa una y otra vez bajo la forma de malestar, enfermedad, dolor de corazón, pesadillas, vergüenza y terror en la piel. La cabeza de quien calla es una fábrica de bullicios. Hacer como que nada hubiera pasado obliga a domar la expresión y anestesiar el cuerpo. “No se debe olvidar que se necesita olvidar” (Hercovich, 1997: 163). Todas las sobrevivientes mayas decían sufrir de “susto” cuando se encontraron con Actoras de Cambio, veinticinco años después de haber vivido los crímenes sexuales. Desde que “eso” pasó, “nos quedamos enfermas”. A pesar de haber participado en organizaciones de mujeres refugiadas, viudas o en el comité de víctimas de la guerra, ninguna de las sobrevivientes había podido hablar de la violación sexual y seguían cargando con el secreto sufriente. En el caso de las sobrevivientes de Libertad, sus cuerpos siguen marcados por el profundo dolor de corazón y culpa generados por los crímenes sexuales en sus vidas. El proceso legal llevado contra el Oso no ha sido suficiente para que resignifiquen la violación sexual, la politicen y sanen sus consecuencias, como lo desarrollamos en el capítulo cinco.

El lenguaje corporal es el que expresa el sufrimiento y la injusticia cuando no hay posibilidad de nombrarlos. La voz se va. Los dolores de garganta se vuelven crónicos, así como los dolores de cabeza, espalda y cadera. Del asco y la culpa

sentidos, la vagina expulsa flujos, hongos, sequedad, yagas y muchas veces se convierte en cáncer. La injusticia vivida se expresa primero corporalmente, porque es en el cuerpo que se desataron la crueldad y la intención de aniquilar. Cuando ya no hay vida, cuando todo está roto, cuando una ya no halla su lugar en el cosmos, solo se queda “el susto”. “El susto”, en términos de las mujeres mayas, o “estar sin espíritu, sin fuerza”, en palabras de las mujeres afrocaribeñas, es la manifestación corporal del malestar que queda cuando el alma se fue del cuerpo; es la expresión del cuerpo sin aliento vital, sofocado por las emociones que no se han podido liberar ni elaborar; es la muerte en vida sentida en el cuerpo, como lo analizamos en el capítulo cuatro. “El susto” se inscribió en el cuerpo de las mujeres. Se enfermaron. Muchas se murieron de susto. Otras lo transmitieron a los bebés que cargaban en su vientre, quienes murieron de susto apenas al nacer. Las mujeres de Libertad y Santa Marta relatan que todas quisieron suicidarse. Algunas, en los ejercicios de baile, todavía gritan que se sienten muertas en vida.

El cuerpo es el lugar de la memoria del crimen, el lugar del recuerdo del evento traumático. La memoria corporal se manifiesta primero a través de sensaciones de malestar cuando las emociones asociadas al recuerdo traumático han sido suprimidas por el silencio y no se han podido liberar porque “no hay quién escuche”, ni hay palabras propias para nombrar e interpretar lo vivido. Las señales del cuerpo se vuelven entonces el mapa para identificar la injusticia vivida, el sufrimiento generado y empezar a ponerle nombre. El ejercicio facilitado por Miriam Cardona en el Segundo Festival por la Memoria organizado por Actoras de Cambio, nos ilustra la forma de trazar la cartografía del daño grabado en la memoria:

El cuerpo nos dice dónde quedó olvidada la violación. Pusimos las manos donde sentimos el dolor, con los ojos cerrados. Algunas se agarran las rodillas y las piernas, otras el estómago, otras la matriz y la vagina, otras el pecho, otras la garganta, otras se tapan los ojos. Luego compartimos en qué parte del cuerpo sentimos el olvido y el dolor de la violación, y dimos un nombre a esta emoción que está en el cuerpo: dolor, tristeza, rabia, culpa, “no siento”, “silencio”, “no respiro” (citada en Fulchiron, 2011).

Al conectarse con el cuerpo y empezar a sentir, las emociones que los eventos traumáticos han inscrito en la piel comienzan a expresarse y liberarse. De allí que cuando las sobrevivientes mam, chuj, q'eqchi' y costeñas rompieron el silencio en el grupo de mujeres, la injusticia se haya expresado primero emocionalmente antes de poder ponerle nombre a los crímenes sexuales vividos y dar una explicación social y política a lo sucedido: a través de un largo llanto, una profunda vergüenza de sí misma, una culpa que ocupa toda la consciencia y un gran terror impresos en la piel.

El cuerpo y sus emociones son así un lugar imprescindible para resimbolizar la Justicia en función de las injusticias sentidas en la piel por las mujeres –y no en función de una idea de justicia que remite a un universo simbólico patriarcal y racista que resulta ser injusto y que hace desaparecer las injusticias cometidas contra las mujeres–. La conexión con la experiencia corporal y el sentir nos permite reconocer lo que nos hace bien y lo que nos hace daño. Nos permite llegar, como lo plantea Audre Lorde, a “un conocimiento auténtico, pues el significado que encierra dicha expresión ‘me hace sentir bien’, es la guía primera y más poderosa hacia el entendimiento [...], el conocimiento nacido de lo más profundo” (Lorde, 2003: 41). Conectarse con este conocimiento más profundo ha sido imprescindible para desvelar el *habitus*, nombrar la violación sexual en correspondencia con el daño que representó en sus vidas y no a partir de la voz culpabilizante patriarcal y colonial de los otros. Permitted también que las sobrevivientes tomaran consciencia de que el silencio, la culpabilización y el aislamiento a las que habían sido sometidas no era normal, ni un castigo merecido, sino que les hacían daño, y por ende eran injustos y que se inscribían en una estrategia masculina dirigida a garantizar la impunidad y protección a los agresores.

Integrar el cuerpo y el sentir en nuestras reflexiones permite evaluar los procesos de Justicia a partir del sentimiento de satisfacción e insatisfacción de las mujeres, de sus necesidades vitales y anhelos de Justicia, y no en función de criterios formales de acceso a los tribunales o de establecimiento de políticas públicas. Eso nos ha llevado a develar la contradicción central que existe entre la idea hegemónica de justicia –que ha sido universalizada por el estado y ha estructurado nuestros

esquemas mentales hasta el punto de volverse la única verdad a través de la que concebimos la Justicia– y el sentimiento de injusticia que expresan las mujeres que han tenido un acceso exitoso a los tribunales. Llama la atención la brecha que existe entre la voz interiorizada masculina que nombra y define la justicia como “la aplicación de la ley”, y el sentimiento de insatisfacción manifestado tanto por las mujeres de Sepur Zarco como por las mujeres de Libertad a pesar de que la ley se haya aplicado, y hayan logrado poner en la cárcel a los militares y paramilitares que las esclavizaron: “eso no me va a revivir por dentro”, sentencian. Ante esta contradicción vital entre la idea de Justicia obtenida y el sentimiento de injusticia que queda, las sobrevivientes sienten un “malestar” profundo (Burin y Velázquez, 1990) reflejado en los sentimientos de impotencia, desesperanza y desolación que han expresado y que desarrollamos en el capítulo cinco. Este sentimiento de insatisfacción tiene que ser escuchado para que se vuelva una guía para desarticular las creencias, los mandatos sociales y las ideas hegemónicas que no nos hacen bien, e incluso nos hacen daño, y entrar en contacto con las necesidades y deseos propios. Los ideales de Justicia que perseguimos, nos recuerda Martha Nussbaum (2013), están anclados en nuestro cuerpo y psicología humana. Nuestro cuerpo y sus emociones son herramientas para resignificar lo vivido y transformar nuestras vidas. Así es cómo podemos descolonizar nuestro imaginario y empezar a nombrar lo propio en correspondencia con lo que deseamos y anhelamos, creando nuevos referentes de Justicia liberadores para la vida de las sobrevivientes y de todas las mujeres.

3. El cuerpo como principio integrador del conocimiento

Lograr el engranaje entre el feminismo, la cosmovisión maya y la psicología alternativa fue un gran aporte para el proceso y una evidencia del trabajo multidisciplinario, el cual además reconoce y valora los diferentes poderes de las integrantes del mismo (Méndez, 2014: 178).

En la convivencia cotidiana con la sabiduría ancestral maya y el actuar colectivo con las sobrevivientes, las mujeres mayas del equipo de Actoras de Cambio y Liduvina Méndez –mestiza y heredera de estos saberes por su apertura infinita y haber nacido en una región kaqchikel–, pude experimentar el principio de integración e integralidad en mi propia vida. La concepción del cuerpo como integración con el todo y el todo integrado en él, construye formas de ver y relacionarse con el mundo más horizontal y circular. La interpretación de lo vivido es distinta cuando nos sentimos parte del universo –en vez de verse separada, superior y dueña del mismo–. Partir del cuerpo para conocer y transformar la realidad es una propuesta epistemológica que, como lo pone de manifiesto Elsa Muñiz, permite resolver y trascender las dicotomías y jerarquías impuestas por el pensamiento científico cartesiano entre emoción/mente, personal/social, subjetivo/objetivo, experiencia/lenguaje, individual/colectivo, biología/cultura, privado/público (Muñiz, 2014: 279-316); permite desarticular la jerarquía patriarcal entre mente/cuerpo que establece una dinámica de superioridad e inferioridad entre el ser que “piensa” –por definición masculino y superior– y el ser que siente –por definición femenino e inferior–. Una visión del mundo basada sobre los preceptos de Descartes –“pienso y luego existo”– conlleva una sobrevaloración de la racionalidad y del lenguaje en la construcción y transformación de la realidad, así como un desprecio total del cuerpo y sus emociones como lugar de conocimiento y de actuación en el mundo. La mente, y el lenguaje como su herramienta, están colocados en el lugar de superioridad con respecto al cuerpo y a la experiencia considerados como inferiores y despreciables; de la misma forma que lo masculino representa lo pensante, lo moralmente superior y la autoridad, mientras lo femenino está asociado a una naturaleza débil, emocional y sexual a dominar. Retomando los hallazgos de la neurobiología, Carol Gilligan plantea que “la separación entre el Yo y las relaciones y la escisión entre pensamiento y emociones, lejos de representar formas sanas de maduración, son indicativas de un daño o reacciones a un trauma” (Gilligan, 2013: 12). En su libro *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia* (2011), el neurobiólogo Antonio Damasio plantea que “si separamos la mente del cuerpo y el pensamiento de las emociones, podemos

razonar de forma deductiva y resolver problemas lógicos pero perdemos la habilidad de darnos cuenta de nuestra experiencia y de movernos por la esfera social del ser humano” (Gilligan, 2013: 12).

Pensar desde el cuerpo –como nos enseñan las mujeres negras y desde el corazón como lo hacen las mujeres indígenas– nos señala una forma de conocer y actuar en el mundo que da fuerza a la integración más que a la separación. Haciendo mía la afirmación de Silvia Citro: “Sostengo que ese cuerpo además de ‘diferenciar’, también es capaz de integrar: diferencia cuando es la sede de ‘puntos de vista’ distintos, pero integra cuando es ‘experiencia de la carne’ con el mundo” (Citro, 2009: 195).

El corazón es “un concepto central en nuestro pensamiento y cultura como ejemplo de una racionalidad otra” (López Intzín, 2013: 74), una racionalidad que integra la emoción con la mente y el cuerpo físico con el espiritual. Permite escuchar e integrar en nuestra visión del mundo y de la Justicia “esta voz diferente” – identificada por Gilligan en las mujeres– que “compagina razón y emoción, individuo y relaciones” (Gilligan, 2013: 13) por el hecho social e histórico de haber sido construidas como “las cuidadoras” de los otros. Esta forma de aprehender y vivir en el mundo desemboca en una racionalidad que integra la afectividad en una concepción circular y no binaria del mundo, una visión que integra la polaridad en vez de jerarquizarla. Nos sugiere una visión del mundo más compleja que permite ver todas las facetas de los fenómenos sociales para responder a la complejidad de la realidad; conocer el todo por las partes y las partes por el todo, aplicando la mirada del kabawil.

Traer el cuerpo al escenario de las ciencias sociales no solo significa abrir una veta inexplorada de conocimientos del orden social y cultural, sino que representa un reto como vía de acceso a la comprensión e interpretación del ser humano (sujeta, actora, agente) en su constitución integral, lo que de paso ofrece una posibilidad de integración disciplinar (Arboleda Gómez, 2009. 42).

“En esta ampliación de posibilidades del cuerpo en conexión con el mundo, participan diferentes saberes y rupturas epistemológicas procedentes de las críticas biopolíticas, feministas, *queer*, poscoloniales y descolonizadoras” (Aguiluz Ibarguen, 2014: 10). Siguiendo este principio integrador del conocimiento, la propuesta tanto política como teórica y metodológica de Justicia que aquí desarrollo, se inspira y dialoga con diferentes corrientes del feminismo –crítico, radical, autónomo, de la diferencia, materialista, fenomenológico, postestructuralista, de “mujeres de color”, feminismo negro, comunitario indígena y descolonial–. En particular me inspiro, dialogo y construyo colectivamente con mujeres muy distintas, atravesadas por diferentes adscripciones de raza, origen, clase, educación, edad, en función del objetivo que nos proponemos colectivamente: construir condiciones de vida justas para nosotras las mujeres, y en particular para las que han vivido la crueldad de la guerra patriarcal y colonial en su cuerpo. Solo hay una condición: que estos feminismos y estas mujeres pongan la transformación de la vida y la libertad de las mujeres en el centro de sus estrategias vitales y políticas, y desobedezcan los mandatos patriarcales y coloniales. Además, me abrego de diferentes disciplinas desde la mirada feminista: la antropología, las ciencias políticas, la sociología, la psicología social, humanista, holística, transpersonal, la filosofía política, las filosofías ancestrales mayas, budistas, afrodescendientes y europeas, con el fin de aprehender de forma integral los fenómenos subjetivos, socioculturales y políticos en juego en la resimbolización de la Justicia. Retomando una pregunta que hacía Nancy Fraser con respecto a la polarización que se dio entre Seyla Benhabib, defensora de un feminismo arraigado en la teoría crítica, y Judith Butler, representante de un feminismo postestructuralista de la identidad, la subjetividad y la agencia humana: ¿por qué tenemos que elegir entre la teoría crítica y el posestructuralismo si se puede acudir a la integración como método indispensable para la teorización feminista? (Fraser, 1997: 273-274).

El conocimiento se construye de forma dialéctica y en espiral. El tiempo es cíclico, como la luna que gira alrededor de la tierra y regresa al mismo lugar cada 29 días, y a la vez distinto en la configuración de los planetas del sistema solar. Lo que fue sentido, pensado y hecho siglos atrás, forma parte de nuestra memoria colectiva y

nos permite mirar en el presente cosas no pensadas por nuestras precursoras –por el hecho de vivir en contextos históricos distintos–, o volver a mirar las que fueron interrumpidas y necesitamos retomar. Lo que se vio y sintió en un momento dado permite, en una vuelta de espiral, ver algo nuevo. Me inscribo en una ginealogía de colectivos autónomos y radicales de mujeres, mujeres de color, mayas, negras y lesbianas, de feministas latinoamericanas, europeas, indias y norteamericanas, que han aportado los conocimientos que me han permitido abrir los ojos, transformar mi vida junto a otras, y abrir las alas. Hoy, a partir de este despertar, fomento nuevos despertares junto a otras, aportando nuevos conocimientos y nuevas formas de ver la vida en un proceso continuo y en espiral de ampliación de conciencia.

B. El cuerpo como método para transformar la injusticia en Justicia

El cuerpo es el espacio material sobre el que se desató la crueldad de la guerra; es el lugar que ha sido invadido, torturado, humillado y masacrado; el lugar del recuerdo del evento traumático. Había que partir de este espacio concreto, el territorio-cuerpo, para poder sanar, reapropiarse de él, rehabilitarlo, y con él rehabilitar las relaciones sociales, la vida y el cosmos. Si el cuerpo fue el lugar de la injusticia, la invasión, la crueldad y la muerte, podía convertirse también en el lugar del poder recobrado, de la dignidad, el bienestar, la vida y la Justicia. El cuerpo se vuelve tanto el mapa como el camino, la metodología como el método, la ruta como el vehículo mismo para transitar de una condición a otra, de la injusticia a la Justicia: de la muerte a la vida, de la culpa a la dignidad, de la esclavitud a la libertad, del odio a sí misma al amor propio, de la humillación al poder propio. De fuente de dolor, el cuerpo se vuelve fuente de disfrute. De causa de opresión, el cuerpo se vuelve el principio de su libertad; y de causa de la injusticia se convierte en principio de la Justicia.

1. El lugar para sanar el daño

“Revivir por dentro” –como lo plantean las sobrevivientes– nos señala la ruta para la construcción de procesos de Justicia que respondan a sus anhelos. Nos habla de una Justicia anclada en el cuerpo y la vida de las mujeres, mucho más allá del mero castigo al agresor. La interpelación que nos hacen las mujeres q’eqchi’ y de Libertad nos recuerda que no podemos obviar el inmenso sufrimiento generado por la violación sexual genocida y contrainsurgente en sus vidas para concebir la Justicia. Los caminos de Justicia que construyamos deben responder a la necesidad vital y humana de reparar los inmensos daños psicosociales que supuso la guerra contra sus cuerpos. El sentimiento de Justicia nacerá, como lo plantea Mate, “cuando hagamos justicia en todos y cada uno de los terrenos en los que se ha producido un daño injusto” (Mate, 2015: 45) –coincidiendo con el planteamiento de Veena Das según el cual la Justicia no radica en “grandes gestos” institucionales (Das, 2007: 7) sino en “un trabajo cotidiano de reparación” (Das, 2007: 62). La experiencia de Actoras de Cambio y de las redes de sobrevivientes mam y chuj que desarrollamos en el capítulo seis, confirma lo anterior: sanar es Justicia.

Una dimensión importante de la Justicia consiste en crear condiciones para liberar y resignificar las emociones traumáticas generadas por la crueldad, la invasión y la destrucción del cuerpo que están doliendo por haber sido sofocadas por el silencio y no contar con referentes propios para poder nombrarlas. Al disponer de un espacio donde poder liberar el odio, el dolor, el resentimiento y la vergüenza, las sobrevivientes sienten que su vida y experiencia cuentan; sienten que su sufrimiento es válido y reconocido. “Nosotras también sufrimos”, repetían las sobrevivientes mam, chuj y q’eqchi’ cuando iniciamos el acompañamiento con Actoras de Cambio. Esta frase nos revela la enorme necesidad de que se reconozca el daño sufrido y, a través de ello, su humanidad. Como lo plantea Simon Gasibirege, psicólogo de la Universidad Nacional de Ruanda, después del genocidio: “el sentido primero y fundamental de la justicia es restablecer el ser humano en su humanidad. Deshacerse del peso del trauma y del duelo, es hacer acto de justicia” (Gasibirege, 2005). Deshacerse del peso del trauma implica hacer

un trabajo de reelaboración de estas emociones traumáticas para que ya no invadan el presente y las sobrevivientes puedan convertirse en sujetas de su propia vida. “La relación de la voluntad con el pasado es ‘quiero y no puedo’. Dado que no puede ser olvidado ni modificado, el pasado debe ser redimido. Para redimir el pasado debemos modificar nuestra relación con él” (Zerilli, 2008: 200). Como lo subraya bell hooks, modificar nuestra relación con el pasado no implica “olvidarlo sino librarse de su dominio” (bell hooks, 1989: 155). Liberarse del dominio del pasado implica liberarse del dominio del trauma en nuestras vidas. No significa olvidar el pasado sino todo lo contrario: implica hacer memoria del mismo reconociendo y atravesando las emociones que genera. Para sanar el pasado y resignificarlo hay que atravesar el dolor, el odio y la vergüenza que genera el recuerdo en nuestras vidas, entenderlos, darles un lugar en nuestra historia, y a la vez soltarlos para no quedarnos atrapadas en ellos.

El amor entre mujeres es la emoción que permitió sanar y reconstruir la vida en la experiencia de Actoras de Cambio. Con amor me refiero a una disposición de corazón y una presencia corporal de apertura y de reconocimiento de la importancia de la existencia de la otra, un principio de relacionamiento político entre mujeres. Además, es “una condición necesaria para el desarrollo físico, conductual, psíquico, social y espiritual de los y las niñas, así como para la conservación de la salud física, conductual psíquica y social y espiritual de los y las adultas” (Maturana, 1990: 25). En el proceso de Actoras de Cambio –desarrollado en el capítulo seis– el amor se tradujo en escuchar, en reconocer la importancia de la existencia, experiencia y punto de vista de la otra y en crear nuevos registros corporales y emocionales para saber que “somos merecedoras que nos acaricien” (Lorde, 2003: 206). El amor se convirtió en una fuerza que produce vida, genera seguridad y alegría, y da el sentimiento de ser importante y legítima. Ante los sentimientos de no valía, de desolación y de muerte dejados por la violación sexual genocida en el cuerpo, el amor entre mujeres ha sido una fuerza profundamente reparadora. Ha creado una energía colectiva de complicidad, rebeldía y apoyo mutuo que les ha dado la fuerza suficiente para atravesar el dolor y realizar cambios auténticos en sus vidas. Ha sido una fuerza de Justicia. Este planteamiento encuentra eco en los de Martha

Nussbaum (2013) cuando analiza la necesidad de tomar en cuenta el amor como emoción política para construir sociedades justas y éticas. Lo anterior evidencia que “la justicia social también se logra a través de la transformación emocional” (Mladjenovic, 2011a: 10).

2. La reapropiación del cuerpo y sus poderes de sanación y transformación

El proceso de sanación implica sobre todo un proceso de reapropiación del cuerpo, lugar que fue brutalmente invadido, torturado y arrebatado. La sanación requiere de un lento proceso de reconexión con el cuerpo, poniéndolo en movimiento, acariciándolo, bailando, y disfrutándolo, para –poco a poco– poder volver a sentirse cómoda, libre y segura en su piel. Habitando el cuerpo de nuevo desde la libertad y el disfrute, se sustituye la sensación de indignidad, malestar, esclavitud y terror por la sensación de dignidad, bienestar, libertad y seguridad. Se instalan nuevos registros corporales de límites, seguridad y libertad, que permiten aprender a relacionarse consigo misma, con el entorno social y con la vida desde un nuevo lugar fuera del terror y la culpa, un lugar justo para las mujeres.

Para ello, en *Actoras de Cambio* decidimos potenciar los conocimientos, recursos y poderes que las mujeres tenían en sus cuerpos por su historia cultural y personal. Las mujeres mayas han tenido en “sus costumbres”, y su conexión corporal con los cuatro elementos de la naturaleza, los recursos para sanar las heridas de la violación sexual y reintegrar poco a poco el alma a su cuerpo; por su lado, las mujeres afrocaribeñas tienen, en esta relación abierta y de disfrute con su cuerpo, un recurso maravilloso para sanar. Como lo plantea el equipo de investigadoras del Grupo de Memoria Histórica en su informe sobre *Mujeres y guerra* en el Caribe:

El gusto y la disposición por el baile, el movimiento y la apertura de los cuerpos posibilitan que las mujeres resignifiquen las huellas de la violencia, procesen los traumas y liberen algunos dolores. Mediante el baile y las expresiones corporales de afecto entre mujeres, se permite que el cuerpo hable y que sea el lenguaje del movimiento el que cuente y procese el dolor (GMH, 2011: 273).

Generamos las condiciones para que las mujeres se conecten y despierten sus propios poderes anclados en su cuerpo y memoria colectiva; poderes que estaban olvidados y soterrados por creencias racistas interiorizadas que desprecian estas “costumbres” o formas de mover el cuerpo, y por una larga cadena de violencia masculina y colonial vivida a lo largo de su vida por el solo hecho de haber nacido en un cuerpo de mujer maya y negra, cuya manifestación más brutal fue la violación sexual genocida y contrainsurgente. Así, las mujeres mayas se fueron reapropiando de su cuerpo, reintegraron el alma al cuerpo y desarrollaron la conciencia de su propio poder y el poder de su cultura ancestral. Sanaron así los sentimientos de odio a sí mismas y desvalorización generados por una cultura patriarcal y colonial, y profundizados por la crueldad de la violación sexual genocida vivida.

a. Las mujeres mayas y el poder del corazón del cielo y corazón de la tierra

En la cosmovisión maya el cuerpo es el lugar de la existencia, el lugar desde donde nos ponemos en relación y en comunicación con las ancestras y los ancestros, seres de otros tiempos y espacios, y con las energías de la naturaleza y el universo. El cuerpo es la expresión del “ser-en-el-mundo” (Merleau-Ponty, 1945) cuya existencia se revela al existir. Elsa, joven lideresa mam de la comunidad de Che Cruz e integrante del equipo de Actoras de Cambio, nos comparte:

Yo tengo la conexión con todo, el disfrutar del aire, del agua, del sol, porque a veces como si solo naciéramos y a trabajar. Salimos al sol solas o a la montaña, que es también otra forma de desahogar, de sentirnos acompañadas por un árbol, la tierra y seguir sembrando. Algo que me gusta, que es algo que se ha perdido, es que mi abuela siempre sale y se hinca a orarle a la tierra y luego siembra (GF-A-8022017).

El cuerpo es el vehículo a través del cual las mujeres mayas se ponen en relación con el mundo humano y el mundo no-humano. A través de los sueños se comunican con sus ancestras y ancestros quienes las orientan, protegen y dan fuerza para

encontrar su camino en la vida. Chavela, lideresa chuj de la comunidad de Chaculá e integrante del equipo de Actoras de Cambio, me cuenta cómo su abuela, su tocaya, le vino a dejar su poder de comadrona a través de un sueño, el día de todos los santos:

Me vino ella a dejar en mi sueño, a dejar mi suerte, mi poder, en un día de los santos; por eso lo creo mucho [...]. Pasó el día de los santos, el primero de noviembre, dos de noviembre, el tres de noviembre fue mi sueño que vino mi abuela. “Venga *m’hija*”, dice ella. [...] Sacó ella un canasto así. Hay unos canastos que hacen ellos, antes son de pajas, por allá en La Laguna. Está envolviendo un grupo de pato en una servilleta roja y los sacó: “éste va ser aquí y los jolotitos va ser aquí y los pollos va ser aquí y tus conejitos aquí y tus materiales aquí”. Un paquete de pañuelos que me dejó ella al centro. Cuando me vino a dejar esos grupos de animales, entonces es mi formación, lo que me dieron para trabajar, para sanar, para tomar un poder de qué voy hacer y cómo lo voy hacer. Fue hecho y entregado (HV2-G-C-112016).

Sentirse parte de la red de la vida, del todo, implica estar conectadas y en comunicación con todas sus manifestaciones. Chavela explica:

Nosotros, los que somos indígenas, tenemos muchos saberes, lo que pasa es que no nos han dejado. La forma de idioma que hablan es energéticamente. Si hablas con este palo, te entiende, o si hablo con una piedra: “necesito que me entendés” y me contesta. Me contesta vibrando. Mira, ahora contestó mi pie, vibró mi pie. También a veces deja marca y camina (HV2-G-C-112016).

De su abuelo heredó además el poder de comunicarse y curar con el fuego:

Mi abuelo me dejó cómo curar y bajar el fuego. Hablando uno y el fuego lo entiende a uno. El fuego camina, viene aquí. Si se presenta, si ya se regó aquí [dice enseñándome su antebrazo], es cuando hablamos que se infectó. Hay

forma de decir en idioma energético cómo vas a llamar al corazón del fuego y comunicarte con el fuego. Mis hijos, yo lo uso con ellos, entonces dicen: “¿qué haces mami? ¿Por qué cuando soplas el fuego como que un *viks* lo pusiste? (HV2-G-C-112016).

A través del fuego las mujeres mayas se conectan con la fuerza de curación y sanación del corazón del cielo y del corazón de la tierra. El fuego es mensajero; da señales y mensajes en función de lo que las mujeres quieren o necesitan saber para sanar, protegerse y transformar su vida. Como lo plantea una sobreviviente del grupo mam:

Las ceremonias son muy buenas porque a mí me ha ayudado mucho y yo confío en eso; el fuego habla. No es una broma. No es mentira. Es verdad que me ha ayudado en mi sanación, en la tristeza, en el miedo, la vergüenza y cuando me sentía muerta. Muchas veces dicen que esto es brujería, pero no es verdad. [...] No es para hacer daño. No es hacer daño a nadie, es la fuerza de la tierra y del cielo. Esto es nuestra fuerza que nos protege, porque eso tiene poder. La fuerza de la tierra, del aire, del agua (GM-M-19102016).

A través del fuego las mujeres mayas se conectan con sus ancestros y ancestros, y con su clan familiar y comunitario. Es muy interesante notar que Chavela hace el paralelo entre las ceremonias de fuego que le permiten tener acceso a la memoria de su linaje para sanarlo con el método de constelaciones familiares desarrollado por Bert Hellinger:⁷³

En castellano es un sistema familiar, y en idioma chuj, es *ch'anhal ib'al*. Es un raíz desde allá, somos una mata de chayote. Un ejemplo, sembrás una mata de

⁷³ Bert Hellinger desarrolló el modelo de terapia sistémica de constelaciones familiares a partir de conocimientos de psicoanálisis, hipnoterapia, terapia Gestalt, programación neurolingüística y análisis transaccional desarrollados en Occidente, así como de la sabiduría de los pueblos zulúes en África derivada de sus métodos de consulta a los ancestros y ancestros para resolver los conflictos dentro y entre los clanes familiares.

chayote y ahí está el raíz, ahí está pudriendo el raíz y las hojas se van secando, se van secando y se muere. Pero ¿qué vamos hacer para revivir? ¿Por qué no echamos agua para que retoña más? Así está la limpieza que tenemos que hacer nosotras (HV2-G-C-112016).

Las mujeres mayas han encontrado en el fuego el medio para convocar y comunicarse con sus ancestras y ancestros, mientras las mujeres afrodescendientes usan la vibración de los tambores y del baile para ello. En el modelo occidental de las constelaciones familiares las sensaciones corporales son el medio de conexión con esta “Gran Alma”, el campo magnético y espiritual, la red de energía que nos une unos a otros, como lo explica Bert Hellinger haciendo referencia al concepto de “inconsciente colectivo” desarrollado por Carl Jung (1970). Lo anterior es una evidencia más de los rasgos profundamente comunes de la experiencia humana, y de que cada pueblo con sus diferentes recursos ha desarrollado los medios para poder reconciliarse con su raíz, sanar las huellas del pasado en el presente y poder vivir su vida con libertad y plenitud.

Gracias a esta capacidad sensorial ampliada, las mujeres reciben señales que les permiten estar en sintonía con el movimiento de la vida; capacidad que todos los seres vivos tenemos, pero que ha sido despreciada y aniquilada por una visión de la vida basada en la fe en la razón científica, en dios y en la noción de “progreso” occidental. Fue gracias al don de “mirar lejos” del abuelo, quien era *aj’qij*, que la familia de Chavela se salvó y pudo huir a México antes de que el ejército viniera a masacrar su comunidad.

El vio lo que va a pasar, como él tiene un poder, él sabe de todo, tiene un don de revisar, mira lejos. Lloró mi abuelito: “ahora va pasar algo, porque lo vi. Hay una manta que se puso aquí en el mojón de El Aguacate y de la finca Chaculá, hay un cruz que se puso, que es un cruz rojo, entonces yo le consulté a mi guía y me respondió mal. Lloraban las abuelas, lloraban los abuelos por lo que va pasar”. [...] Entonces nos salimos. Era las cuatro de la tarde salimos en El Aguacate, debajo de un gran lluvia (HV2-G-C-112016).

También saben escuchar las señales que les mandan los animales. Encontramos muchos relatos en las mujeres mayas mam, chuj y q'eqchi' con respecto al canto de los pájaros y los mensajes que éstos les transmitieron durante la guerra para avisarles de los movimientos del ejército y protegerlos. La montaña les salvó la vida, plantean.⁷⁴ Silvia Citro encontró la misma interpretación de los mensajes que los pájaros han llevado a los pueblos tobas en Argentina: “desde la época de la guerra con el blanco hasta el presente, los pájaros siguen ayudando a los aborígenes anunciándoles las incursiones de estos agentes del poder de los blancos en sus tierras” (Citro, 2009: 192).

b. Las mujeres afrocaribeñas y “el poder de lo erótico”

La “conciencia corporal” como “propensión a pensar con o desde el cuerpo” (Celis, 2013: 32) estructura la identidad cultural de las mujeres afrocaribeñas y negras de Colombia. El cuerpo, para las mujeres negras de Libertad y costeñas de Santa Marta, es el lugar del movimiento y de la sensualidad, el lugar del poder de lo erótico (Lorde, 2003: 37). El cuerpo es allí el símbolo de la vitalidad, de los recursos de la alegría y de la sensualidad para poder vivir y transformar la vida. A través de la vibración de los tambores y del baile, el cuerpo se pone en sintonía con el ritmo de la vida. Si las mujeres mayas mam y chuj nos han enseñado a vibrar con la energía sanadora del universo, a liberar el dolor y a honrar la vida a través del fuego, las mujeres negras nos han enseñado a ponernos en sintonía con el ritmo de la vida, “*echa pa'lante*” y conectar con la alegría a través del baile y el ritmo de los tambores. El baile y el canto fueron la manera cultural que las mujeres negras de Libertad encontraron para conectarse con la fuerza vital de resistir ante la ocupación paramilitar durante diez años. Como lo cuenta Adriana, lideresa del grupo:

Esas fiestas yo creo que fueron una manera de resistencia, aún sin planearlo. Yo creo que es un tema cultural y humano que nosotros transformamos en una

⁷⁴ Estos relatos dieron lugar al nombre del libro: *Nos salvó la sagrada selva: la memoria de veinte comunidades q'eqchi' que sobrevivieron al genocidio*, de Alfonso Huet (2008).

resistencia, porque solo el hecho de estar allí, ya fuera con temor, con miedo de pararnos a bailar, nos permitió entablar cierta dinámica organizativa de autocuidado allí entre todos, con todos los inconvenientes que había en la comunidad, pienso que fueron estrategias que se crearon para no desfallecer, para uno no decir “nos vamos”, y dejar la comunidad sola (E10-28012016).

Volver a bailar “Las Maruchas” después de la ocupación paramilitar les ha permitido recordar a los muertos y empezar a hacer el duelo que los paramilitares habían prohibido. Chavelo, cantautora de Libertad y mamá de dos mujeres sobrevivientes de violación sexual, está formando a un “semillero” de niñas, niños y jóvenes en la comunidad para transmitir estos bailes y cantos arraigados en la tradición africana:

Es una ronda en la que cantamos y rimamos algunas palabras, [...] danzando alrededor del muerto durante nueve días. [...] En la rueda de “Las Maruchas” pueden participar hasta 20 personas, incluso niños. [...] Esta tradición se ha ido perdiendo porque cuando estaban los paramilitares en la zona nos la prohibían, incluso hasta llorar a los muertos, entonces han quedado traumas y muchos no quieren hacerle ni velorio (aldia.co, 2017).

Al ritmo de los cantos, los bailes y de los tambores, se conectaron con otra dimensión de tiempo y espacio, y convocaron a sus seres queridos asesinados y asesinadas por el paramilitarismo para despedirse de ellos. La vibración de los tambores y el movimiento de baile es lo que une los diferentes tiempos y espacios. Es lo que despierta la memoria encarnada de un pasado colectivo con raíces africanas, y a la vez permite construir nuevos futuros desde la alegría y el movimiento. Refiriéndose al libro de Ángel Quintero Rivera, *Cuerpo y cultura: las músicas “mulatas” y la subversión del baile* (2009), Nadia Celis explora el baile en el Caribe colombiano como:

La materialización del tiempo en el espacio, es decir, como la activación de las heterogéneas y fragmentadas genealogías y visiones del mundo que convergen

en la particular historia caribeña. [...] El baile resitúa al cuerpo como ente vivo, que es escrito y escribe una historia de violencia, resistencias y negociaciones con el poder, la cual no es posible entender sin acercarnos, a su vez, al goce (Celis, 2013: 33).

Al bailar al ritmo de los tambores el cuerpo se abre a las vibraciones de la vida. Después de haber tenido que congelarse y paralizarse para no sentir la invasión, el dolor y el terror en la piel, el baile permite volver a abrirse al sentir, conectarse con el disfrute y la alegría de estar vivas. Chavelo, una de las últimas cantaoras de bullerengue de la región del Caribe y mamá de dos sobrevivientes que forman parte del grupo de Libertad, explica que el canto y el baile son lo que la mantienen viva: “A mí me gusta, y eso me nace de mi corazón, me gusta de cantar, y por medio de estar cantando estoy superando mi vida, porque si yo no cantara, no bailara, no saltara, mi vida se vería acabarse” (GSO1-14112015).

La integración del baile y los tambores en los procesos de sanación ha sido fundamental para recuperar las ganas de estar vivas y de volver a disfrutar de cada momento vivido. La alegría que provoca el baile genera la fuerza vital necesaria para poder atravesar el dolor y sentir que la vida vale la pena ser vivida. Los relatos de las sobrevivientes mam y chuj lo reflejan: “Antes me daba vergüenza bailar, pero ahora me gusta y me siento bien. Despierta las ganas de vivir, de seguir en la tierra vivas y contentas” (GM-M-122013). Además, se constituye en un recurso cultural fundamental –tanto para las mujeres afrocaribeñas como para las mujeres mayas– para desarticular la culpa, el sentimiento de suciedad, la sensación de “estar entre sus manos” y de “no poder”, que la violación sexual instaló en sus cuerpos.

Es difícil conectarnos con el movimiento de la vida, la alegría y el disfrute si estamos llenas de dolor, culpa y odio –como lo evidencia la experiencia de las mujeres negras de Libertad, que no han podido llorar su dolor–. Los recursos de sanación de los saberes ancestrales maya, junto a las propuestas terapéuticas⁷⁵ que partían de los mismos supuestos de integralidad y de integración con el todo,

⁷⁵ Véase el apartado C de este capítulo para una explicación más detallada de los métodos de sanación utilizados con los grupos de mujeres.

nos informaron sobre las formas de hacer duelos en conexión con los y las ancestras, de sanar a partir de la conexión con el fuego y las plantas, y la necesidad de integrar todas las dimensiones del ser para recuperar el alma. Por su parte, la herencia africana y la propuesta de biodanza nos recordaron la necesidad de mover el cuerpo, bailar y estar en ritmo con los latidos del corazón de la tierra para poder reconectar con la vida. Para poder atravesar el dolor había que conectarse con la fuerza vital: la sexualidad y la alegría. Para sanar la violación sexual y reapropiarse del cuerpo había que conectarse con su poder de transformación, con “su capacidad para poner en juego un particular poder [...] que permite modificar el devenir del ser-en-el-mundo” (Citro, 2009: 73). “Los elementos en que ambas filosofías difieren son precisamente los que marcan la necesidad de su complementariedad, pues considero que la corporalidad del sujeto abarca ambos modos de existencia” (*Ibíd.*, 2009: 73). Es interesante observar, además, que esta integración responde a la necesidad de reparar fisiológicamente la disociación que causa el trauma, reintegrando las vías sensitivas y motoras que conforman nuestro sistema nervioso junto a los dos hemisferios del cerebro.

c. La reapropiación del cuerpo en el centro de la construcción de la Justicia: una propuesta feminista

Recurrir tanto a la espiritualidad como al poder de lo erótico como recursos para la sanación y transformación de la injusticia en Justicia, requiere de una resignificación desde la experiencia y los deseos de las mujeres. Solo si están puestas al servicio de su propio bienestar, poder propio y libertad –y no al servicio de una autoridad masculina– pueden ser sanadoras y liberadoras para las mujeres. Partir del cuerpo para conocer y transformar es una propuesta epistemológica y política feminista. Por haber sido el lugar de expropiación por excelencia, el cuerpo es el lugar de enunciación y de acción del feminismo. Es nuestra adscripción a esta filosofía de vida, articulada con nuestras experiencias personales y colectivas en grupos de autoconciencia feminista, la que nos dio la visión y la conciencia de poner el cuerpo y la sexualidad de las mujeres en el centro del proceso de sanación y de reconstrucción del poder propio, y por ende de la construcción de condiciones de

Justicia para las sobrevivientes. La mirada feminista es la única que permite politizar la violación sexual, sacarla del ámbito del tabú, el pecado y la culpa, y crear las condiciones para hablar de ella, romper el silencio y desarticular el silenciamiento y aislamiento social que tanto sufrimiento provoca en las sobrevivientes. Nos proveyó de referentes simbólicos propios para entender cómo nuestro cuerpo ha sido construido como territorio político y campo de batalla, como lugar material donde se sintetizan todas las opresiones. De allí pudimos entender el papel central que juega la violación sexual en la perpetuación y sostenimiento de todos los sistemas de opresión, como política de guerra, genocidio y feminicidio. Por otro lado, nos dio las herramientas para recuperar la conexión con nuestro cuerpo y nuestra capacidad de sentirlo, habitarlo y disfrutarlo, sin culpa ni vergüenza. Conforme íbamos creando nuevos registros corporales de bienestar, suavidad y alegría a través del fuego, de las plantas, los masajes, las caricias y los bailes, el dolor, la culpa y la vergüenza fueron desalojando el cuerpo. Eso nos ha permitido integrar todos los saberes y poderes que tanto las mujeres sobrevivientes como las integrantes del equipo de Actoras teníamos guardado en nuestra memoria corporal en diferentes grados y con diferentes herramientas. Los reconocimos, valoramos y potenciamos para desarticular todas las normas y creencias sexuales y racistas que nos expropiaron de nuestro cuerpo en cada uno de nuestros territorios y pueblos, e impiden que lo reconozcamos y nos pongamos en contacto con su potencial vital y transformador. Poner el cuerpo en el centro permitió construir puentes entre las diferentes formas de habitar y vivir la vida para integrarlas en una propuesta política y metodológica feminista al servicio de la reapropiación del cuerpo y la reparación de los inmensos daños generados por los crímenes sexuales en la vida de las sobrevivientes y de sus anhelos de Justicia.

3. La condición material para dejar de ser objeto de otros, disponer de sí misma y constituirse en sujeta

Ni las estructuras de opresión, ni las experiencias más injustas y crueles lo determinan todo. Podemos reinterpretar y actuar sobre lo social a partir de la experiencia corporal, como nos recuerdan autoras feministas posestructuralistas

como Judith Butler (2001). A través de la reflexión sobre lo vivido y la experiencia de habitar el cuerpo desde la legitimidad y la libertad, recreamos referentes positivos para nosotras y actuamos sobre las estructuras e ideologías patriarcales, racistas y clasistas, para transformarlas. El cuerpo es el lugar donde se tejen subjetividades sumisas y obedientes, y a la vez donde se pueden tejer subjetividades rebeldes (Butler, 2001). El cuerpo es el lugar de las opresiones, y a la vez el lugar donde se destejen y se teje la libertad:

Aunque las condiciones de existencia asociadas a una clase social persistan, y aunque la compulsión a la repetición de ese pasado encarnado sea poderosa, el ejercicio continuado de la reflexión, la imaginación, de nuevas experiencias y praxis corporales, también tiene la capacidad de desafiar o poner en crisis hábitos anteriores y, probablemente, crear otros nuevos (Citró, 2009: 103).

Estar conectadas con el cuerpo nos permite estar en función de directrices internas guiadas por anhelos propios de buena vida, y dejar de estar en función de expectativas de otros que requieren de nuestra subordinación y esclavitud para reconocer nuestra existencia; nos permite construir nuestro poder propio como base para el “propio protagonismo”:

En este tránsito que lleva a la construcción del propio protagonismo como base de nuestra condición de sujetas, las mujeres necesitamos resignificar la autoidentidad, como una experiencia cada vez más autorreferida, definidas más por las necesidades de la propia existencia que por lo simbólico patriarcal (Lagarde, 2000: 202).

La experiencia de Actoras de Cambio junto a las redes comunitarias de mujeres mayas pone de manifiesto que construir el propio protagonismo y transitar de víctimas de violación sexual a actoras de cambio, sujetas de sus procesos de vida y sus búsquedas de Justicia, pasa por construir el poder propio sobre el cuerpo, por construirse como “cuerpos-para-sí” (Lagarde, 2003: 60) y “disponer de sí mismas”

(Gutiérrez Aguilar, 2015). Construir el poder propio sobre el cuerpo entre mujeres es construir el poder sobre la propia vida; es construir las condiciones para que las mujeres podamos ser sujetas. Poner el cuerpo de las mujeres en el centro del método para construir condiciones de Justicia, devuelve el poder a las sobrevivientes sobre su propio proceso y el poder de definir los contenidos de la Justicia que anhelan como sujetas, como humanas. Al recuperar el poder propio y colectivo, construyen su autoridad y se sienten con la legitimidad de actuar para transformar su vida y la vida de las otras, sin estar a la expectativa de que el estado, como perpetrador, lo haga. Dejan de sentirse víctimas; se organizan y actúan colectiva y políticamente para co-construir procesos de verdad, reparación, no-repetición y sanción hacia los perpetradores, a la altura de sus anhelos de Justicia. Esta experiencia nos recuerda que “solo a través del uso de esa autoridad podemos cambiar con efectividad estas realidades de nuestras vidas” (Lorde, 2003: 205). Fuertes de su nueva autoridad, las mujeres dejan de ser “las guardianas de la cultura” para convertirse en co-constructoras de la cultura, de la “producción de la decisión política” en su comunidad (Tzul Tzul, 2016: 167) y, en particular, de los contenidos de la Justicia. De víctimas de violación sexual en guerra, estigmatizadas, violentadas y rechazadas por la comunidad, las mujeres mam y chuj se han convertido en autoridades para hacer Justicia en casos de violación sexual y violencia contra las mujeres en su comunidad, tal y como lo desarrollamos en el capítulo ocho.

4. El lugar de la experiencia de la Justicia

Poner el cuerpo en el centro de la Justicia permite confirmar lo que ya es una evidencia: si la injusticia de la violación sexual genocida y contrainsurgente consistió en despojar a las mujeres de todo poder sobre su cuerpo y vida, la Justicia consiste en crear las condiciones para reconstruir este poder –tanto sobre el cuerpo como sobre la vida–. Cuerpo y vida son lo mismo. El cuerpo es “nuestro primer territorio”, como dicen las feministas indígenas comunitarias. Es el territorio nuestro desde el que habitamos la vida, la sentimos, la experimentamos, y desde el que nos ponemos

en relación con el mundo y el universo. “La existencia es, en primer término, corporal” (Le Breton, 2002: 7). Al destruir el cuerpo, se destruye la vida; al instalar la culpa y el terror en el cuerpo, se hace imposible habitar la vida. De allí que todas las sobrevivientes hayan hablado de sentirse “muertas en vida”, o de “no encontrar vida después de lo que pasó”. De allí también que “revivir por dentro” y “renacer” sea el anhelo y a la vez la expresión de la Justicia para las mujeres. Para poder “revivir por dentro”, hay que reintegrar el alma, volver al cuerpo; habitar el cuerpo sin culpa ni miedo. Hay que volver a sentir este cuerpo del que decidieron salir para poder sobrevivir, y soportar el dolor y la humillación infligidos; hay que “aprender a querer este cuerpo como a un hermano” (GM-CH-K-270906), desarticulando el odio y la vergüenza que les genera, porque “por culpa de él, nos pasó eso” (GM-HU-M-190906). Hay que volver a construir la seguridad en el cuerpo, desarticular la sensación de peligrosidad inscrita en la piel, sentir que ya no se paraliza, que nos podemos defender y que podemos activarlo para salvar nuestras vidas. Así se hacen cuerpo las garantías de no repetición.

La Justicia se siente y se ve en el cuerpo. Como lo plantean las sobrevivientes mam: “las mujeres vienen a vernos porque vieron el cambio en nosotras. Ven cómo caminamos ahora”. En efecto, es en el cuerpo que se siente la legitimidad recobrada: “Dejé de agachar la cabeza como un chucho”, dice una; mientras otra plantea: “ya no me tapo la cara”. La plenitud de la vida también se materializa en el cuerpo: “ahora ya me sané”, “tengo un cambio en la vida, ya no me hace falta nada”. Es en la postura corporal que se traduce el amor y poder propio reconstruido: “puedo mirar de frente”, “puedo hablar en alto”, “ahora soy una mujer grande”. Es en el cuerpo que se materializa la libertad. “Me siento como un pájaro, como si puedo volar” (GM-M-122013). Finalmente, es en el cuerpo que se siente la alegría, la paz, la plenitud de haber vuelto a la vida, desde un nuevo lugar, un lugar justo y definido por ellas mismas. “Ahora me siento feliz”, dicen todas. Como lo plantea el intelectual indígena Juan López Intzín: “nuestro corazón se reirá de alegría como manifestación de lo pleno y digno” (López Intzín, 2013: 102). Las emociones tienen un lugar esencial para evaluar el impacto real que los procesos de justicia, legales o alternativos, tienen en la vida de las mujeres. Es en referencia a sus emociones que

las sobrevivientes mam y chuj han expresado los cambios en sus vidas que ha significado la Justicia para ellas: “Ya dejé el miedo y la humillación”, “ya no siento vergüenza”, “ya me siento segura”, “ahora me siento bien”. “Estoy libre, hay una paz”.

C. Reinventar la Justicia entre nosotras: la construcción colectiva, dialógica e intercultural del conocimiento al servicio de un proyecto político común

1. Poner el cuerpo junto al de las otras: construir un nosotras

El proceso fue construido por mujeres mayas, mestizas y extranjeras relacionándose con horizontalidad, lo cual se reflejó siempre y fue una contribución para romper las relaciones racistas y alimentar relaciones entre mujeres desde otros valores, como la igualdad (Méndez, 2014: 178).

Generar conocimiento a partir y al servicio de una acción política y colectiva dirigida a crear condiciones de Justicia para mujeres que vivieron la violación sexual contrainsurgente y genocida, cuestiona la lógica androcéntrica y positivista de producción del conocimiento en la que prevalecen criterios de supuesta objetividad y neutralidad. En este trabajo, tanto político como teórico y metodológico, se trata de construir “un conocimiento mutuamente compartido, basado en la intersubjetividad de la interacción, un conocimiento más profundo y objetivo, cuanto más íntegra e íntimamente subjetivo” (Ferrarotti citado en Pujadas Muñoz, 2002: 10). En efecto, la profundidad, complejidad y autenticidad del conocimiento reflejado en esta investigación no es producto de la neutralidad política, ni de la distancia con las sobrevivientes, sino todo lo contrario: surge del compromiso político con ellas y la cercanía afectiva. Construir este “conocimiento más profundo y objetivo” ha sido posible gracias a la confianza creada entre todas las integrantes de Actoras de Cambio y las sobrevivientes a lo largo de trece años de proceso de sanación, memoria histórica y acción colectiva para generar condiciones de no-repetición y de vida plena para todas. Nos reconocimos parte de la realidad a conocer, junto a otras, y corresponsables de construir otra realidad para que nunca más vuelva a suceder “ni a sus hijas ni a sus nietas”, ni a las tuyas ni a las mías. El conocimiento construido

aquí ha sido elaborado de forma colectiva, dialógica e intercultural en un ir y venir entre los intereses y expectativas de las sobrevivientes y las que las acompañábamos. Como lo plantea Julieta Kirkwood: “en la obtención de su conocimiento [la investigación feminista] se declara comprometida, lo que implica una inversión de la realidad sujeto-objeto: se es sujeto y parte de la realidad por conocer” (citada en Aguilar, Herrera, Montenegro y Camacho y Flores, 1997: 11). Lejos de la distancia sujeto/objeto o profesional/paciente propugnada por la necesidad de neutralidad del positivismo científico, la acción colectiva para la reconstrucción y transformación de la vida entre mujeres requiere que todas nos sintamos partícipes del proceso de cambio, tanto las sobrevivientes como las que las acompañamos.

Acompañar a otras implica poner el cuerpo y el corazón. No hay acompañamiento ni alianzas posibles con otras ubicándonos fuera del proceso, en un lugar supuestamente neutral y ajeno, en el lugar tradicional de la profesional que hace las preguntas y da los consejos; como si el proceso no tuviera que ver con nuestra propia vida. Colocarse como la que detenta el saber y no como parte de un mismo proceso de transformación y de búsqueda de Justicia, conlleva el riesgo de perpetuar relaciones paternalistas, racistas y misóginas, y por ende la condición de “víctima” de las sobrevivientes; reproduce una posición de poder y superioridad con respecto a las mujeres que acompañamos que no permite crear relaciones de horizontalidad y apoyo mutuo donde cada una asume la responsabilidad sobre su proceso, su vida y sus propias transformaciones.

Cuando esto sucede se tiende a reforzar la asimetría de los saberes considerados legítimos, pues nuestros interlocutores son colocados en una posición pasiva de meros objetos de análisis. Una estrategia posible para descentrarse de tal monopolio reflexivo es que nuestras reflexiones entren en juego con las de los actores a través del diálogo en el mismo trabajo de campo (Citro, 2009: 98).

En Actoras de Cambio nos involucramos, junto a las sobrevivientes, en el proceso de sanación, en la reflexión sobre lo vivido y en la evaluación de los procesos de Justicia construidos; cada una desde su propia experiencia, a veces juntas, a veces en espacios diferenciados. Todas tenemos experiencias que compartir y sanar con respecto a la violación sexual, los incestos, el dominio masculino y el racismo, la guerra y la colonización, la reparación y la Justicia. Nuestros cuerpos, todos, están marcados por estas historias, aunque desde lugares de poder distintos definidos por la escala colonial. Y es “corresponsabilidad de todas y todos promover la justicia, la equidad, la paz y la vida en plenitud” (Cabnal, 2010: 22). Es en el apasionado deseo de construir condiciones de vida justas, dignas y libres para todas en donde radica la posibilidad de construir un conocimiento dialógico intercultural donde las voces e interpretaciones de todas estén reflejadas y problematizadas. De allí que encontrarán a lo largo de este texto reflexiones e interpretaciones de todas las mujeres que han sido parte de este proceso de construcción de caminos de Justicia para sobrevivientes de violación sexual en guerra: las sobrevivientes mam, chuj, y q’eqchi’ y las integrantes de Actoras de Cambio que las hemos acompañado; las sobrevivientes negras de Libertad y las integrantes de la Iniciativa de Mujeres por la Paz que las han acompañado; las sobrevivientes costeñas y desplazadas en Santa Marta y las integrantes de la Corporación Humanas que las han acompañado. Contrasto las diferentes interpretaciones sobre lo vivido y los sentimientos de satisfacción o insatisfacción con respecto a los caminos de Justicia recorridos por todas las partes involucradas para poder elaborar una propuesta alternativa de Justicia que responda a los anhelos de las sobrevivientes de violación sexual en guerra.

Desestructurar las desigualdades históricas y transformar la vida junto a otras implica estar cuerpo a cuerpo, junto a las otras; requiere ser y sentirse parte del proceso; involucramos con las otras, sanar juntas, llorar y reír juntas, bailar juntas, desvelarnos unas y otras, decidir juntas, y construir junto a las otras. Es una disposición del corazón para el encuentro y la transformación. Implica que todas aceptemos poner en juego lo que somos, lo que sentimos, lo que creemos. Es tener la disposición de vulnerarse ante otras, abrirse y validar la visión del mundo y forma

de estar en el mundo de las otras, dejarse influenciar por ellas y aprender de las mismas. Eso no quiere decir que no se tome en cuenta la función de cada quién en el proceso, ni que se intenten obviar las desigualdades estructurales históricamente construidas entre las diferentes integrantes en el proceso; más bien, requiere todo lo contrario: tener mucha conciencia de ellas, y crear metodologías de relacionamiento entre nosotras que permitan desestructurarlas en nuestro actuar cotidiano y crear relaciones entre iguales. Como lo desarrolla Liduvina Méndez, cofundadora de la colectiva Actoras de Cambio:

El equipo se posicionó desde el acompañamiento, la complicidad y la alianza, sobre todo basada en el cuestionamiento y el esfuerzo por romper y transformar las relaciones de poder dominantes, autoritarias, asistencialistas y jerárquicas. Procuramos la construcción de relaciones basadas en la igualdad, reconociendo las diferencias, las autonomías y decisiones diversas, así como los ritmos y poderes personales y colectivos. El tema del racismo fue nodal, puesto que las mujeres sobrevivientes eran todas mayas, relacionándose con un equipo que incluía siete mujeres mayas, cuatro mujeres mestizas, y una mujer francesa. Cada una con vivencias y experiencias diferentes, pero todas de alguna manera y con diferentes niveles de profundidad, trabajamos y reconocimos el propio racismo, así como sus efectos y consecuencias en las vidas de todas, unas desde la opresión y otras desde la dominación. Lo central fue siempre la dignificación de las sobrevivientes por lo que otra de las intencionalidades permanentes y constantes consistió en que las mujeres se constituyeran en sujetas de su proceso, como protagonistas del mismo, en alianza con el equipo en su conjunto (Méndez, 2014: 115).

Es imposible ser parte de “afiliaciones y profundas coaliciones” (Lugones, 2005: 73) en la práctica de la acción colectiva dirigida a la creación de condiciones de vida justas para todas, sin salir trastocadas, sin que se pongan en juego todas nuestras verdades, y se transformen nuestras formas de ver, entender, vivir y actuar en el mundo. Es un criterio básico y a la vez un indicador de la construcción colectiva del

conocimiento y de la acción política que todas las partes estén dispuestas a cuestionar sus puntos de partida y estén abiertas a verse influenciadas por este encuentro. Nadie salió indemne de este proceso en Actoras de Cambio. Todas trabajamos nuestras historias de violación, abusos sexuales y relación con nuestra sexualidad. Todas trabajamos nuestras historias de guerra y colonización. Todas, sin excepción, tuvimos que hacer un gran trabajo personal para desmontar el racismo interiorizado, ya sea desde el sentimiento de inferioridad o el de superioridad, para salirse de todos los modelos de relación aprendidos basados sobre la dinámica binaria de superioridad/inferioridad. Todas relativizamos nuestras verdades. Todas cuestionamos los lugares idealizados y convertidos en sagrado por la autoridad masculina de nuestros pueblos: la obligación de casarse, la obligación de tener relaciones sexuales, la obligación de tener hijos e hijas, la obligación de obedecer a la autoridad masculina, sea ésta el padre, el esposo, el alcalde comunitario, o el estado. Juntas desinstalamos la culpa y el terror instalados en nuestros cuerpos y vidas por la cultura patriarcal. Desobedecemos. Trasgredimos la prohibición de conocer nuestro cuerpo, tocarlo, explorarlo y disfrutarlo. Juntas atravesamos el miedo de empezar a disponer de nosotras mismas, decidir sobre nuestros cuerpos y vidas, abortar, vivir sola o en comunidad de mujeres, incluso establecer relaciones lésbicas. El aprendizaje fue de todas. Al estar cerca y juntas con abuelas y ajq'ij mayas, y mujeres mestizas que han heredado de sus abuelas este conocimiento, despertamos nuestros poderes ancestrales. Nuestras memorias ancestrales de curación, acalladas por siglos de inquisición y de imposición de la fe en la ciencia, empezaron a resurgir en la piel de todas. Ampliamos nuestra conciencia de vida. Las señas del fuego y los sueños cobraron importancia para interpretar lo vivido y guiar y proteger nuestro caminar colectivo. Las batucadas y los bailes permitieron que todas nos reconectáramos con el movimiento de la vida, la fuerza de transformación del cuerpo y con la alegría. Eso nos permitió tener la fuerza vital para atravesar los dolores y odios inmensos albergados en el corazón de las sobrevivientes que se conectaban con los propios. A través del baile, en diferentes grados y diferentes momentos, todas despertamos y desplegamos nuestra sensualidad y erotismo como fuente de bienestar y plenitud. Los mandatos

de dios, patriarcales y racistas, dejaron de tener importancia en nuestras vidas. Al estar conectadas con la energía vital del erotismo, del disfrute de la vida, dejamos de sentirnos satisfechas con el sufrimiento y la autonegación, con la paralización que tan frecuentemente parece ser la única alternativa en nuestra sociedad. Entonces empezamos a ser responsables de nosotras mismas en el sentido más profundo, porque sabemos que tal satisfacción es posible (Lorde, 2003: 43).

Dejamos el sufrimiento e iniciamos el largo camino de dejar la victimización. Todas juntas redescubrimos saberes y poderes y resignificamos cosmovisiones, culturas, naciones y comunidades en función de lo que deseábamos ser y hacer, en función de nuestra libertad y bienestar, y no en función de la lealtad a la autoridad masculina, rompiendo con el mandato patriarcal de lo sagrado y de la obediencia. De guardianas de la cultura, las sobrevivientes se convirtieron en sujetas y co-constructoras de la misma.

Plantear y repensar lo milenario y la sacralidad fundante en los pueblos indígenas ha sido parte de la llave de entrada para que las mujeres indígenas asumidas en plena conciencia pudiéramos llegar a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible, preguntarnos mucho ¿por qué es sagrado? [...] [Es una propuesta que] crea símbolos libertarios con contenido feminista e integra un nuevo imaginario de espiritualidad para una práctica transgresora (Cabnal, 2010: 13-24).

2. Construir condiciones colectivas de seguridad entre nosotras para poder poner el cuerpo en contextos militarizados y paramilitarizados

Como ya lo poníamos de relieve en *Tejidos que lleva el alma* con respecto a nuestra acción en Guatemala, denunciar la violación sexual cometida en tiempo de guerra por el ejército o por paramilitares junto a las sobrevivientes, es exponerse a las represalias de todo el aparato armado estatal y paraestatal que implementó la violación sexual de forma sistemática y masiva para ganar la guerra, matar a las mujeres en vida, despojarlas de sus tierras y destruir el tejido social a largo plazo. Es cuestionar también poderes personales a nivel local y regional en cuanto

“muchos de los excomisionados y expatrulleros militares que cometieron estos delitos siguen viviendo en las mismas comunidades que las mujeres en Guatemala (Fulchiron, Paz y López, 2009: 35). Durante mi estancia en el Caribe colombiano, de septiembre de 2015 a junio de 2016, en pleno proceso de negociaciones de paz, implicaba exponerse a la represión de los paramilitares que controlaban la región y se hacían visibles con el terror para demostrar su poder sobre el territorio. En épocas de guerra y posguerra, los perpetradores, narcoparamilitares, militares, u hombres en armas, detentan un poder casi absoluto: el poder asociado a lo masculino multiplicado por el hecho de portar armas, de pertenecer al ejército o a grupos paramilitarizados, de ejercer terror, validado socialmente por una mentalidad contrainsurgente y fascista, y protegidos por la impunidad de la guerra.

Poner el cuerpo en este contexto implica estar en riesgo de vida. Los riesgos de represalias y de amenazas son más importantes para las sobrevivientes que están levantando la voz frente a los crímenes sexuales, y que pueden reconocer y denunciar a los agresores. El riesgo es también alto para todas las mujeres que las acompañamos, aun cuando el objetivo se trate “solo” de sanar y reconstruir la vida. Al hablar con las organizaciones de mujeres de Bogotá –Corporación Humanas y la Iniciativa de Mujeres por la Paz– que acompañan respectivamente los grupos de sobrevivientes de Santa Marta y de Libertad, no pude aprehender los problemas de seguridad que existían en la región. Consciente de estos riesgos por haberlos vivido en Guatemala, insistí y pregunté muchas veces en torno a cuáles serían las formas más seguras de trabajar con los grupos. El mensaje que recibí de ambas organizaciones fue que el contexto había cambiado, y que ya no había tantos problemas de seguridad. Sin duda, ya no estábamos enfrentando las políticas de violaciones sexuales, desapariciones y masacres sistemáticas de finales de los años noventa y principios de los años 2000, período de la ofensiva paramilitar en la región. No obstante, la euforia creada alrededor de las negociaciones de paz en Bogotá creaba una cortina de humo que no dejaba ver la realidad en la región del Caribe: el terror paramilitar seguía dominando la vida en ese territorio. Al moverme sola, en mototaxi, bus o caminando, sin la presencia de organizaciones de mujeres en la zona que me pudieran respaldar, dar cobijo, así como analizar conjuntamente

los riesgos que implicaban mis movimientos, empecé a sentir el terror en mi piel. Este miedo que se instaló en mí, me permitió ubicarme, y confirmó uno de los puntos de partida que tengo para la vida y para cualquier construcción de conocimiento: una problemática social no se puede entender únicamente intelectualmente desde la academia y el escritorio. Conocer un contexto implica sentirlo, oler el miedo que permea a través de los poros de la piel, sentir las miradas, el control, los toques de queda que existen para nosotras las mujeres, ver y escuchar las actitudes y mentalidades fascistas y contrainsurgentes que deja la guerra, y justifican la crueldad, la violencia, la limpieza social y el control absoluto sobre el cuerpo y la vida de las mujeres.

Las amenazas llegaron en abril del 2016, en el contexto del paro armado que los paramilitares decidieron implementar en toda la región Caribe para generar terror y evidenciar quién mandaba en el territorio. Sin decodificar las consecuencias que tenía este acto de demostración de poder con respecto a mi presencia en la zona, decidí visitar a las mujeres de Libertad una semana después del paro militar. Es cuando dos paramilitares me vinieron a buscar a la casa donde me quedaba en San Onofre, antes de ir a una reunión en la comunidad de Libertad, y me amenazaron. Tuve que salir de la zona de Montes de María en el mismo instante e ir a Bogotá para resguardar mi vida; así como interrumpir mis actividades con los grupos de mujeres de Libertad considerando el estado de vulnerabilidad en el que me encontraba. Sentí el terror en la piel.

Hemos recibido amenazas en diferentes momentos del proceso por nuestro trabajo como Actoras de Cambio en Guatemala. Las amenazas siempre han sido un llamado de atención para que repensáramos nuestras estrategias de seguridad y creáramos mejores condiciones de protección para la vida de todas, pero nunca truncó el proceso; porque el proceso fue construido desde abajo, de forma colectiva, constante, involucrando a muchas mujeres, comunidades y organizaciones. Las amenazas me sacaron de la comunidad de Sepur Zarco a finales del año 2007 y todo el año 2008, pero no podían impedir que el proceso siguiera adelante porque éramos muchas más las involucradas. Yo no sentí el terror que viví en San Onofre

porque me sabía apoyada y protegida por una gran red de mujeres, organizaciones y comunidades.

Vivas nos queremos todas. Gracias a la vida, a la luna y a mi nahual Toj, estoy acá para poder transmitir el aprendizaje: un aprendizaje de humildad. Construir caminos de sanación, memoria, verdad, y de vida junto a mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra implica riesgos de represalias muy grandes que requieren ser tomados en cuenta para diseñar estrategias adecuadas para la acción y poder sostenerla en el largo plazo. Solo la construcción de condiciones colectivas de apoyo, contención emocional y organización sobre el largo plazo permiten enfrentar el reto de desarticular la guerra contra el cuerpo de las mujeres, y generar conocimiento desde la experiencia que nos sirva para ello. Aprender a esperar, construir con otras las condiciones, como hormigas, poco a poco, en silencio, incluso aprender a decir “no puedo”. Pero no hacer las cosas sola, nunca.

3. Reconocernos desde las “diferencias no dominantes”: política y método para dialogar y actuar colectivamente entre mujeres

Debemos reconocer las diferencias que nos distinguen de otras mujeres que son nuestras iguales, ni inferiores, ni superiores, y diseñar los medios que nos permitan utilizar las diferencias para enriquecer nuestra visión común y nuestras luchas comunes, y arrancar de raíz los modelos de opresión que hemos interiorizado (Lorde, 2003: 134).

Establecer la confianza para dialogar y actuar juntas entre mujeres mayas, negras, mestizas y de origen europeo, con adscripciones e historias distintas, atravesadas por las desigualdades estructurales históricas, la colonización y la guerra, no ha sido sencillo. Ha implicado tener una conciencia profunda de las relaciones de poder que nos atraviesan y de la construcción histórica de estas desigualdades; así como de una voluntad política de desarticularlas y crear metodologías y formas de relacionarnos que permitan revertir estos lugares de poder, definidos por otros, pero inscritos en nuestras pieles y subjetividades. Ha implicado escucharnos desde el corazón y mirarnos a los ojos para aprender a relacionarnos desde “las diferencias

no-dominantes” –como lo plantea Audre Lorde– y así encontrar en la relación entre mujeres el poder y la legitimación social para transformar nuestras vidas.

Como lo han puesto en evidencia y teorizado las mujeres de la Librería de Milán, no hay reglas de intercambio social entre mujeres fuera de las definidas por la economía masculina del intercambio (Librería de Milán, 2004: 207), fuera de la misoginia profundizada por el racismo y el clasismo. Las reglas del intercambio social han sido definidas por los hombres dejándonos un papel de mediación simbólica entre ellos. Las relaciones entre mujeres siempre han sido estructuradas, mediadas y separadas en función de la mirada, los intereses, deseos, ideas y propuestas políticas de ellos.

De intercambiadas, de objeto de intercambio que eran en el mundo masculino, las mujeres pueden y deben convertirse en intercambiadoras, en sujeto de intercambios. [...] [Las relaciones entre mujeres son] el punto ciego del pensamiento político masculino. [...] Lo que pasa entre mujeres, vida, palabras, sentimientos, sexualidad, amor, saber, todo queda abandonado a su aire y únicamente se regulaba cuando interfería con la manera en que se han regulado las relaciones de los hombres entre sí (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 168, 210).

De allí la necesidad de construir reglas de intercambio propias en función de nuestra experiencia sexuada común como mujeres en el mundo. En ello radica el reto más grande de cualquier acción política entre mujeres atravesadas por diferentes adscripciones y marcadas por desigualdades históricas, pues no existe modelo previo, por el contrario, solo referentes misóginos y racistas que nos reafirman una y otra vez su imposibilidad.

Reconocernos desde las diferencias no-dominantes ha implicado llevar a cabo lo que Aura Cumes llama “una política desde nuestra experiencia cotidiana colocando en cuestionamiento aún las actitudes más pequeñas, pero que al final son decisivas para nuestros encuentros o desencuentros” (Walsh, 2017: 515). Es un proceso de transformación conjunta que todas tenemos que estar dispuestas a atravesar

independientemente del lugar que nos tocó vivir históricamente. Esta transformación solo puede acontecer en el convivir y el actuar conjunto, como lo subraya Aura Cumes; recordándonos que no hay “diálogos descolonizadores” sin práctica social concreta descolonizadora:

La experiencia de compartir un espacio físico, de vernos mutuamente, de hablar, escucharnos, de observar nuestros deseos, intereses, aspiraciones, defensas y renunciaciones en la construcción de nuestro quehacer político, nos va mostrando tal cual somos, cambiando lo que se puede, pero también reproduciendo jerarquías y privilegios aparentemente sin intenciones de hacerlo. Si lleváramos al máximo nuestras aspiraciones políticas de construir un estar y crear juntas, estos serían los espacios de transformación por excelencia (Walsh, 2017: 514).

Esta apuesta política requiere imaginar y construir herramientas colectivas propias fuera de “las herramientas del amo” (Lorde, 2003: 115-120), que generen condiciones de confianza para poder “mirarnos a los ojos” (*Ibíd.*, 2003: 167-210), reconocernos como “interlocutoras autorizadas” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 22), y dar rienda suelta a nuestros deseos compartidos de justicia y libertad. En *Actoras de Cambio* hemos intencionado políticamente la construcción de metodologías para identificar e ir desarticulando estas “herramientas del amo”: la misoginia interiorizada que nos ha heredado el sistema patriarcal, así como el racismo heredado de la historia colonial, que nos impide vernos y relacionarnos fuera de las reglas del juego impuestas por los otros. Estas metodologías han estado dirigidas a deconstruir las jerarquías basadas en el binomio superioridad/inferioridad que se van expresando en la acción colectiva cotidiana y así “arrancar de raíz los modelos de opresión que hemos interiorizado” (Lorde, 2003: 134): victimaria/víctima, jefa/empleada, madre/hija, autoritarismo/obediencia, agresión/sumisión, ira/culpa. Para ello, creamos un espacio mensual de trabajo, de dos días de duración, específicamente dirigido a desarticular las relaciones de poder entre nosotras en dos direcciones: la sanación de las heridas vinculadas a la historia personal y colectiva de las relaciones de poder entre mujeres; y la aplicación

sistemática de nuevos principios de relacionamiento entre nosotras, a partir del reconocimiento y el amor, únicos sentimientos capaces de sanar el odio, la ira y la desconfianza instalados en y entre nosotras por el orden social patriarcal y colonial. Simultáneamente, implementamos esta metodología de forma continua con los grupos de sobrevivientes con el fin de que se convirtieran en un espacio permanente de apoyo, contención y legitimación social en sus comunidades.

a. Sanar el daño histórico de la misoginia y del racismo entre mujeres

Audre Lorde y la Librería de Mujeres de Milán son de las pocas autoras feministas que analizan las relaciones entre mujeres a partir de su experiencia personal y organizativa, y la lógica emocional que subyace a las mismas. En sus escritos hemos encontrado un reflejo de lo vivido y experimentado en *Actoras de Cambio*. Como lo sugiere Audre Lorde, el argumento de la solidaridad entre mujeres muchas veces esgrimido no es suficiente para materializarla y sostener sobre el largo plazo una acción política entre nosotras.

Muchas veces nos limitamos a hacer propaganda de la idea de apoyo mutuo y las relaciones entre mujeres Negras, porque aún no hemos [...] explorado a fondo las iras y los miedos que nos impiden convertir en realidad el poder de una auténtica unión entre hermanas Negras. [...] No podemos seguir eludiéndonos unas a otras en las relaciones profundas por temor a nuestra mutua ira, ni continuar creyendo que respetarse significa no mirar nunca directamente ni con franqueza a los ojos (Lorde, 2003: 177-178).

Como lo plantea Audre Lorde con respecto a la relación entre mujeres negras, aprender a relacionarnos entre mujeres implica “explorar a fondo las iras y los miedos que nos impiden convertir en realidad el poder de una auténtica unión” entre nosotras (*Ibíd.*, 2003: 177). La experiencia de *Actoras de Cambio* al respecto evidencia que este planteamiento puede hacerse extensivo a las relaciones entre mujeres en general. El haber crecido y vivido en una familia / comunidad / sociedad

/ cultura / mundo patriarcales, racistas, misóginos y lesbofóbicos, ha implicado un daño considerable para nosotras –aunque en grados distintos en función de la historia personal y colectiva de cada una–. Nos han intentado borrar del mapa una y otra vez. Nos han rechazado y excluido. Nos han intentado acallar, silenciar e invisibilizar. Nos han humillado, castigado y violentado. Se han apropiado violentamente de nuestros cuerpos, tierras y conocimientos. A ello se suma la violencia brutal de la guerra y del proceso del despojo colonial que libra su batalla sobre el cuerpo de mujeres indígenas, negras, mestizas, empobrecidas y campesinas. Como consecuencia directa de esta historia, nos odiamos a nosotras mismas, tenemos vergüenza de nosotras mismas, sentimos culpa por lo que somos y no nos sentimos legítimas; sentimientos que se profundizan en función del grado de crueldad vivida y de los recursos personales y colectivos de cada una. No es una historia que ha pasado fuera de nosotras. Nos ha estructurado, nos ha construido. Es desde estas heridas impresas en nuestra memoria emocional que nos relacionamos con las otras y con el mundo: el odio, la ira, la culpa, el miedo y el silencio.

Pienso en la dureza que tan a menudo está presente en el menor contacto entre mujeres Negras, en el ánimo de criticar y valorar, en el cruel rechazo de la posibilidad de conectar. [...] Esta crueldad que mostramos entre nosotras, esta aspereza, forma parte del legado de odio con el que fuimos socializadas desde el momento en que nacimos [...]. (Lorde, 2003: 185-186).

Exigimos a las mujeres más cercanas que nos reparen este inmenso daño, que nos llenen este inmenso deseo de ser aceptada, vista, cuidada y amada, sin asumir qué podríamos hacer cada una de nosotras por nosotras mismas. Creamos así relaciones llenas de misoginia, ira, autoritarismo, control, celos y violencia por sentir que no valemos nada o no lo suficiente.

Lo que nos impide relacionarnos con autenticidad entre mujeres radica allí: en el miedo profundo a recibir la ira de la otra y “sus críticas”. Este sentimiento profundo

de amenaza y de inseguridad ha sido identificado también por la Librería de Mujeres de Milán como un nudo en la construcción colectiva entre mujeres:

Las mujeres son reacias a ponerse en evidencia por miedo al juicio de otras mujeres. [...] El juicio de una mujer sobre su semejanta siempre la afecta y puede tener una enorme importancia, para bien o para mal, se reconozca o no” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 221).

Tememos ver en los ojos de la otra, o escuchar de su boca, las “imágenes distorsionadas” del poder misógino y racista proyectadas sobre nosotras, a las que también solemos acudir cuando hablamos o pensamos en ellas.

Conozco la ira que albergo en mi interior. La ira es lo que mejor se me da. Es más fácil estar furiosa que anhelante. Más fácil crucificarme en vosotras que competir con el amenazador universo blanco, reconociendo que nos merecemos amarnos unas a otras. [...] La ira con la que reacciono cuando otra mujer Negra se desvía lo más mínimo de mis necesidades inmediatas, mis deseos o mi idea de lo que es una respuesta adecuada, es una ira profunda y dañina. [...] Esa ira enmascara mi dolor por estar separadas de las que más unidas deberíamos estar; mi dolor, porque quizás ella no me necesite tanto como yo la necesito, o podría verme a través de los ojos afilados de los que odian, esos ojos que tan bien conozco por mis propias y distorsionadas imágenes de ella. ¡Aniquila o sé aniquilada! (Lorde, 2003: 178).

Para desbloquear las relaciones entre nosotras y “convertir en realidad el poder de una auténtica unión” entre mujeres (Lorde, 2003: 177), necesitamos crear metodologías que nos permitan liberar y abordar las emociones que nos provoca el encuentro con la otra, sin que la otra se convierta en chivo expiatorio de nuestro inmenso dolor e ira generados por nuestra historia. Necesitamos encontrar un mecanismo que posibilite expresar libremente las emociones que nos provoca la cruel historia del patriarcado colonial en nuestros cuerpos sin recurrir a “las

herramientas del amo”, sin usar la agresión para aniquilar a la otra, y sin depositar sobre la otra toda la responsabilidad de una historia personal y colectiva previa. La práctica sistemática de vulnerarnos ante las otras y “decir las cosas” en los espacios que hemos creado para desarticular las prácticas misóginas y racistas entre nosotras, nos llevó a preguntarnos cómo crear condiciones que generaran seguridad en todas y nos permitieran escucharnos, expresarnos y dialogar sin miedo ni descalificación. Le hicimos caso a nuestro miedo. No lo juzgamos, lo escuchamos, lo abrazamos, lo expresamos, y lo soltamos. Entendimos que detrás de este miedo al juicio de la otra se escondía un miedo profundo a ser rechazadas y a no pertenecer, construido a lo largo de una historia de maltratos y relaciones misóginas y racistas. Necesitamos construir condiciones de confianza y seguridad entre nosotras para poder escuchar el dolor y la ira de la otra sin sentir que nos destruyen; estar seguras que la expresión de nuestros sentimientos no va a implicar la exclusión del grupo y el destierro, ni la destrucción de ninguna de las integrantes del grupo o del proceso colectivo.

Reconocer que todas estábamos atravesadas por estas prácticas de misoginia y racismo expresadas como ira, agresión directa, descalificación solapada, o silencio juzgador hacia las otras, fue un paso fundamental para empezar a asumir responsabilidad sobre el tipo de relaciones que queríamos construir entre nosotras. ¿Por qué me enoja la otra? ¿Por qué me da miedo? ¿Por qué me mantengo en silencio? ¿Por qué ataco y agredo con mis palabras o con mis actitudes? ¿Por qué necesito ocupar todo el lugar con mi voz o mi actitud corporal? ¿Por qué necesito hacer bandos con otras para descalificar a otra y excluirla? ¿Por qué necesito tener la verdad? ¿Por qué tiene que ser como yo digo? Sentimos y entendimos la lógica emocional que subyacía a estas actitudes, de qué herida provenían, la parte que le tocaba a la compañera y la parte inmensa que provenía de la propia historia y la historia colectiva. Hicimos conscientes las emociones y creencias que cada una había construido sobre las otras a partir de sus experiencias de opresión, racismo, violencia y maltrato. Les dimos las gracias porque nos sirvieron para protegernos y sobrevivir, y las soltamos porque ya no las necesitábamos y ahora entorpecían nuestro proceso de construcción personal y colectiva. Con diferentes herramientas

terapéuticas dirigidas a liberar el trauma sanamos las heridas inscritas en nuestra piel y en la memoria de nuestras ancestras por parte del sistema misógino, racista, clasista, militarista, depredador y colonizador. Hicimos consciente y desarticulamos la misoginia interiorizada expresada de múltiples formas: racismo o xenofobia, silencio u odio, victimización o agresión, como sentimiento de superioridad o de inferioridad; todos los instrumentos de la opresión internalizados en nosotras al servicio de los intereses del sistema patriarcal neoliberal colonial. Esto nos ayudó a dejar de sentir culpa, liberar la intensa carga emocional que conllevaba el encuentro con la otra y asumir la responsabilidad sobre lo que una sentía tomando la decisión de transformarlo. Liberamos así a la otra del deber de reparación de toda una historia de humillación y violencia pasada –ya sea en su vida familiar, en la guerra o en la colonización– haciéndonos cargo de nuestra propia historia.

Sin embargo, sanar las heridas del pasado y entender de dónde viene nuestro miedo, nuestra ira y silencio, no conlleva automáticamente una nueva práctica de relacionamiento entre nosotras. Estamos ante un vacío que hay que llenar de nuevos gestos, nuevas palabras y nuevas formas de relacionarnos. En este proceso, nos quedó cada vez más claro que la apuesta por desarticular la misoginia y el racismo tiene que estar acompañada de una nueva práctica de reconocimiento y amor entre nosotras que nos permita sentirnos válidas y tener suficiente confianza en nosotras mismas para poder acoger el dolor o la rabia de la otra, atravesar el desacuerdo o enfrentar la crítica y el cuestionamiento y asumir nuestras diferencias.

Debo aprender a amarme a mí misma antes de amarte o aceptar tu amor. Tú debes aprender a amarte a ti misma antes de amarme o aceptar mi amor. Antes de tendernos mutuamente la mano, hemos de saber que somos merecedoras de que nos acaricien (Lorde, 2003: 206).

b. Creando un pacto social entre mujeres: la práctica cotidiana de reconocimiento y amor entre nosotras

- Escuchar desde el corazón

La actitud de escucha abierta, sin juicio, sin crítica, ha sido imprescindible para crear condiciones de confianza y abrirse a expresar nuestras emociones, compartir historias dolorosas, sanar juntas y construir colectivamente; en especial cuando las desigualdades estructurales históricas atraviesan la relación y dejan profundas huellas de desconfianza entre nosotras. Escucharnos, escuchar el dolor o la ira de la otra, es una muestra de reconocimiento de la importancia y legitimidad que le damos a la vida de la otra. Es un gesto de amor. Significa tener el corazón, los oídos y los brazos abiertos para ir al encuentro de lo vivido por la otra, abrazarla con sus emociones y sus inmensos anhelos de reparación, reconocimiento y libertad. “La recuperación comienza, pues, con la escucha”, recuerda Carol Gilligan ilustrando su argumento a través de la experiencia de un psiquiatra con veteranos de la guerra de Vietnam, Jonathan Shay (Gilligan, 2013: 15).

Muy a menudo, afirma Shay, nuestra forma de escuchar degenera en una clasificación intelectual en la que el profesional se dedica a cazar las palabras y a meterlas en cajones mentales. Damos por hecho que sabemos lo que estamos escuchando. [...] Esta forma de escuchar destruye la confianza (Gilligan, 2013: 16).

Escuchar significa estar abierta a la historia de las otras con sus propias palabras, sus formas de representar el mundo y sus interpretaciones de lo vivido; sin juzgarlas, sin pretender entenderlas según nuestros códigos. Escuchar desde el corazón representa un puente entre diferentes formas de abordar un problema, diferentes puntos de vista, diferentes cosmovisiones. Como lo observa Carlos Lenkersdorf (2008) en las comunidades mayas, escuchar con el corazón significa recibir la palabra del otro y construir el nosotros. Quien haya convivido con las comunidades mayas, se habrá percatado que escuchar es un principio fundamental

como método para la toma de decisiones. “La asamblea es un espacio donde todos hablan y todos escuchan para resolver por consenso los problemas colectivos” (Lenkersdorf, 2008). A la vez, refleja un principio de la ética feminista del cuidado como método para ir al encuentro de las voces silenciadas de las mujeres por parte de lo simbólico patriarcal y colonial; las voces “carentes de sentido según las categorías interpretativas predominantes” (Gilligan, 2013: 16). Escuchar desde el corazón ha permitido construir un tejido con los diferentes hilos de cada una de las experiencias y formas de interpretar el mundo que las integrantes del equipo y de las sobrevivientes encarnamos. Ha significado reconocer la legitimidad y validez de las diferentes historias colectivas, experiencias, formas de ser y estar en el mundo, y ponerlas en diálogo en un pie de igualdad. Todas nos abrimos al encuentro, aún sin entender lo que significaba en un primer momento. Nos dejamos impactar e influenciar por la forma de ver, sentir y estar en el mundo, tanto de las sobrevivientes como de todas las mujeres que hemos integrado el equipo de Actoras. Experimentamos el impacto del encuentro en el cuerpo, lo sentimos, lo vivimos.

Esta escucha profunda desde el corazón, a través de los grupos de sanación, ha permitido que todas –tanto las integrantes del equipo como las sobrevivientes– sintamos que nuestra voz y nuestra vida son importantes, revirtiendo así poco a poco el sentimiento de humillación impreso en la piel y la subjetividad a partir de las múltiples experiencias de violencia y opresión vividas. La escucha desde el corazón permite revertir las lógicas del dominio patriarcal colonial marcadas por el silenciamiento y deslegitimación de las voces de las mujeres y la competencia entre nosotras; ha creado condiciones de reconocimiento intersubjetivo en el grupo a través del que fuimos fortaleciendo nuestra confianza en nosotras mismas y nuestro sentimiento de legitimidad. Nos sentimos importantes. Ser escuchadas ha sido una experiencia de Justicia para las sobrevivientes –como lo desarrollaremos en el capítulo seis–. También lo ha sido para las integrantes del equipo de Actoras. Cuando el dolor de las memorias de violencia, opresión y colonización es escuchado, cuando tiene espacio para expresarse, liberarse y resignificarse, otra emoción puede tomar lugar y sustituir las memorias de dolor: el agradecimiento por la presencia de la otra en mi vida y el amor por lo que hacemos y construimos juntas.

Nos abrimos a reconocer que las otras tienen una importancia significativa en nuestra vida gracias a todos los sueños y deseos vitales compartidos, la magia de lo vivido y construido juntas. Entonces, podemos empezar a vernos por fuera de las imágenes proyectadas por el poder –por fuera de la “blanca colonizadora”, la “mestiza mediadora”, y la “indígena víctima”– y a partir de lo que cada una realmente es, con sus miedos, dolores, experiencias vitales, sus retos y deseos profundos, con los poderes que cada una alberga y esconde por miedo al castigo de otra mujer. Podemos empezar a reconocernos en nuestras diferencias sin que represente una amenaza, porque nos sabemos importantes para la vida de las otras, no desechables; nos sentimos escuchadas, no juzgadas. Podemos empezar a reconocernos también en las similitudes de nuestras experiencias humanas. Reconocemos la importancia que el proceso tiene para nuestras vidas, y para la vida de otras, y la pasión común que nos une por la libertad y la Justicia. Reconocemos la importancia que tiene cada una para la construcción del proceso. No simulamos “la sensación de que no valemos para nada con frases como ‘no te necesito’, ‘da igual’” (Lorde, 2003: 206). Si bien nadie es imprescindible, cada una es única y aporta algo especial a esta construcción, por lo cual no “da igual”: todas y cada una somos importantes para el proceso. Revertimos así el mensaje patriarcal y racista que se encuentra en la raíz de nuestra inseguridad y nos convierte en desechables, aquel según el cual las mujeres somos “idénticas” (Amorós, 1987) y por lo tanto intercambiables y sustituibles, y que algunas son más desechables que otras según la jerarquía colonial.

- Validar el poder propio y relacionarnos desde “las diferencias no dominantes”

El hecho de que la misoginia –profundizada por el racismo– haya sido la forma aprendida de relacionarnos entre mujeres, implica que hemos tenido que competir cruelmente para poder existir socialmente. Para existir, tuvimos que ser mejor que todas, menos negra que todas o más sexy que todas, en función de las reglas del juego establecidas por ellos. La competencia instalada entre mujeres por el patriarcado y potenciada por el poder colonial parte de la premisa según la cual

todas somos desechables, pero algunas pueden ser “las elegidas”, “las regalonas del patriarcado” (Pisano, 1998: 30), en función del cumplimiento de las normas sexuales y racializadas impuestas. En este sentido, “las mujeres blancas son más propensas que las mujeres negras a caer en la peligrosa trampa de creer que si eres lo suficientemente buena, guapa y dulce, se te permitirá coexistir en relativa paz con el patriarcado”, plantea Audre Lorde, [...] “al menos hasta que [...] te cruces con el violador del barrio” (Lorde, 2003: 128). Lo que nos une a todas en el proceso de Actoras es, precisamente, la experiencia común de vivir en un cuerpo sexualizado, apropiable, despreciable y desechable por el poder masculino y colonial, junto al anhelo de que ninguna mujer se vuelva a cruzar jamás con un violador.

Cuando una mujer tiene el atrevimiento de construir su propio poder, su originalidad y singularidad por fuera de las reglas del juego por ellos definidas, emerge la amenaza para el sistema. Y eso es así tanto para ellos como para ellas, porque la diferencia es vivida como una amenaza profunda entre las mujeres. De allí que en los grupos de mujeres nos intentemos fundir en una falsa igualdad, borrando cualquier diferencia que nos pudiera colocar en un lugar de distinción, por miedo al castigo de las otras y por no querer infligir dolor a las demás. Allí radica una de las mayores dificultades de los grupos de mujeres que solo se articulan alrededor de su condición de opresión compartida y de su condición de víctima. Las diferencias no se abordan, se vuelven tabúes porque los grupos de mujeres suelen partir de una lógica de igualdad en la opresión, de la idea de que lo que nos une es el mismo sufrimiento y no el común deseo de libertad, Justicia y plenitud. Audre Lorde afirma que “no son nuestras diferencias las que nos separan, sino la renuencia a reconocer las diferencias y a desmontar las distorsiones derivadas de hacer caso omiso de las diferencias o de llamarlas por el nombre que no les corresponde” (Lorde, 2003: 133). La envidia es, por ejemplo, uno de los nombres comunes que le ponemos a las relaciones entre nosotras cuando no queremos reconocer las diferencias constructivas entre nosotras.

Como lo pone de relieve la Librería de Mujeres de Milán:

Sabemos que una mujer puede sufrir cuando encuentra a una semejante dotada de un bien deseado por ella. Es una experiencia que habitualmente no se cuestionaba porque ya tiene un nombre: envidia. Pero en el nombre no está la explicación. Aquel sentimiento doloroso, como comprendimos a través de la práctica de la disparidad, nace de la necesidad de ponerse en relación con la fuente del propio valor humano [como mujeres] (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 169).

Muchas veces, no querer abordar las diferencias es no saber cómo hacerlo, subraya Linda Zerilli (2008: 208). “La relación de la mujer con la otra mujer es lo no pensado de la cultura humana” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 52). Pocas son las experiencias de construcción de relaciones sociales entre mujeres que se sistematizan y se transmiten. Muy pocas son las experiencias donde las relaciones entre mujeres fueron tomadas como asunto político, y una cuestión imprescindible de trabajar, practicar y resimbolizar para poder accionar colectivamente. Por todo ello, cada construcción colectiva es un reto y requiere construir nuevas formas de relacionamiento entre mujeres a partir del contexto en el que se está desarrollando, las mujeres que lo integran y el objetivo que las reúne.

En *Actoras de Cambio*, a lo largo del proceso de construcción colectiva, nos fuimos dando cuenta que cada una necesitaba sentirse reconocida por el grupo en su singularidad e importancia para poder dialogar y que la diferencia pudiera ser expresada: la diferencia de historia, condición y punto de vista. Hemos implementado varios métodos para construir un espacio de reconocimiento entre nosotras, creando las condiciones para responder a la pregunta que nos hace Audre Lorde: “¿cuál fue la última vez que mostraste (a una hermana) que apreciabas su singularidad?” (Lorde, 2003: 207). En los espacios mensuales creados para trabajar las relaciones entre nosotras y con el objetivo de resolver los conflictos que emergían en el transcurso de la acción colectiva, establecimos ejercicios sistemáticos de reconocimiento de la singularidad de cada una. El objetivo de estos

ejercicios es que cada una de las integrantes del equipo o del grupo de mujeres exprese de forma oral y pública ante las demás, desde la verdad del corazón, cuán importante es para su vida y para el proceso, haga palabra lo que aprende de ella y lo que reconoce en ella. Al repetir cada mes este ejercicio de forma constante, creamos las condiciones para que cada una se sintiera reconocida públicamente en su singularidad e importancia tanto para el equipo como para el proyecto político común. Con esta confianza, hemos podido abrirnos a escuchar el desacuerdo, expresar o acoger un cuestionamiento. De este modo, la diferencia deja de ser amenazante, en tanto que cada una sabe en lo más profundo que el desacuerdo y el conflicto no implicarán que alguna deje de ser acogida y reconocida por el grupo. La diferencia no implica un cuestionamiento a la legitimidad y el valor de cada una como persona; más bien se convierte en un motor para ir alimentando una construcción colectiva donde cada quién tiene su lugar. Al sentirse aceptada tal y como una es en el grupo –con sus poderes y limitaciones– dejamos los miedos y empezamos a dar validez a nuestra voz, expresar las contradicciones y los deseos; es ahí cuando la energía creativa puede empezar a circular y a desplegarse. De allí que la Librería de mujeres de Milán subraye la importancia de la política del reconocimiento “del más” de la otra en lugar “del menos”, como principio político de relacionamiento entre mujeres. La pluralidad de las mujeres del grupo –y no su homogeneidad– es la garantía política de que ninguna será borrada y que todas existirán (Zerilli, 2008: 211). Es una relación política con las diferencias sociales, en el sentido que nos obliga a hacer algo en relación con estas diferencias para que no nos quedemos en un discurso vacío en torno a “nuestras diferencias” –o a su inversa, en torno a la solidaridad entre mujeres–. Lejos de negar las diferencias, el principio de la pluralidad las pone en relación entre sí. Se trata de crear condiciones para poder relacionarnos de igual a igual y actuar juntas alrededor de un objetivo común entre mujeres, cuyas diferencias están marcadas por experiencias, personalidades e historias personales distintas, así como por desigualdades históricas. La propuesta política de la pluralidad y del reconocimiento del valor de la otra crea las condiciones para relacionarnos desde las “diferencias no dominantes”.

Esta práctica política sistemática ha generado procesos de autovaloración, amor propio y confianza en cada una de nosotras. Así, se sustituyeron los sentimientos de inferioridad, de odio a una misma y “de no ser lo suficiente”. Logramos instaurar una dinámica que permitió romper el círculo de la inseguridad y habilitó en cada una de nosotras algo que nos liberó de nuestro miedo de ser menos que otra compañera: la posibilidad de reconocer “lo más” que tiene la otra, o “el don” –como sostiene la cosmovisión maya–. La sabiduría que las compañeras mayas del equipo y de las redes comunitarias traen a la construcción colectiva de Actoras es una herramienta maravillosa para leer, reconocer y acoger las personalidades de cada una de las que integramos el proceso. La lectura de los nahuales que cada una de nosotras trae el día de su nacimiento –como memoria y bagaje para la vida– ha dado lugar al reconocimiento de lo que cada una es: sus fuerzas, su don y sus retos. Esta lectura nos ha permitido reconocer que cada una tiene diferentes poderes: el poder del fuego de curar; el poder del agua de fluir y flexibilizar, de encontrar caminos alternos; el poder de la tierra de materializar los sueños; el poder del aire de difundir y comunicar nuevas ideas. Reconocer los poderes y experiencias de las otras nos ha permitido reconocer las habilidades de cada una y así poder aprender de la otra antes que boicotearnos. Así, reconocimos que una tiene más habilidad que otra para comunicar; hacer redes, formar, escribir o sanar; que una tiene más fuerza que otra para impulsar nuevos caminos; que una abre y que otra profundiza, que una tiene el don de curar y otra de ser guía espiritual. Este reconocimiento “del más” no implicó el establecimiento de una jerarquía basada en la superioridad / inferioridad entre nosotras, ni el planteamiento de que unas tenían capacidades y otras no, o que las otras no pudieran desarrollar la habilidad que una del equipo ya tuviera; tampoco implicó obviar las desigualdades estructurales que habían determinado las habilidades de unas y de otras, sino reconocer las diferencias cualitativas entre nosotras, los poderes de cada una, lo que hacía singular y original a cada una en el proceso: su experiencia vivida, la historia personal, su deseo profundo de liberación, las herencias de las ancestras, el don de nacimiento.

Basta tener un deseo vivo para generar una disparidad entre seres humanos y éste es un desequilibrio vital, dinámico, capaz de equilibrar –en ciertas circunstancias– las diferencias vitales y de contrarrestar las desigualdades injustas (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 206).

El reconocimiento de los poderes de cada una permitió que cada una reconociera su propia valía y la valía de las otras en la colectividad. La práctica del reconocimiento de estas “diferencias no-dominantes” nos permitió reconocer que todas somos legítimas, valiosas y tenemos un lugar en la acción conjunta. Nadie es inútil ni desechable. De hecho, todas somos importantes y aportamos algo concreto a este proyecto común. La práctica de “disparidad” ha sido la “práctica necesaria para que haya libertad del miedo a ser menos que otra mujer y llegue cada una al sentido de su propio valor pudiendo apoyarse, como elemento de fuerza, en el valor de otras que son semejantes a ella” (Librería de mujeres de Milán, 2006: 123). Nos liberamos de la envidia y del resentimiento, y dimos lugar al deseo y a la posibilidad de aprender de las otras para poder convertirnos en las que queríamos ser: más flexibles, más fuertes, más libres, más solidarias, más amorosas, escribir mejor, comunicar mejor, hablar en público, curar, leer el fuego, tocar los tambores, bailar. La envidia se fue transformando poco a poco en reconocimiento y fuente de inspiración. Lo que no sabíamos hacer, y que encontrábamos en las otras, ya no era vivido como vergüenza de unas o privilegios de otras, sino como posibilidad de aprendizaje y crecimiento mutuo. En el encuentro con las otras, en cuyos ojos encontramos validez y legitimidad, fuimos construyendo y valorando nuestro propio poder. Las palabras de Chavela, lideresa chuj de la comunidad de Chaculá e integrante del equipo de Actoras, ilustran lo anterior: “Hasta en Actoras, [...] como que descubrí mi ser, el propio ser que es mío” (HV2-G-C-112016).

Gracias a la escucha y al reconocimiento que pusimos en práctica entre nosotras creamos condiciones de amor propio, de confianza en y entre nosotras que nos permitieron comenzar a decirnos las verdades. Como lo plantea Audre Lorde a partir de su propia experiencia, “con el tiempo, si nos decimos mutuamente las verdades, el cambio para nosotras será inevitable” (Lorde, 2003: 207). Eso fue lo que pudimos

comprobar entre nosotras en Actoras de Cambio. La diferencia se puede expresar porque ya no representa una amenaza para la propia valía. Nos atrevimos a mirarnos a los ojos, llorar, expresar nuestro dolor, nuestra ira, el odio, la culpa. Aprendimos a atravesar el miedo a confrontar nuestras diferencias a pesar de que siguiera siendo incómodo y a tener la valentía de mirarnos a nosotras mismas a través de las otras; un proceso que es constante e inherente al encuentro con las otras. Hemos aprendido a expresar nuestras necesidades cada vez mejor, lo que deseamos de la otra, de la colectiva, o del proyecto de transformación que estamos impulsando, en lugar de reclamar o “exigir derechos” como si las otras tuvieran la intención de aniquilarnos. En los momentos de dudas, conflictos o frustraciones, lo vivido, experimentado y construido juntas nos ha permitido confiar en el proceso y en la otra, regresando a lo que nos une más allá de nuestras diferencias y desacuerdos. Trece años de construcción colectiva y acción conjunta nos han enseñado que este salto cuántico no solo requiere de un proceso de toma de conciencia de la opresión y de las relaciones de poder históricamente construidas entre mujeres; también requiere que juntas sanemos y reparemos estas heridas del pasado, que cultivemos un deseo profundo y una voluntad consciente de transformar juntas estas relaciones y nuestras condiciones de vida. Requiere así de una responsabilidad personal sobre el propio cambio que no podemos obviar u ocultar con solo tener la conciencia de las opresiones estructurales e históricas. En palabras de Lorena Cabnal:

Proponer el proceso de deconstrucción de la victimización histórica internalizada de manera consciente, nos invita a remover la conciencia de opresión, y nos invita a liberarnos, a reconocer que es necesaria la erradicación del racismo naturalizado y entrañado para crear y recrear un pensamiento pluridimensional como riqueza. Invita a trascender la victimización situada para convertirnos en sujetas políticas, pensantes y actuantes desde una visión a la vez individual y colectiva (Cabnal, 2010: 20).

- El amor entre mujeres: guía para subjetividades rebeldes,⁷⁶ “movida decolonizadora”⁷⁷ y fuerza de transformación social

He descubierto que se puede, que incluso es necesario “enamorzarse” de las mujeres. Ha sido el primer paso, completamente nuevo en relación a la antigua conciencia de la común opresión para también yo llegar a reconocermé con alegría en las mujeres, para reconstruir mi identidad no solo en el dolor y la rabia, sino también en el entusiasmo y la sonrisa (Librería de mujeres de Milán: 2004, 52).

Una fuerza más grande que el odio dejado por la historia de la violencia misógina y la colonización en nuestros cuerpos, una fuerza más grande que el miedo a la rabia y el dolor de la otra, que el miedo a mirarnos a los ojos, nos permitió encontrarnos e impulsar juntas un proceso social y político de transformación en la vida de todas: esta fuerza fue la del amor. Promovimos la ternura, la complicidad y el amor entre las mujeres de los grupos y entre nosotras, las integrantes de la colectiva, como política de reparación, transformación de la vida y creación de condiciones sociales de Justicia para todas. El amor es aquí una “metodología de la emancipación” – entendida por Chela Sandoval como un “conjunto de prácticas y procedimientos para descolonizar la imaginación social” que permiten “atravesar cualquier control para hallar comprensión y comunidad” (Sandoval, 2015: 236-237)–. Compartir la pasión del amor en su sentido más profundo –el poder de lo erótico en palabras de Audre Lorde– como conocimiento auténtico, conocimiento nacido de lo más profundo, “tiende entre quienes lo comparten un puente que puede ser la base para entender aquello que no se comparte y disminuir el miedo a la diferencia” (Lorde, 2003: 41). En palabras de Lepa Mladjenovic –cofundadora del movimiento feminista antimilitarista “Mujeres de Negro” de Serbia– la política del amor entre mujeres:

es comenzar a quitar el fascismo y la misoginia que pueda haber dentro de cada una de nosotras. Porque escogemos comprender y no acusar, escogemos ser

⁷⁶ Véase: Butler (2001)

⁷⁷ Véase: Sandoval (2015: 235).

empáticas y no odiar. Esta es la forma de infringir los límites del consenso nacional en cuanto a la construcción del enemigo. La solidaridad entre mujeres es una política antifascista. Porque escogemos darle importancia a la Otra y entonces ella está aquí con nosotras, no allá. Escogemos la compasión, estar conscientes de nosotras mismas y de la otra a la misma vez. No hay guerra si yo aprecio a la Otra, sabiendo que es diferente a mí (Mladjenovic, 2011b).

El amor es lo que nos puede guiar para así acceder a nuestras “movidas” políticas y teóricas, es decir “las maniobras revolucionarias hacia el ser descolonizado” (Sandoval, 2015: 237). Desde el amor, todas somos importantes; la existencia y las voces de todas son legítimas y válidas. Todas tenemos un lugar. No se trata solo de respetar a la otra sino de vivirla como alguien significativo para mi vida –mi libertad y bienestar– y para los objetivos de transformación que tenemos en común.

[El amor] es la emoción que constituye las acciones de aceptar al otro como un legítimo otro en la convivencia; por lo tanto, amar es abrir un espacio de interacciones recurrentes con otro en el que su presencia es legítima, sin exigencias (Maturana, 1990: 74).

El amor por la vida de las mujeres, por la libertad y por la Justicia, fue lo que nos reunió alrededor de este proceso común de largo plazo en Actoras de Cambio. El amor surge al escuchar a las otras y al reconocer la valentía y la fuerza de vida que cada una alberga en sí misma. Un amor que se hace cada vez más profundo y significativo conforme vamos compartiendo nuestra alma, desnudándonos y experimentando la posibilidad de cambiar la vida junto y gracias a las otras. El amor brota de la magia de poder sanar juntas nuestras heridas y dolores más profundos; de la alegría de los bailes compartidos y de la evidencia corporal de que es posible reconstruirse después de haber vivido el horror. Es el amor –esta apertura del corazón que hace posible lo imposible, que alimenta y materializa los sueños– lo que nos dio la fuerza y a la vez la suavidad para atravesar los retos que implicaba construir un proceso social y político entre mujeres de diferentes orígenes y

adscripciones sociales, atravesadas por desigualdades históricamente construidas. El amor fue lo que nos dio la voluntad política, la confianza, la constancia y la creatividad para diseñar y llevar a cabo metodologías específicas para aprender a relacionarnos entre mujeres y accionar juntas. En sintonía con las palabras de Audre Lorde, “reconocer el poder de lo erótico en nuestra vida puede proporcionar la energía necesaria para acometer cambios genuinos en nuestro mundo en lugar de contentarnos con un cambio de papeles en el mismo y manido escenario de siempre” (Lorde, 2003: 46).

Integrar el amor como principio político de relacionamiento entre mujeres implica poner el cuerpo; requiere de una integración entre el sentir, el hablar y el hacer. El amor es una apertura corporal hacia las otras; es la manifestación corporal de la importancia que tiene la otra en mi vida a través de la calidez del encuentro: una mirada suave, un abrazo cálido, o una caricia reconfortante. Audre Lorde nos recuerda que “es posible dedicarle una sonrisa afectuosa y espontánea sencillamente porque EXISTE” (Lorde, 2003: 207). El equipo de Actoras y las sobrevivientes de las redes comunitarias hemos aprendido poco a poco a “tratarnos con mutua ternura” (*Ibíd.*, 2003: 207), desarticulando la dureza con la que nos han enseñado a ser tratadas y a tratar a las otras para poder sobrevivir; hasta convertirlo en un hábito. Los abrazos y las caricias, como pruebas corporales de que la otra mujer es querida, escuchada y bienvenida, sustituye y sana la práctica del odio instalado por el patriarcado, la guerra y el racismo, y desarticula la desconfianza e ira con la que hemos aprendido a relacionarnos entre mujeres. Al abrirnos corporalmente a las otras aprendemos a dejar entrar la mirada de la otra en nosotras; aceptamos vulnerarnos ante las otras, llorar, compartir el dolor vivido y, a la vez, compartir la alegría de volver a la vida juntas y descubrir los poderes que cada una anida dentro. Dejamos caer las máscaras de los deber ser, de la perfección, la obediencia, la sumisión y el de las luchadoras –que solo refleja la dureza con la que tuvimos que protegernos para sobrevivir–. Nos fuimos aceptando tal y como somos, con nuestros límites y todo nuestro potencial. Hemos aprendido a desarrollar relaciones afectivas significativas y francas, donde ya no caben la agresión, la descalificación, la estigmatización y el odio. La increíble fuerza

colectiva, rebelde, cohesionada, alegre y afectuosa que ha generado esta política de reconocimiento y amor entre mujeres da cuenta del “poder de una auténtica unión” entre nosotras (Lorde, 2003: 177), y nos da la valentía de cambiar nuestras vidas en función de nuestros anhelos de libertad, Justicia y plenitud. Nos da la fuerza personal y colectiva de atravesar las agresiones masculinas, misóginas, militares y estatales a las que la acción colectiva nos expone. Sus frutos son concretos y palpables en los cuerpos, vidas y comunidades –tanto de las sobrevivientes como de las que las hemos acompañado–. Eso habla de un camino certero de liberación y práctica de libertad.

D. Métodos de investigación para pensar cómo se siente y sentir cómo se piensa la Justicia

Como lo subraya Ana Lau, “el uso de las técnicas cualitativas, que se enfocan hacia las experiencias subjetivas y las formas de conocimiento de los sujetos investigados, se adecuan más al tipo que investigadoras feministas deseamos recuperar” (Lau, 2002: XX). Al abanico de técnicas orales cualitativas disponibles – como las historias de vida, las entrevistas, los grupos de autoconciencia y educación popular–, hemos incorporado técnicas corporales, emocionales y energéticas que dan cuenta de la integralidad de las dimensiones de la corporalidad que fueron rotas por la violación sexual y cuya reparación y reintegración ha conllevado la experiencia de Justicia en la vida de las mujeres. En sintonía con la propuesta metodológica de poner el cuerpo, la integralidad del ser y la vida de las mujeres en el centro de la construcción del conocimiento y de la transformación política, utilizamos técnicas bioenergéticas, psicocorporales y psicoespirituales que abrevan de diferentes corrientes de la psicología alternativa, transpersonal y holística.⁷⁸

⁷⁸ Concretamente, a nuestros métodos de acompañamiento incorporamos las terapias psicocorporales y psicoespirituales de la nueva Terapia Gestalt (Perls, 2002; Perls, 1986); Bioenergética (Lowen, 2011); Biodanza (Toro Araneda, 2000); véase también: <<http://www.biodanzarolandotoro.com>>; y psicología transpersonal (Vaughan y otros, 2003). En el marco de la psicología transpersonal, implementamos una psicoterapia profunda centrada en el cuerpo, Advanced Integrative Therapy (AIT), sistematizada por Asha Clinton, que utiliza los recursos personales para producir de manera efectiva y eficiente una transformación duradera, desprogramando la memoria de los eventos traumáticos a nivel mental, emocional, físico y psicoespiritual. “Parte de conocimientos milenarios a nuestro entender, ya que trabaja con

Estas técnicas terapéuticas grupales integradas al método de autoconciencia desarrollado por el feminismo de los años setenta y la educación popular de Paolo Freire, nos han permitido traducir metodológicamente el pensar la Justicia desde el cuerpo y el corazón de las mujeres.

1. Grupos de sanación y reflexión entre sobrevivientes

Los grupos de sanación y reflexión entre sobrevivientes han sido la columna vertebral del proceso social y político desarrollado por Actoras de Cambio durante los últimos trece años; este ha sido el espacio de reparación de los daños generados por los crímenes sexuales, la guerra, la violencia masculina y el racismo en la vida de las sobrevivientes, y el espacio de construcción colectiva de condiciones de vida justas para las ellas. Los grupos han sido, por lo tanto, el espacio privilegiado para reflexionar junto a las sobrevivientes en torno a los procesos de Justicia y poder así evaluarlos en función de su sentimiento de satisfacción o insatisfacción.

Estos grupos nos permitieron articular la experiencia individual con la social y política, y así desarrollar un proceso de saturación investigativo, en tanto que lo que cada una de las integrantes pensaba y sentía con respecto a los procesos de Justicia emprendidos, podía ser contrastado y/o respaldado por las reflexiones colectivas. Al comparar las diferentes experiencias e interpretaciones sobre lo vivido en términos de Justicia o injusticia, pude identificar referentes comunes que dan contenido a lo que significa Justicia para mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra como fenómeno social y político, y no solo como una experiencia individual. Al promover la reflexión crítica sobre lo vivido, las sobrevivientes expresaron sus sentimientos de satisfacción o insatisfacción con respecto a los

meridianos ampliamente estudiados por la medicina china y con las chakras ampliamente estudiados por la medicina hindú”, como lo subraya Liduvina Mendez (2014: 134). Véase: <<http://www.aitherapy.org/wp/>>. Una psicoterapia parecida y de muy fácil aprendizaje para liberar las creencias negativas y emociones traumáticas instaladas en el sistema corporal y energético por los traumas vividos se llama Emotional Freedom Techniques (EFT), propuesta desarrollada por Gary Craig (2008) que: “se basa en la premisa que cada malestar físico o emocional tiene su contraparte en el sistema energético. Está dirigida a equilibrar los meridianos dando pequeños golpes con los dedos de las manos en puntos específicos para desbloquear las emociones bloqueadas en diferentes puntos de los meridianos del cuerpo” (Mendez, 2014: 135).

procesos de verdad, justicia y reparación en los que estuvieron involucradas. De allí emergieron los anhelos de buena vida que subyacen a sus búsquedas de Justicia. De esta forma, la propuesta filosófica y política de Justicia que aquí desarrollo responde a los anhelos de las sobrevivientes, e incorpora su voz y sus análisis, junto a los de las que las hemos acompañado.

- La metodología

La metodología que construimos colectivamente en Actoras de Cambio a lo largo de trece años –a partir de los saberes y experiencias de cada integrante del equipo y en función de las necesidades de sanación de las sobrevivientes– parte de la reapropiación del cuerpo como base para construir el poder propio sobre la vida, y así construirse como sujetas de los procesos de cambio y de Justicia anhelados.

El grupo de sanación y reflexión es el espacio donde el cuerpo comenzó a hablar, donde se puso en movimiento y abrió el corazón. La memoria corporal se manifestó a través de malestares físicos y emociones que eventos, situaciones y procesos traumáticos vividos habían inscrito en la piel. Al conectarnos con el cuerpo emergen los recuerdos traumáticos. Las sobrevivientes encontraron en los grupos de sanación y reflexión, la escucha, la contención y la fuerza para sentir, expresar, resignificar y sanar las emociones traumáticas y los malestares físicos asociados a los daños generados por la violación sexual, la guerra y el racismo en sus vidas. El grupo ha sido el espacio social de confianza y seguridad donde las mujeres rompieron el silencio por primera vez y se “desahogaron”. Diversas técnicas terapéuticas de la psicología alternativa, transpersonal y holística nos permitieron abordar el dolor y liberar las emociones traumáticas atrapadas en el cuerpo por haberlas callado. En particular, trabajamos con la Terapia Integrativa Avanzada (AIT) y las Técnicas de Liberación Emocional (EFT). Liduvina Méndez, cofundadora de la colectiva Actoras de Cambio explica:

Con los dolores que afloraban se realizó trabajo de sanación, el cual consistió en la aplicación de técnicas diversas según fuera la situación, todas con el fin de

liberar las emociones traumáticas. [...] Posterior a los ejercicios orientados a sanar el dolor y el trauma, facilitamos espacios para procesar lo vivido y entenderlo mediante el análisis (Méndez, 2014: 132 y 135).

En conexión con el cuerpo y las emociones, hemos reflexionado juntas sobre lo vivido para poder encontrar la voz propia. Es cuando empieza –en palabras de las mujeres– el proceso del “despertar”, la toma de conciencia sobre la propia vida, sobre lo que desean para su vida y lo que no. En articulación con este conocimiento más profundo de sí mismas, han ido generando significados propios sobre lo vivido por fuera de los mandatos impuestos por otros. Desde allí, han podido nombrar con sus propias palabras lo que les pasaba, lo que les hacía daño y los cambios que deseaban en su vida. Al promover la reflexión colectiva e histórica en torno a por qué nos pasa lo que nos pasa, han podido dar una explicación social y política a lo sucedido y sacar así las interpretaciones del ámbito de la culpa, el destino o la voluntad de dios. Indagamos juntas en torno a las causas socioculturales, políticas y económicas de lo que han vivido, creído y sentido. Al poner en común sus historias, se reconocieron en la historia de las otras y fueron construyendo explicaciones históricas y sociales de lo vivido. Así, fueron identificando los sistemas, las estructuras, las mentalidades y las prácticas sociales que les han hecho daño y necesitan desarticular en su vida. Como lo subraya Liduvina Méndez:

Esta fase es fundamental para integrar las experiencias y vivencias de manera integral. Se procesa y resignifica lo vivido mediante la comprensión histórica, proveyendo, facilitando y construyendo nuevos contenidos, emociones y sensaciones, cambiando los códigos de lo aprendido (Méndez, 2014: 136).

Escuchándose e intercambiando sentires, reflexiones y propuestas con las otras sobrevivientes del grupo, encuentran nuevas posibilidades de interpretar lo vivido, nuevos caminos posibles, y la inspiración y la fuerza colectiva para cambiar sus vidas. A la par de liberar el dolor, desarticular la vergüenza y el terror y resignificar la culpa, un elemento esencial de esta metodología ha sido crear referentes

positivos para la vida de las mujeres y nuevas disposiciones corporales que les permitan volver a confiar, disfrutar, reír y sentirse vivas, dignas y legítimas. Para contribuir a estos procesos de autovaloración y reconstruir el poder propio sobre el cuerpo y la vida, ha sido crucial identificar, valorar y potenciar los recursos y poderes que cada una de las sobrevivientes tiene para la vida, tanto en su historia personal como colectiva. Liduvina Méndez explica:

Estos poderes han sido negados y reprimidos por la cultura patriarcal dominante, especialmente las libertades de ser y decidir para las mujeres. [Pero] están en cada persona. Solo falta despertarlos y acompañarlos. [...] Cada quien tiene sus dinámicas para lograrlo con tiempos diversos y formas propias de hacerlo (Méndez, 2014: 104-105).

Este planteamiento tiene eco en el sistema de biodanza creado por Rolando Toro, antropólogo y psicólogo, quien habla de “potenciales genéticos” para la vida que difícilmente pueden ser aniquilados, aún en las condiciones más violentas y opresivas. A través de la música, el movimiento corporal, la caricia y la interacción con el grupo, la biodanza propone activar y desarrollar estos potenciales expresados como vitalidad, sexualidad, creatividad, afectividad y trascendencia. Estas líneas de vivencia que la biodanza fomenta, crea condiciones para que cada persona se conecte con su fuerza vital, su capacidad de sentir placer, innovar y crear la propia vida, amar y ser amada, y la sensación de ser una con el Universo;⁷⁹ todas las capacidades que el proceso de sanación implementado por Actoras de Cambio ha potenciado en las sobrevivientes con el fin de que puedan sanar la crueldad desatada en su cuerpo y reconstruir un lugar justo en la vida, como lo desarrollamos de forma detallada en los capítulos seis y siete.

El cuerpo ha sido la herramienta para despertar y potenciar este poder de sanación y de transformación en las sobrevivientes. La reapropiación del cuerpo fue el método para pasar del lugar de la injusticia, muerte y crueldad, al de la Justicia, vida y suavidad recobrada. A través de diferentes técnicas corporales

⁷⁹ Véase: Toro Araneda (s/f, 26, 30-44).

como la meditación activa, la respiración, el contacto con elementos de la naturaleza, el masaje, el movimiento corporal, el baile, la caricia y el abrazo, las sobrevivientes se fueron acercando a su cuerpo, desarticulando la sospecha que pesaba sobre él después de tanta violencia vivida por “culpa de él”. La caricia⁸⁰ y los abrazos fueron las formas con las que poco a poco se abrieron a sentir ternura, afecto y amor. Al recibirlos, pudieron desarticular el odio a sí mismas y a las otras, y reconstruir el sentimiento de amor propio y de seguridad. Volvieron a confiar. Se atrevieron a sentir, a disfrutar y a estar en contacto corporal con las otras. En palabras de María José Pérez, integrante del Consorcio en los inicios de Actoras de Cambio: “Nuestra intención era tocar la sexualidad, pero no desde el dolor sino desde la alegría, la ternura, desde la compasión, desde todos esos espacios que nunca se han trabajado” (Citado en Méndez, 2014: 84). El baile también fue fundamental en este proceso. Como lo subraya Virginia Gálvez, integrante de Actoras de Cambio: “el baile permite la recuperación progresiva del cuerpo y la expresión de potencialidades que el sistema patriarcal reprime: la alegría, el disfrute, el placer, la fuerza, la libertad y el autodescubrimiento” (Actoras de Cambio, 2013). A pesar de que inicialmente no nos habíamos planteado abordar lo erótico, “el estar transformándonos desde el cuerpo, la posibilidad de abrirnos, de sentirnos, de tocarnos y de estar de nuevo en armonía con tu propio cuerpo, [...] estábamos haciendo del erotismo una propuesta de sanación” (Fulchiron citado en Méndez, 2014: 84). Este proceso de reapropiación del cuerpo a nivel personal y colectivo ha permitido que las sobrevivientes sustituyan los procesos de desvalorización y de auto-odio por procesos de autovaloración y amor propio. Al recuperar el cuerpo, reconstruyeron a diario, paso a paso, su legitimidad, el sentimiento y sentido de ser humana y la alegría de estar vivas. Volvieron a habitar la vida, sin culpa, desde la autoridad de ser, con libertad y alegría.

Parte fundamental de este proceso de autovaloración y autoafirmación en los grupos de sobrevivientes mayas fue la recuperación, valoración y potenciación de

⁸⁰ Véanse los estudios de los psicoterapeutas René Spitz (1969) y Claude Steiner (1992) sobre la importancia vital de la caricia como signo de reconocimiento, indispensable para vivir, crecer y desarrollar todas las potencialidades. Sin ellas, nos sentimos mal hasta el punto de poder enfermar e incluso morir.

todos los saberes ancestrales de su cultura, como lo analizamos en los capítulos seis y siete. En los grupos de sanación, recurrimos a las energías del calendario maya Tzolkin, o nahuales, para conectarnos con sus fuerzas y enseñanzas como herramienta para el autoconocimiento, para sanar, recuperar la armonía y cambiar nuestras vidas. Propiciamos que las sobrevivientes que habían heredado de sus abuelos y abuelas el conocimiento del fuego pudieran conectarse con sus ancestras y ancestros, y guiar ceremonias de sanación y protección para el grupo. Promovimos también que las comadronas de los diferentes grupos pudieran orientar la curación de las mujeres con plantas y masajes. Así, revalorizaron sus saberes y sus ancestras, despreciadas y satanizadas por una cultura racista y colonial. Dejaron de sentir que sus conocimientos no valían, para sentirse orgullosas y parte de una gran civilización.

En el caso de los grupos de mujeres afrocaribeñas de Colombia, incorporé en el trabajo de sanación los tambores y la increíble variedad de músicas y bailes producidos en la región con base en el ritmo del tambor. A través de ellos, las mujeres se podían reconectar con la alegría de vivir, el poder de lo erótico y la fuerza colectiva de sus raíces africanas. En Libertad, recurrimos en particular al bullerengue, tradición musical negra hecha por y para las mujeres de las comunidades herederas de los palenques en Colombia. Combinación de canto y danza acompañados de palmas y tambores que nació entre los Montes de María, en la huida de la esclavitud y en búsqueda de libertad, el bullerengue es un llamado a la fuerza de rebeldía de sus ancestras y ancestros ante la opresión y la esclavitud. Es un llamado a la libertad y a vivir la vida, sustituyendo las memorias de muerte y humillación dejadas por la ocupación paramilitar. En su búsqueda de “revivir por dentro”, bailar y cantar, el bullerengue les ha ayudado a recuperar la fuerza vital para atravesar su dolor.

- Los ejes metodológicos elegidos para sistematizar la información

La información sistematizada en el marco de esta investigación corresponde a los procesos de sanación y organización llevados a cabo por las sobrevivientes mam

y chuj junto a Actoras de Cambio del 2012 al 2015, a partir del momento que deciden hacer pública la experiencia de violación sexual vivida, hacer memoria desde sus voces y experiencias en su comunidad y crear redes de apoyo, protección y defensa entre mujeres para la no-repetición. Las sobrevivientes q'eqchi', por su lado, deciden involucrarse en un proceso penal por esclavitud sexual desde esta fecha; a partir de lo cual se cierra el proceso de sanación iniciado desde el año 2005 con Actoras de Cambio y se da paso a un acompañamiento legal llevado a cabo por la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad. Considerando la enorme cantidad de información que representan cuatro años de proceso, prioricé los grupos de sanación y reflexión donde las mujeres hacían específicamente referencia a su experiencia de Justicia como puerta de entrada; es decir, a las sensaciones corporales, emociones y condiciones de buena vida que ilustraban que habían logrado sanar los daños generados por la violación sexual genocida en sus vidas. Al analizar esta información y contrastar lo que decían las mujeres, fueron emergiendo dimensiones comunes y transversales de la experiencia de Justicia. Así, con el fin de que la información a analizar sea manejable y esté en equilibrio con la cantidad de información que iba a recoger en Colombia, seleccioné las transcripciones de diez reuniones, tanto de los grupos mam y como de los grupos chuj, que respondían a los siguientes ejes metodológicos comunes:

- “La justicia para mí es hablar” / Romper el silencio
- “La justicia es que haya alguien para mí” / La organización y el amor entre mujeres
- “Ahora ya no siento vergüenza, no importa quién me mire”. “Yo bailo porque me gusta y me siento muy bien. Ya no estoy agachada” / Apropiarse del cuerpo y rehabitarlo sin culpa
- “Es una recuperación que hemos logrado”. “Ahora yo puedo hablar, puedo salir y puedo andar sin miedo en la calle” / Recuperar el poder propio y la seguridad
- “Damos fe a nuestra ceremonia, damos fe a las plantas. Fue lo que más me curó. Tal vez la gente me mira que estoy chiquita. Pero cuando yo hago mi

trabajo, cuando decido, soy Catarina grande” / Saberes ancestrales y poder colectivo

- “Hay que seguir hablando para que algún día ya no les haga daño a las niñas y a las mujeres” / Politizar el crimen y crear condiciones de no-repetición
- “La vergüenza es de ellos” / La sanción social hacia los perpetradores

La definición de estos ejes metodológicos que corresponden a diferentes dimensiones de la Justicia sentida por las sobrevivientes mam y chuj en sus vidas, me permitieron diseñar una propuesta de sanación y reflexión –con una duración de seis meses– para los dos grupos de sobrevivientes afrocaribeñas en Colombia. El proceso así diseñado me permitió abordar cada una de las dimensiones de Justicia antes mencionadas con las mujeres de Santa Marta y de Libertad, y evaluar cómo se sentían al respecto. De allí emergieron los sentimientos de satisfacción o insatisfacción con respecto a los procesos de Justicia emprendidos junto a Humanas y a la Iniciativa de Mujeres por la Paz. La metodología que usé para acompañar a los grupos del Caribe colombiano fue la metodología desarrollada en Guatemala por Actoras de Cambio; cuyos principios y métodos expuse más arriba, y adapté en función de la dinámica, contexto, procesos e historias propias de cada grupo. De esta forma, las voces y emociones de las sobrevivientes en Colombia podían ser puestas en diálogo con las de Guatemala. Las seis sesiones desarrolladas con los grupos de Santa Marta y de Libertad se organizaron alrededor de las siguientes temáticas:

- El grupo de mujeres como espacio de verdad, reparación y justicia
- El laberinto de mi búsqueda de verdad, justicia y reparación y lo que ha sido significativo para mi vida
- Romper el silencio y denunciar el crimen de la violación sexual: los cambios que ha traído en mi vida, mi corazón, mi cuerpo, mi entorno familiar, social y comunitario
- El *continuum* de la violencia sexual en nuestras vidas y cómo crear condiciones de no-repetición

- Volver a sentir mi cuerpo y mi sexualidad sin culpa
- Las relaciones entre nosotras en el grupo: de la rabia y las desconfianzas al reconocimiento y apoyo mutuo entre nosotras

2. Historias de vida

Combinado con los grupos de sanación y reflexión, realicé historias de vida con una lideresa de cada grupo: Andrea, lideresa mam de la comunidad de Che Cruz; Chavela, lideresa chuj de la comunidad de El Aguacate, y Mónica, mujer costeña desplazada en Santa Marta.

- Nombrar la propia historia desde sus voces, experiencias y visiones de mundo: un acto de Justicia

Las historias de vida, como lo subraya Alejandra Massolo, son “un instrumento clave para combatir ‘la invisibilidad-omisión’ de la mujer en los estudios de las distintas áreas de las humanidades y de las ciencias sociales, y para desbloquear ‘el silencio’ femenino, reflejo elocuente de la subordinación y exclusión de género” (Massolo, 1992: 103), profundizado por el racismo y el clasismo de las sociedades coloniales. Ante un estado, una sociedad y una comunidad que silencia los crímenes sexuales cometidos contra las mujeres, hablar es un acto de afirmación humana; es irrumpir en el espacio social y público para existir. Las historias de vida son una herramienta maravillosa para que la verdad de las sobrevivientes pueda ser escuchada y visibilizada, y para irrationalizar la voz patriarcal y racista que las convierte en “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres”, o en “perras calientes que los buscaban”; la voz oficial que las desconoce como mentirosas y las humilla calificándolas de “prostitutas”, o justifica las violaciones sexuales como “errores de la tropa” porque los soldados “estaban lejos de sus mujeres”, o como “enamoramamiento” de los paramilitares. Con las historias de vida, las mujeres mayas de Guatemala y afrocaribeñas de Colombia se hacen presentes a través de sus propias voces e interpretaciones como protagonistas de sus vidas, de la historia de sus comunidades y del contexto político de sus países. Por ello, sus voces resuenan a lo largo de esta investigación para ejemplificar sus tomas de decisiones, visiones

del mundo, experiencias, deseos y reflexiones; entran en diálogo permanente con las de la autora y las que las hemos acompañado. Las historias de vida son una herramienta fundamental para inscribir las voces y las experiencias de las mujeres, y en particular de las mujeres mayas y negras, en la memoria colectiva. Es un método que les abre “las compuertas de la historia” (Randall citada en Massolo, 1992: 106). Al nombrar y hacer pública su historia, las mujeres incorporan sus experiencias a la memoria colectiva. Éstas sirven de aprendizaje para otras y alimentan un proceso colectivo de autoafirmación como mujeres mayas y negras. Sin historia propia no hay amor propio ni autonomía, no hay posibilidad de reconocerse ni defenderse. Hacer memoria desde la voz y experiencia de las mujeres representa un acto de Justicia ante la invisibilización de su historia y existencia. Además, como lo dice Mónica, sirve para que otras mujeres puedan “salir de la oscuridad”, saber que no están solas y que no fue su culpa. Sirve para que otras puedan también reintegrar el alma:

Me parece algo bien. Siempre he dicho que si algo que a ti te ha ocurrido puede servir para que otras mujeres puedan salir de la oscuridad en la que una se encuentra en ese momento, siempre que pueda pues, voy y lo hago (HV1-C-M1).

Responde, finalmente, al anhelo de que se conozcan sus historias para que nunca más vuelva a suceder “ni a sus hijas, ni a sus nietas”. Como lo plantea Andrea: “Lo cuento para que las mujeres no pasen lo mismo que yo pasé. Cuando oigo que han violado a una muchacha, me duele mucho” (HV1-G-M-2). Hacer pública su historia para que sirva a otras, para que otras puedan reintegrar el alma y crear condiciones de no-repetición, requiere de haber politizado la violación sexual y haberla sacado del ámbito de lo íntimo y de la vergüenza personal. Requiere también de un espacio político para poder compartir lo vivido, contar con condiciones mínimas de seguridad. El contexto de amenazas en el que seguían sumergidas las mujeres de Libertad por el proceso penal que llevaban contra el comandante paramilitar el Oso, junto al hecho de que este proceso no creó las condiciones para desarticular la culpa de la vida de las mujeres y explicar políticamente la violación sexual más allá de la

sola “maldad” de el Oso, no permitieron que las mujeres de Libertad se involucraran en un trabajo de memoria a través de historias de vida.

- Contar públicamente su historia como fuente de valor propio

Con el compromiso ético de construir relaciones recíprocas con las sobrevivientes y de que la investigación esté al servicio de sus procesos de transformación y construcción de caminos de Justicia, releí sus historias de vida con cada una de ellas. Esta relectura les dio la confianza de que sus historias estaban contadas tal y como las habían narrado, y que no iba a hacer público nada que no quisieran. Las mujeres aprovecharon la lectura para precisar ideas, ahondar en algunos relatos o expresar cuando no querían que se hiciera pública una parte de su historia. Escuchar el relato de su historia contado con sus propias palabras les generó mucha emoción y orgullo. Asentaban con la cabeza y repetían: “Si. Todo eso viví. Eso es mi historia”. Chavela, la lideresa del grupo chuj, expresa emocionada:

Muchas gracias, para recordar, para despertar y un memoria nuevo para mí. Siempre hay cosas que es triste cuando recuerdo porque todo habla de lo que me pasó. Pero ya me sané. Ahora estoy bien porque ya nos organizamos, y celebramos nuestra vida y nuestra cultura. Me da mucho valor cuando cuento mi historia. Me da mucha alegría que todo eso se publique porque ahí agarran las mujeres las ideas para que ellos tienen que ser cambio también a como es mi deseo, a como es mi sueño, que no pasen la vida donde yo pasé (HV2-G-C-112016).

Mientras Andrea, lideresa del grupo mam, afirma con emoción:

Ahora siento poder. Soy grande, y contar mi historia me da ánimo para seguir luchando. Alcé mi vos, siento que mis lágrimas no fue en vano y mi sufrimiento estoy sanando. Me siento contenta y alegre porque lo comparto y no me quedo con eso sola. Esta historia abrió camino a otras mujeres; y hoy puedo decir que

soy parte de todo eso, y que otros jóvenes se involucren, y que mi historia quede en los centros de estudio (GM-M-122013).

Finalmente, para Mónica del grupo de Santa Marta, publicar su historia de vida es importante:

Porque ya lo que nos ocurrió a nosotras no queda aquí y otras mujeres en otros sitios pueden darse cuenta de lo que ocurrió, que se den cuenta lo que uno vivió; y que se den cuenta que se puede evitar para que nuestros hijos no hagan lo mismo y que se dé el respeto que como mujer nos merecemos. [...] Porque realmente en cada sitio de esos nosotras, las mujeres, siempre llevábamos el bulto, primero porque éramos madres, segundo hermanas, tercero madre, abuela, hermana, esposa, hija, prima, tía, todo. Y siempre sufríamos. Entonces, como que me es bonito para mí por eso, porque se puede demostrar y que muchos se den cuenta, como hay muchas mujeres que han venido luchando (GM-SM-1122015).

Con el fin de que estas historias de vida cumplan con el propósito enunciado por las sobrevivientes de servir a otras mujeres y a la vez a que sus “hijos no hagan lo mismo”, decidiremos juntas cómo publicarlas, dónde distribuirlas, y a través de qué medios difundirlas. Las emisiones de radio, los festivales por la memoria que las sobrevivientes organizan en sus comunidades, y el espacio de formación-sanación con maestras que organiza Actoras de Cambio, son espacios propicios para difundir estas historias. Las mismas se convierten en herramientas pedagógicas para el despertar de otras mujeres. En medio del contexto actual donde el proyecto depredador neoliberal y (para)militarizado del patriarcado ha convertido el territorio-cuerpo de las mujeres en su foco de rapiña, destrucción y despojo, las historias de vida de las mujeres mam y chuj son la evidencia de que es posible sanar la guerra desatada contra nuestros cuerpos, vidas y territorios, construir espacios de dignidad, libertad y plenitud para todas, y construir caminos organizativos para la

defensa de nuestros cuerpos y del territorio. En medio de este proyecto global de muerte, son un mensaje de esperanza y un canto a la vida.

- Aprender los significados comunes de Justicia de cerca: desde el movimiento de lo cotidiano, de las emociones y las relaciones afectivas y sociales

Las historias de vida han sido un recurso excepcional para rescatar las subjetividades de las sobrevivientes como fuente de conocimiento de la realidad social, así como para conocer la vida de las mismas en diferentes contextos históricamente situados, como lo subraya Geiger (citada en Massolo: 103). A través de las historias de vida, recuperamos lo que Levi llama “el movimiento de la política cotidiana” (citado en González Izás, 2002: xx). Podemos aprender de cerca, desde las emociones, los afectos, la subjetividad, la experiencia encarnada y las relaciones sociales de las mujeres, lo que implica la guerra contra el cuerpo de las mujeres, cómo se sustenta y se reproduce, los daños injustos que genera en sus vidas, así como sus anhelos de buena vida que sustentan sus búsquedas de Justicia. A partir de sus historias personales, deseos, miedos, rabias, alegrías, poderes, redes de apoyo, identidad cultural y visiones del mundo, podemos comprender lo que les motivó a denunciar la esclavitud sexual vivida junto a otras y los caminos de Justicia que emprendieron. En este sentido, sus historias personales me han permitido contextualizar las estructuras y relaciones de poder en las que están inmersas y moldean sus subjetividades –además de identificar sus decisiones, rebeldías, conocimientos, sabiduría ancestral, recursos culturales, redes afectivas, sociales y comunitarias que han logrado convertir en poder de transformación, para actuar sobre las estructuras de poder previas y ampliar las condiciones de Justicia y libertad en sus vidas–. Así, me han permitido explicar los sentimientos de satisfacción o insatisfacción que las sobrevivientes han tenido con respecto a los procesos de Justicia, en función del entrecruce entre sus anhelos de Justicia, sus deseos para la vida, las posibilidades dejadas por el contexto social y político, y las opciones dadas por las organizaciones feministas y de mujeres que las han acompañado.

Las historias de vida son un método que “contiene un potencial metodológico para evitar el relativismo cultural extremo o comparaciones superficiales” (Massolo, 1992: 104), y así dar cuenta de manera más fina y compleja no solo las contradicciones y diferencias, sino también las similitudes existentes en las experiencias de vida de las sobrevivientes. Más allá de la diferencia de contextos políticos y socioculturales entre los diferentes países y las diferentes comunidades campesinas de las que son originarias las mujeres, las historias de vida de las sobrevivientes revelan que las representaciones culturales en torno a los crímenes sexuales y las consecuencias en sus vidas, son muy similares –como lo pone de relieve el capítulo cuatro–. Similitudes que emergen también en torno a los anhelos que tienen con respecto a la Justicia después de la violación sexual: quieren “ser escuchadas”, “ser reconocidas y queridas”, “revivir por dentro”, vivir “en paz, sin violencia”, poder andar en la calle sin miedo, “volar como una paloma” y que “nunca más suceda a ninguna otra mujer”. De allí se derivan claves comunes de Justicia que permiten dar contenido a una propuesta propia de Justicia que responda a los anhelos más profundos de las sobrevivientes de violación sexual en guerra. Es interesante notar que las diferencias con respecto a los significados de Justicia emergen en torno al margen de autonomía que han podido desarrollar con respecto a la autoridad patriarcal y colonial, y al dominio sexual sobre su cuerpo. Se destaca que la experiencia de Justicia se ha derivado de la posibilidad de construir un poder propio sobre su cuerpo y vida, y constituirse en sujetas de sus procesos de Justicia. Ello ha dependido del grado de rebeldía ante el poder y la violencia masculina que han podido desarrollar, de politización de la violación sexual, de desarticulación de la culpa y la vergüenza en sus vidas, de la intencionalidad política dada a la organización entre mujeres, y de los referentes propios y comunitarios de Justicia existentes en sus referentes simbólicos o desarrollados por fuera de la visión hegemónica liberal del estado.

3. Grupos focales con las organizaciones y colectivas feministas acompañantes: Corporación Humanas, Iniciativa de Mujeres por la Paz y Actoras de Cambio

Los caminos de Justicia emprendidos por los diferentes grupos de sobrevivientes han sido co-construidos con organizaciones feministas y de mujeres que las han acompañado en sus procesos. Por lo tanto, éstos responden al encuentro entre los anhelos de Justicia de las sobrevivientes mayas y afrocaribeñas, sus referentes simbólicos de lo que es la Justicia, y las opciones que encontraron en su contexto, en particular las propuestas por las organizaciones feministas y de mujeres que las han acompañado. De allí, la importancia de llevar a cabo grupos focales con cada una de estas colectivas u organizaciones para analizar cuáles fueron las concepciones de Justicia que sustentaron los procesos emprendidos, los objetivos buscados, los impactos que han tenido en la vida de las sobrevivientes, y las diferentes experiencias y significados que han supuesto estos procesos en términos de Justicia.

¿Por qué el proceso de Justicia se dio de esta manera? ¿Cuáles son los factores que influyeron en él? ¿Cuáles fueron los cambios ocurridos? ¿Cuáles las resistencias? ¿Cuáles fueron los retos? ¿Qué concepción de la Justicia subyace de estos procesos? ¿Qué es la Justicia? ¿Cómo y dónde se siente la Justicia en la vida de las mujeres? ¿Qué ámbitos de sus vidas han sido reparados? ¿Sienten que se ha hecho Justicia para las sobrevivientes? Esta reflexión y debate colectivo en torno a la Justicia con las organizaciones de Guatemala y Colombia, me ha permitido elaborar una propuesta de Justicia que dialoga con las diferentes voces que existen en el movimiento feminista con respecto a la Justicia, dejando constancia de las diferentes concepciones e interpretaciones que existen al respecto, y de la pluralidad de intereses y objetivos que sustentan los procesos de búsqueda de Justicia.

En Colombia me reuní en varias ocasiones con la Corporación Humanas y la Iniciativa de Mujeres por la Paz. En una primera instancia, los encuentros tuvieron el objetivo de acordar la forma en que me pondría en contacto y trabajaría con los grupos de sobrevivientes, garantizando que mi trabajo se pudiera insertar en el

proceso de acompañamiento que estaban impulsando. Gracias a la relación previa construida con ambas organizaciones a partir de los encuentros que se dan a nivel latinoamericano para intercambiar puntos de vista, propuestas políticas y metodológicas para el acompañamiento a sobrevivientes de violación sexual en guerra, tanto Humanas como IMP me recibieron con mucha apertura y generosidad. Me proporcionaron los contactos de las sobrevivientes, así como información con respecto a su proceso previo y al contexto de la región del Caribe colombiano. Me invitaron a acompañarlas en una de sus reuniones para presentarme a las mujeres, lo cual permitió crear condiciones de confianza con las sobrevivientes e inscribirme en un proceso de acompañamiento de largo plazo, a pesar de que personalmente solo pudiera estar con ellas seis meses. Ambas organizaciones estuvieron muy abiertas a que realizara un proceso de sanación con las mujeres, pues ninguna de ellas contaba con un proceso de acompañamiento emocional desde hacía dos años.

El grupo focal realizado con Humanas dio lugar a un debate muy rico entre todas las integrantes del equipo y yo, sobre los procesos emprendidos y sus significados en términos de Justicia. Los debates centrales que emergieron en la conversación del grupo focal, aparecen a lo largo del texto para ilustrar los diferentes puntos de vista, concepciones y estrategias existentes en torno a la Justicia en el movimiento feminista.

El grupo focal previsto con IMP se convirtió en entrevistas con cada una de las mujeres que acompañó al grupo de mujeres de Libertad en el proceso de Justicia y Paz contra el Oso: Ángela Cerón, como directora de IMP, Marcela Páez como abogada, y Adriana Porras, lideresa del grupo de mujeres de Libertad, todas mujeres profundamente comprometidas con la vida de las mujeres de Libertad. La dificultad que tuve para reunir las confirmo el estado de desarticulación del proceso y el sentimiento de frustración de las sobrevivientes. Después de haber logrado la sentencia de exclusión contra el Oso, la abogada de IMP se fue del proceso. Hacía tiempo que ya no había psicólogas acompañando a las mujeres. Las prioridades fueron cambiando. IMP ya no tenía recursos para seguir acompañando al grupo por lo cual Adriana, lideresa del grupo de Libertad y desplazada en Bogotá, también tuvo que buscar trabajo. Todo lo anterior cambió la dinámica colectiva y los

encuentros periódicos que habían caracterizado el acompañamiento al grupo de mujeres de Libertad durante siete años, lo cual se reflejaba en el sentimiento generalizado del grupo que pude escuchar cuando llegué a la zona: se sentían “abandonadas”. Las voces de cada una de las mujeres que las han acompañado aparecen a lo largo del texto para ilustrar los objetivos que tuvo el proceso de Justicia y Paz, y evaluar los efectos que ha tenido en las vidas de las sobrevivientes.

Finalmente, organicé un grupo focal con todo el equipo de Actoras de Cambio con quien hemos venido co-construyendo procesos comunitarios de sanación, memoria histórica y de no-repetición junto con mujeres mayas mam, chuj, q’eqchi’, e ixil, sobrevivientes de violación sexual y esclavitud sexual en Guatemala desde el 2004. Este grupo focal permitió sistematizar las reflexiones que venimos elaborando sobre la Justicia junto con las sobrevivientes desde hace trece años, a partir de los caminos emprendidos juntas. Es interesante notar que no existía una única concepción de Justicia en el equipo al inicio del proceso de acompañamiento. En Actoras de Cambio, siempre ha estado en debate cómo responder mejor a los anhelos de Justicia de las sobrevivientes. Es interesante notar además, que estos mismos anhelos se fueron modificando conforme los procesos de sanación, las acciones de memoria histórica y la construcción de condiciones de no-repetición en sus comunidades se fueron desarrollando. Desde el inicio del proceso de Actoras de Cambio, Liduvina Méndez, quien venía de una experiencia previa de acompañamiento legal a sobrevivientes de incestos y violaciones sexuales, insistía en que el sistema de justicia formal no podía ofrecer Justicia para las mujeres, “porque las mujeres salían peor de allí” (GF-A-8022017). Las repetidas y constantes experiencias de humillación, impunidad y amenazas a las que las mujeres se confrontan cuando denuncian la violación sexual ante las autoridades judiciales, o ante las autoridades comunitarias, nos obligó a repensar con el corazón caminos de Justicia que pudieran ser dignificantes y reparadores para las mujeres. Ha sido esencial escuchar, sentir y leer los anhelos que subyacían a las búsquedas de Justicia de las mismas, y ampliar la mirada para que la Justicia no sea únicamente definida en función de la voz patriarcal y del castigo, sino desde sus experiencias de injusticia y la posibilidad de reconstruir su vida. Fuera del castigo a los

perpetradores para que “paguen” por lo que hicieron, la búsqueda de justicia penal era motivada con el fin de que el estado “reconociera” que les había hecho daño, que “los ejércitos” eran los responsables y que ellas decían la verdad. Subyacía allí la necesidad de construir condiciones sociales de escucha y de reconocimiento del daño cometido, de su humanidad y legitimidad, para revertir la estigmatización social que se desató contra ellas por haber sido violadas. Tal y como lo desarrollamos en detalle en los capítulos seis y siete, conforme las sobrevivientes han ido sanando las heridas de la violación sexual, la guerra y el racismo, han ido encontrando en ellas mismas y en el grupo de mujeres la fuente de su propia valía, legitimidad y autoridad. La voz de la autoridad moral se fue desplazando desde afuera hacia dentro, desde las instituciones patriarcales hacia ellas mismas, y los grupos de mujeres que las respaldan y legitiman socialmente. Ya no necesitan que el estado las “repare”, pues han logrado “revivir”, rehabilitar el cuerpo, estar cómodas en su piel y sentirse felices, “como una paloma que puede volar”, a partir de los procesos de sanación, autoafirmación y de memoria histórica que vivieron juntas. Tampoco necesitan que el estado “reconozca” que les ha hecho daño, pues ahora lo afirman ellas públicamente desde su propia autoridad y legitimidad en los diferentes festivales por la memoria que organizan, tal y como lo analizamos en el capítulo ocho. Los perpetradores son nombrados y desvelados. Se reconoce públicamente tanto su responsabilidad individual en la comisión de los crímenes sexuales como la responsabilidad política del estado en planificar y usar la violación sexual como política de guerra y genocidio. Finalmente, como una dimensión más de la Justicia –pero no la única– se reflexiona en torno a la sanción hacia los agresores. A partir de nuestras experiencias, y no de una idea preconcebida, ponemos en debate los porqué, los para qué, y los cómo de las sanciones hacia los agresores con el fin de encontrar los mejores caminos para responder a los anhelos de las sobrevivientes: revertir la vergüenza social sobre los agresores, para que carguen con las consecuencias de sus actos, pierdan su poder social de hacer daño y nunca más vuelva a suceder. Es así como las sobrevivientes dejaron la victimización, y de ser objeto sexualizado y racializado de un sistema de (in)justicia, y pasaron a convertirse en sujetas de sus propios procesos de Justicia. Esta

investigación sistematiza y da voz pública a estas reflexiones colectivas elaboradas en un proceso de praxis permanente junto a las sobrevivientes para construir una teoría, una propuesta política y metodológica de Justicia, cuya medida de satisfacción sea la vida misma de las sobrevivientes.

SEGUNDA PARTE

**Comprender la injusticia de la violación sexual
para hacer Justicia**

Capítulo III

La violación sexual al centro de un proyecto global de muerte

A pesar de todas “las victorias”⁸¹ en el campo del Estado y de la multiplicación de leyes y políticas públicas de protección para las mujeres, su vulnerabilidad frente a la violencia ha aumentado, especialmente la ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados en el contexto de las nuevas guerras. [...] su destrucción con exceso de crueldad, su expoliación hasta el último vestigio de vida, su tortura hasta la muerte (Segato, 2014b: 17).

1. La violación sexual:⁸² el arma para masacrar a las mujeres mayas durante la guerra en Guatemala

a. La política de tierra arrasada contra la población campesina maya

El golpe de estado llevado a cabo contra Jacobo Árbenz en el año 1954 por parte de la oligarquía terrateniente guatemalteca conjuntamente con la inteligencia estadounidense, marcó el inicio de un largo y cruento conflicto armado interno que duró más de treinta y seis años (1960-1996).

Los gobiernos militares que sustituyeron a Árbenz pusieron fin a una amplia reforma agraria que benefició a medio millón de campesinos, mayoritariamente

⁸¹ Las comillas son mías, en tanto que considero una contradicción hablar de “victorias” cuando al mismo tiempo se reconoce que estamos en una época donde de modo incremental se mutila, destruye y masacra a las mujeres.

⁸² Uso el término violación sexual y no el genérico de violencia sexual porque la violación sexual no es una violencia más en la larga lista de violencias de género. La violación sexual es el centro del pacto establecido entre hombres que organizan las sociedades patriarcales (véase el concepto de “contrato sexual” acuñado por Carole Pateman, 1995); es la síntesis política de la opresión de las mujeres en tanto que en el acto se sintetiza la reiteración del dominio masculino, el ejercicio del derecho de posesión masculino sobre las mujeres y el uso sexual de las mujeres (Lagarde, 2003: 259-260). Además, se ha constituido como política de colonización en el Abya Yala a través de la ocupación, el despojo y la destrucción de los cuerpos, vidas, territorios y formas de ver del mundo de mujeres indígenas y afrodescendientes. Por otro lado, la violación sexual destruye el tejido comunitario de los pueblos a los que pertenecen las mujeres, su memoria y autodeterminación, sometiéndolos a través de la humillación masculina. La violación sexual es constitutiva de las estructuras patriarcales y coloniales sobre las que se fundan el estado moderno, la ley, las relaciones sociales y de producción. Véanse: Federici (2010), Smith (2005) y Galindo (2014), así como el primer capítulo de esta investigación para un mayor desarrollo teórico al respecto.

mayas,⁸³ e iniciaron una represión brutal contra cualquier forma de expresión y organización para el cambio social. Ante el cierre de los espacios políticos, las profundas injusticias económicas y sociales marcadas por la estructura colonial y racista de su organización, y la represión militar ante cualquier anhelo de transformación social, “importantes sectores de la sociedad civil optaron por organizarse militar y/o socialmente” (Gómez Grijalva, 2012: 263).

A principios de los años sesenta emerge la primera organización guerrillera en el oriente del país, a la que le sucederán otras que establecieron sus frentes en las zonas del Altiplano Occidental⁸⁴ y noroccidental del país. A finales de esa década, respondiendo a una organización creciente de los pueblos indígenas en torno a la reivindicación del derecho a la tierra y a condiciones laborales dignas, así como a una intensificación de la guerra de guerrillas en las zonas del Altiplano –en su gran mayoría indígenas–, el estado convirtió a la población maya campesina en el “enemigo interno” a combatir en el marco de la doctrina nacional de seguridad y su lucha anticomunista.⁸⁵ Basándose en la presunción de que toda la población maya campesina y empobrecida apoyaba la causa de la guerrilla, el estado guatemalteco implementó una política de tierra arrasada que se constituyó en genocidio bajo los gobiernos militares de Romeo Lucas García y Efraín Ríos Montt (de 1978 a 1983).

La Comisión para el Esclarecimiento Histórico⁸⁶ establece que 200 mil personas fueron asesinadas, 45 mil están todavía desaparecidas, un millón sufrieron el

⁸³ En 1952, fecha en la que se implementó la reforma agraria, cerca de 70 % de la tierra agrícola estaba en manos de latifundistas cuyas fincas tenían en promedio 19 % de las tierras cultivadas (Paz Cárcamo, 1997: 124), representando las tierras ociosas 81 % del total.

⁸⁴ El altiplano occidental guatemalteco está ubicado en la parte noroccidental de Guatemala y está conformado por los departamentos de Quetzaltenango, Quiché, San Marcos, Totonicapán y Huehuetenango.

⁸⁵ En el contexto de la guerra fría, el estado de Guatemala estableció la Doctrina Nacional de Seguridad para luchar contra el comunismo internacional y creó la categoría de “enemigo interno” representado por cualquier persona sospechada de poder atacar contra el orden político del estado. En este sentido, no solamente las organizaciones político-militares insurgentes fueron clasificadas como enemigo interno, sino cualquier organización social que cuestionara o que fuera considerada sospechosa de cuestionar las injusticias sociales. En los años ochenta, el pueblo maya en general pasó a ser considerado el “enemigo interno”.

⁸⁶ Comisión de la Verdad establecida en junio de 1994 de común acuerdo por las partes en conflicto –el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)– para esclarecer los crímenes y violaciones de derechos humanos ocurridos durante el conflicto armado interno. La comisión estuvo integrada por un miembro de Naciones Unidas, una persona nacional de “conducta irreprochable” y un académico.

desplazamiento forzado,⁸⁷ más de 600 masacres fueron documentadas y 440 aldeas fueron exterminadas (CEH, 1999, Tomo III).

Es en el Valle del Polochic, región donde viven las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco, que se da inicio a la serie de masacres que se desatan en contra de la población maya en Guatemala, con la masacre de Panzós en el año 1978. Como dicen las sobrevivientes q'eqchi': "eso pasó por culpa de los ricos y por culpa de los finqueros. Porque ellos querían pasar encima de los campesinos. Nos discriminan como indígenas y nos tenían envidia porque estamos en diferentes comunidades" (E7-Q-10306). En Huehuetenango, departamento en el que viven las mujeres mam y chuj: "el ejército delimitó el área enemiga: [...] todos los Cuchumatanes para el norte, todos eran enemigos (CEH, Tomo. III: 400).

En un período de 83 días, entre el 2 de junio y el 25 de agosto de 1982, se realizaron 15 masacres. Murieron 2 636 personas entre niños, mujeres y hombres. Siete de estas masacres fueron totales, con violaciones sexuales a todas las mujeres y la ejecución de todos los niños. Se registraron desapariciones de personas y fueron destruidas quince aldeas, incluyendo los cultivos y bienes indispensables (CEH, Tomo III: 400).

Durante este período, las comunidades de las mujeres chuj –Chaculá, Yalambojoch, Finca San Francisco, Yocultac, Petanac, Bulej y San Mateo Ixtatán– fueron enteramente arrasadas, provocando un desplazamiento masivo de la población civil maya que habitaba la zona. En San Francisco eliminaron a casi toda la comunidad, aproximadamente 350 personas, entre mujeres, hombres, niños y ancianos. Las mujeres fueron quemadas vivas dentro de sus casas y las que quisieron huir fueron violadas y ejecutadas. Chavela, sobreviviente de la comunidad El Aguacate y lideresa del grupo chuj, recuerda el momento de la masacre de San Francisco, cuando salieron huyendo con toda su familia a México para salvar sus vidas. Tenía 13 años.

⁸⁷ La población era de 6.819.786 en Guatemala a principios de la década de los ochenta, lo que revela que 15 % de la población total de Guatemala fue desplazada por la guerra y 3 % fue masacrada.

Cuando lo quemaron a San Francisco fue un día viernes, yo recuerdo todavía. Fue un 18 de julio y ay! Cuando lo quemaron *punh, punh*, y hay un humo!!! Como El Aguacate casi es mojón de San Francisco, morado se ve el fuego. Que sí están quemando a la gente. Ya no sentimos qué hacer, ya no siente mi mamá, mi papá qué hacer: “vamos a la iglesia, nos *montonamos*, si nos vienen a matar hay un dios que nos mira, hay un dios que nos da un lugar”. Confían mucho a la religión, pero la guerrilla dijo: “la religión no va venir a salvar a ustedes”, entonces en esos momento cuando salimos a México (HV2-G-C-112916).

Todas las mujeres mam, chuj y q’eqchi’ que hemos acompañado a lo largo de los últimos trece años son sobrevivientes de esta política de tierra arrasada.

Después de las masacres, el ejército instaló varios destacamentos militares en las comunidades, tanto en el Valle del Polochic como en Huehuetenango, para mantener a la población bajo terror y un estricto control. Además, organizó a los hombres de las comunidades en Patrullas de Autodefensa Civil (PAC)⁸⁸ obligándoles a patrullar y ejecutar funciones militares con el objetivo perverso de involucrar a la gente de la misma comunidad en la perpetración de crímenes contra sus propios vecinos y vecinas. De esta forma, el ejército conseguía destruir la fuerza social comunitaria indígena a muy largo plazo. Es así que a partir de 1981 se instala un destacamento militar en Sepur Zarco y en 1982 en El Aguacate, comunidades de las sobrevivientes q’eqchi’ y chuj respectivamente. Es allí que el ejército esclavizó a las mujeres de la comunidad durante años, en particular a las viudas cuyos esposos ya habían sido torturados y desaparecidos por ellos. Chavela cuenta que en El Aguacate, el ejército ocupó la casa de su papá y de sus abuelos, que habían huido a México, porque era la casa más grande del pueblo, y allí instalaron el destacamento y “una casa de burdel”.

⁸⁸ Las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) fueron creadas por el ejército a partir del 1981 con el objetivo de involucrar a la población en la lucha contra la guerrilla y llevar a cabo operaciones contrainsurgentes en las comunidades. Colaboraron en tareas de información y control de población, desapariciones forzadas, violaciones sexuales, torturas y masacres. Hacia 1983, llegaron a agrupar a unos 900 mil campesinos de entre 15 y 60 años, es decir, cerca de 80 % de la población masculina de las zonas rurales indígenas (REMHI, 1998, Tomo II, Capítulo 2).

Cuando entraron al Aguacate empezaron a hacer el *estacamento*. Porque mi papá tiene una casa grandota, lo usaron como destacamento militar, una casa grande, es adobe, grande, grande, y tiene otro mi abuelo que es grande. Tienen gran casonas. Ahí pusieron como *estacamento* y pusieron una casa como casa de burdel (HV2-G-C-112016).

El nombre que le dio la gente de la comunidad, “la casa de burdel”, evidencia cómo los crímenes de lesa humanidad cometidos en forma de esclavitud sexual contra las mujeres desaparecieron detrás del imaginario patriarcal de la “prostituta”.

b. La violación sexual como política de guerra y exterminio contra las mujeres mayas: feminicidio o genocidio de mujeres

Durante mucho tiempo la dimensión feminicida de la política contrainsurgente quedó silenciada en los análisis del conflicto armado. La investigación-acción *Tejidos que lleva el alma: memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (Fulchiron, Paz y López, 2009) que realizamos de 2005 a 2008 en el marco del acompañamiento del consorcio Actoras de Cambio a las mujeres sobrevivientes,⁸⁹ visibilizó la centralidad de la violación sexual en la política de guerra y genocidio, y se convirtió en un informe de la verdad sobre los crímenes sexuales cometidos durante la guerra en Guatemala.⁹⁰ El análisis del *modus operandi* de la violación sexual, así como su dimensión y nivel de crueldad, puso de manifiesto que lejos de ser un daño colateral fue central en la política contrainsurgente llevada a cabo por el ejército guatemalteco para destruir a las mujeres y matarlas en vida. El modo de operar en las masacres –que principalmente se llevaron a cabo en zonas rurales e indígenas del país– incluía: la ejecución de

⁸⁹ Actoras de Cambio inició en 2004 como un consorcio integrado por feministas autónomas, entre las cuales estaban sus fundadoras, Amandine Fulchiron y Yolanda Aguilar, y dos organizaciones: la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP). Actoras de Cambio deja de ser consorcio y se vuelve colectiva autónoma en 2008, cuando cada colectivo decide seguir su camino por separado. Véase la historia de la colectiva en: <<http://www.actorasdecambio.org.gt/>>.

⁹⁰ Todos los testimonios de las sobrevivientes citados en este apartado sobre Guatemala se encuentran en *Tejidos que lleva el alma* y son producto de las historias de vida y grupos de autoconciencia, sanación y formación realizados del 2005 al 2008 con ellas.

violaciones múltiples, colectivas y públicas como acto inaugural; las violaciones en las propias casas de las mujeres y frente a sus familiares; el mantenimiento con vida de las víctimas un tiempo más para ser reducidas a la servidumbre; y las violaciones como acto previo inmediato a su ejecución, en sitios cercanos a las fosas y de forma pública (Diez, 2006: 35).

En *Tejidos que lleva el alma* ponemos en evidencia la dimensión sistemática que tomaron la violación y la esclavitud sexual en los territorios en los que acompañamos a las mujeres sobrevivientes: Huehuetenango, Chimaltenango y el Polochic (Fulchiron, Paz y López, 2009). Los lugares y circunstancias en los que estos crímenes se llevaron a cabo son varios: en casas, iglesias, escuelas o destacamentos militares, durante las masacres, en situaciones de represión selectiva, durante la ocupación de comunidades o durante el desplazamiento forzado. Una sobreviviente chuj relata la violación sexual que vivió en medio del terror de la masacre de su familia y comunidad:

Cuando esas personas hicieron la masacre, unos estaban haciendo la masacre, los otros estaban violándome. Porque yo los vi a ellos tirados ahí, con las semejantes heridas que tenían, principalmente mi chamaco, que él estaba torturado con sus cachetillos aquí ya quitados y mi esposo a la par. Estaban tirados los dos, mi esposo tenía un leño cruzado aquí en la nuca, bien bozaleado con un lazo, y la puñalada que tenía en la parte del corazón (CA-H-1).

Muchas mujeres chuj que fueron violadas y sobrevivieron a la masacre de su comunidad decidieron huir a México por el terror que pudiera volver a suceder.

¡Qué miedo cuando regresaron ellos! Solo así estoy haciendo por el miedo, tengo mucho miedo. Entonces, después lo que pensé que no aguanto de estar, qué tal así voy a seguir haciendo, entonces mejor hablamos con mi esposo que fuimos al Chupadero (E11-HU-C-10104).

Incluso el camino del refugio hacia México estuvo marcado por violaciones sexuales por parte del ejército:

Hui con mis hijitas entre el monte hasta llegar a los refugios de la frontera con México. Pero en el camino nos alcanzó el ejército y me separaron de mis hijitas. A mis hijas por un lado y a mí por otro. Nos acusaban de guerrilleras, nos golpearon con armas. Durante esos días me violaron y pienso que a mis hijitas también pero ellas no lo dicen (E5-HU-2005).

En las comunidades mam de Colotenango que la guerrilla utilizaba como campamento de apoyo, el ejército incursionó muchas veces para violar a niñas y mujeres en una clara voluntad de castigarlas por “dar de comer a los guerrilleros” y romper la resistencia guerrillera en la zona.

Una sobreviviente mam que entonces tenía diez años cuenta:

El ejército venía de San Juan [Atitán], cuando llegaron ese día en la escuela. Pidieron a los profesores que sacaran a las niñas más grandes para violarlas. Ellos amenazaron de que si no sacaran a las niñas “vamos a meterle fuego a la escuela y se acaban todos aquí”. Entonces, el maestro nos sacó y salimos. Éramos cuatro las que salimos. Me preguntaron todo, todo, dónde están los guerrilleros. Y en eso nos agarraron, nos jalaban debajo del monte y nos violaron. Cinco los que nos violaron y más a las muchachas más grandes, pasaron todos los soldados (HU6-190706).

En estas incursiones militares se utilizaba la tortura sexual y la saña contra el cuerpo de las mujeres de forma pública como acción ejemplarizante, para difundir terror en la población y avisar lo que les podía suceder si se les ocurría “meterse en babosadas”.

Otra de las mujeres, sobreviviente mam, recuerda el día que el ejército violó y asesinó a una joven frente a toda la comunidad, obligando a todos sus miembros

(hombres, mujeres, niños/as, ancianos/as) a presenciar el acto en señal de escarmiento:

Llamaron esa mujer que ya está embarazada. Lo llevaron y lo pararon así en frente de ese hoyo que hicieron y le dijeron: “mejor quítate la ropa” y la muchacha se quitó la ropa y se quedó desnuda. Después cuando se quitó la ropa, de una vez la violaron; lo quitaron los chiches y lo quitaron aquí [señalando el vientre]; lo mataron de una vez y lo tiraron en ese hoyo. Allí lo dejaron enterrado. Parece que todavía está vivo cuando lo dejaron allí y después se fueron (HU6-190706).

Las viudas q'eqchi' de Sepur Zarco fueron esclavizadas doméstica y sexualmente en el destacamento militar que ocupó la comunidad desde 1981 a 1988, después de que el ejército había torturado y desaparecido a sus esposos, quienes habían formado parte de los comités de tierra durante los años setenta.

Cuando se llevaron a mi esposo me quedé en manos de ellos. Entonces estuvimos moliéndoles la alimentación, estuvimos manteniéndolos aquí en el destacamento. Les cocíamos sus comidas, las tortillas, y allí fue que nos violaron. Nos violaron porque nos decían que nadie va hablar por nosotras. Ya no tenemos esposos. Durante todo ese tiempo, así nos hicieron (GA-AV-90805).

La esclavitud sexual a la que fueron sometidas respondió a la voluntad del ejército de demostrar su poder absoluto sobre las comunidades a través de la ocupación del cuerpo de “sus” mujeres, en la misma medida que de sus tierras. Esta brutal invasión fue justificada como castigo por haberse atrevido a reivindicar sus derechos a la tierra como indígenas. Las violaciones sexuales, así como la esclavitud doméstica, eran consideradas por el ejército como “una deuda” que las mujeres tenían que pagar, evidenciando una vez más el lugar de “objetos de intercambio” contruidos para las mujeres en las relaciones de poder entre hombres. El discurso que tenían los soldados con las sobrevivientes ilustra lo anterior: “Nos decían: ¿Cómo van a pagar la tierra donde están viviendo?’ Ya éramos como animales,

como gallinas para ellos. Estábamos entre sus manos. No podíamos hacer nada” (E7-10306).

De todo lo anterior se infiere que los crímenes sexuales no fueron actos aislados o individuales de soldados en búsqueda de placer como recompensa por su dura labor durante la guerra, tal como apunta la teoría del botín de guerra;⁹¹ tampoco fueron crímenes cometidos por unos locos, psicópatas o toxicómanos, según la teoría de la animalidad humana.⁹² La CEH concluye que “la violación sexual fue una práctica generalizada y sistemática realizada por agentes del Estado en el marco de la estrategia contrainsurgente, llegando a constituirse en una verdadera arma de terror” (CEH, 1999: 13). La violación sexual es utilizada en tanto constituye un arma de guerra particularmente eficaz: no requiere de recursos particulares, da sentimiento de virilidad, cohesión y poder a los soldados que la ejercen, al tiempo que destruye la vida de las mujeres y el tejido social a largo plazo, y garantiza la impunidad de quienes la cometen a causa del tabú que la rodea. La violación y esclavitud sexual fueron minuciosamente pensadas y ejecutadas por parte del ejército para someter, infundir terror, quebrantar cualquier tipo de oposición, aniquilar a las mujeres mayas y destruir sus vínculos comunitarios y sociales. La Comisión de Esclarecimiento Histórico estima que el conflicto armado interno ha causado la muerte de más de 200 000 personas, de las cuales 50 000 eran mujeres; y que la guerra dejó un total de 25 000 viudas, actualmente organizadas en la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala. Si analizamos estas cifras a la luz del *modus operandi* utilizado por el ejército durante la política de tierra arrasada según el cual mientras desaparecía y masacraba a los hombres mayas violaba a sus esposas antes de masacrarlas y desaparecerlas, que la tortura infligida a todas las mujeres que caían en manos del ejército era sexual, y que todas las viudas de guerra en las comunidades mayas en las cuales se instalaron los destacamentos militares fueron esclavizadas sexualmente, existe una sustentada probabilidad de

⁹¹ Véanse: Espina (2013) y Roberto (2013).

⁹² Para profundizar en el mecanismo psíquico utilizado por la persona torturada para explicarse la tortura vivida y reafirmar su humanidad, deshumanizando a los torturadores y adscribiéndoles una calidad no humana, de animal o enfermo mental, véanse: Riquelme y Agger (1990) y Lira y Weinstein (1984).

que 80 % de estas mujeres registradas como víctimas directas de los crímenes del ejército hayan sido torturadas sexualmente; es decir un total de 60 000 mujeres.

La violación sexual fue una política contrainsurgente minuciosamente planificada por el estado para destruir a un grupo de mujeres por ser mujeres, definidas como “enemigas internas” por ser mayas y campesinas, por ende, sospechadas de apoyar a las organizaciones insurgentes. La violación sexual fue el crimen, la tortura y la forma de matar reservados para las mujeres; éstas fueron víctimas de todos los crímenes de lesa humanidad: tortura, ejecución extrajudicial, desaparición forzada y masacre, y además “sufrieron formas específicas de violencia de género” por el único hecho de ser mujeres.

Es que con nosotras de verdad fue duro la violencia. Por eso no se puede olvidar todo ese tiempo, porque fue mucho. Para las mujeres fue diferente que para los hombres porque las mujeres primero las agarran, pasan sus ganas con ellas y después le dan muerte. Dos delitos hacen. En cambio, con los hombres, los matan de una vez. Pero la mujer sufre primero, hasta después la dejan muerta (Fulchiron, Paz y López, 2009: 141).

Como lo explica Cynthia Cockburn:

Es probablemente la brutalidad contra el cuerpo lo que marca en forma más clara las diferencias sexuales durante la guerra. Hombres y mujeres mueren en forma diferente, son torturados y abusados de manera distinta, tanto por las diferencias físicas entre sexos, como por los diferentes significados culturales asignados a los cuerpos femenino y masculino⁹³ (Cockburn, 2004: 24).

Cuando se trataba de mutilar los cuerpos de las mujeres mayas el horror no tenía límites. Una sobreviviente cuenta: “no hubo respeto por la humanidad, por la vida. Robaron, mataron. A mi mamá le quitaron los senos y la colgaron. Violaron y mataron a las mujeres y las metían en estacas” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 178).

⁹³ Traducción propia del inglés.

La violación sexual formaba parte de la puesta en escena del terror antes de masacrar, tal como documentó la Comisión de Esclarecimiento Histórico:

Habían diez verdugos. Hacían turnos para matar a la gente, mientras cinco mataban a los otros, cinco se dedicaban a descansar, y como parte del descanso tenían turnos para violar a dos señoritas (jóvenes de 15 y 17 años). Al darles muerte les dejaron estacas en los genitales (CEH, 1999, Tomo III: 32).

La muerte no era el límite para la agresión. Más allá de la ocupación de un territorio, este ensañamiento contra el cuerpo de las mujeres mayas ilustra la intención de destrucción de sus vidas sustentada sobre un odio y desprecio profundos, arraigados en la misoginia, el racismo y el clasismo que atraviesan las prácticas sociales coloniales y el imaginario colectivo en Guatemala. Resuenan las reflexiones de MacKinnon en el contexto de la guerra de la antigua Yugoslavia:

La violación sexual es una política oficial de guerra en una campaña genocida para el control político [...]. No es solamente una política de placer del poder masculino suelto [...]; no es solamente una política para torturar, humillar, degradar y desmoralizar el otro lado [...]; una política de hombres para tomar ventaja y ganar territorio sobre otro [...]. Es violación sexual controlada. Es violación para masacrar. Es violación para matar (MacKinnon, 1994: 190).

Por ello me interesa nombrar la violación sexual como feminicidio⁹⁴ o genocidio de mujeres,⁹⁵ para desterrar los crímenes sexuales del ámbito de la intimidad y

⁹⁴ El feminicidio está conformado por el conjunto de hechos violentos misóginos contra las mujeres que implican la violación de sus derechos humanos, atentan contra su seguridad y ponen en riesgo su vida. Culmina en la muerte violenta de algunas mujeres. Se trata de un crimen de odio, del asesinato misógino de mujeres, de una forma específica de violencia que solo tiene lugar contra las mujeres por ser mujeres, y una culminación de esta violencia que se expresa como violencia de clase, de etnia, etaria, ideológica y política, que se concatena y potencia en el tiempo y espacio determinados, y resulta en muertes violentas. Es un crimen de Estado, en cuanto requiere de su complicidad, por acción u omisión, para llevarse a cabo. (H. Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, 2006).

⁹⁵ El concepto de genocidio de mujeres tiene el interés político de retomar y resignificar un término ya instalado en las conciencias colectivas, desde la experiencia de las mujeres. Visibiliza la

visibilizarlos como una política central de guerra específicamente dirigida a destruir la vida de las mujeres, y no solo un medio para la aniquilación del pueblo al que pertenecen. La guerra de Guatemala parece haber inaugurado así en el territorio latinoamericano –diez años antes de las guerras en la antigua Yugoslavia y en Ruanda– lo que Rita Segato denomina “las nuevas formas de la guerra”, en las que el cuerpo de las mujeres se convierte en campo de batalla y donde “la agresión sexual pasa a ocupar una posición central como arma de guerra productora de crueldad y letalidad, dentro de una forma de daño letal que es simultáneamente material y moral” (Segato, 2014a: 18).

c. La violación sexual como genocidio

La violación sexual fue dirigida principalmente contra las mujeres mayas. La CEH registra que 88.7 % de las víctimas de este crimen fueron mayas, 10.3 % ladinas y 1 % perteneciente a otros grupos (CEH, 1999, Tomo III: 23). Estas cifras evidencian que la violación sexual se inscribió en la ideología racista dominante expresada en la voluntad de destrucción del pueblo maya.⁹⁶ La gran mayoría de las violaciones sexuales se dio en el contexto de masacres como paso previo a la eliminación de las mujeres y sus comunidades. El carácter masivo e indiscriminado del crimen, y la extrema saña y crueldad contra las mujeres embarazadas y sus fetos, evidencian que el objetivo de guerra no era solo la ocupación del territorio, sino también la aniquilación de los pueblos indígenas y de toda oposición al *statu quo*:

dimensión e intencionalidad que revistieron las violaciones sexuales para masacrar a las mujeres en tanto mujeres, como “aniquilamiento coordinado y planeado de grupos [...] por una variedad de acciones dirigidas a socavar las bases esenciales de la existencia de un grupo como grupo”, retomando la definición de genocidio de Lemkin (2005: 79). Rita Segato sugiere llamar a este tipo de feminicidios como “femi-genocidios” “porque se aproximan en sus dimensiones a la categoría de ‘genocidio’ por sus agresiones a mujeres con intención de letalidad y deterioro físico en contextos de impersonalidad, en las cuales los agresores [...] forman parte de un colectivo o corporación y actúan mancomunadamente, y las víctimas son víctimas porque pertenecen a un colectivo en el sentido de una categoría social, en este caso, de género (2014a: 66).

⁹⁶ La utilización de la violación sexual durante la guerra en Guatemala tuvo un objetivo genocida definido. En términos de la CEH (1999: 56): “La ruptura de uniones conyugales y lazos sociales, el aislamiento social, el éxodo de mujeres y de comunidades enteras, el impedimento de matrimonios y nacimientos dentro del propio grupo étnico, los abortos, los filicidios, entre otras consecuencias del *modus operandi* de las violaciones, afectaron seriamente la continuidad biológica y cultural de los colectivos indígenas [...] facilitando la destrucción de los grupos indígenas”.

¡Qué matazón que hubo allá con nosotros! Una mujer que ya está esperando, lleva como ocho meses, lo operaron, lo abrieron. Así le quitaron el bebé. Le tiraron sobre el niño espinero, *usté*, todo tapado la boca, todo tapado los ojos y un cuchillazo aquí ve, y otro balazo aquí y aquí puesto la operación. La pobre mujer se murió y el bebé también. ¡Esos ya no son gente, ya son puro infierno! (Fulchiron, Paz y López, 2009: 193).

La sentencia del Tribunal Primero de Sentencia Penal Mayor Riesgo “A” de Guatemala (2013: 691) presidido por la jueza Yassmin Barrios, que declaró al exgeneral Ríos Montt culpable de crímenes de lesa humanidad y genocidio, plantea:

La mujer fue objetivo de guerra, concluyendo que a las mujeres embarazadas se les sacó el niño porque “es una semilla que hay que matar”, circunstancia que apreciamos los juzgadores porque evidencia en forma objetiva la intención de hacer desaparecer al grupo maya, buscando romper con la figura de la mujer, porque es portadora de vida, la que transmite los valores de la comunidad, la que da los conocimientos básicos para la vida.

El propósito de la violación sexual como método de exterminio fue romper las bases mismas de la estructura social y de la fuerza comunitaria indígena:

[...] destruyendo los factores de reproducción de la cultura y afectando los valores en que descansan –en la organización social indígena– la dignidad de la persona y su perspectiva vital. Ese propósito tiene el exterminio de niños, mujeres embarazadas y ancianos, pues ellos representan en cualquier comunidad humana –pero particularmente en la comunidad indígena– la posibilidad concreta de reproducción de la cultura” (Casaús Arzú, 2008: 64).

Las violaciones sexuales fueron perpetradas con la intención de poner fin a la existencia de un grupo como grupo; como “aniquilamiento coordinado y planeado de grupos nacionales, religiosos o raciales por una variedad de acciones dirigidas a socavar las bases esenciales de la existencia de un grupo como grupo” en el sentido

del concepto de genocidio acuñado por Lemkin (2005: 79). La violación sexual constituye genocidio según la jurisprudencia internacional sentada en el caso Akayesu por el Tribunal Penal Internacional para Ruanda (1998),⁹⁷ en tanto está perpetrada con la intención de matar a los miembros del grupo, lesionar gravemente la integridad física y mental de sus miembros, someterlos intencionalmente a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial, impedir los nacimientos, y/o trasladar por la fuerza a los niños. El ejército usó la violación sexual como método de exterminio porque conocía los efectos humillantes que tenía en los hombres de las comunidades indígenas y la destrucción que generaba en el tejido social comunitario. En grupos étnicos donde la sexualidad es constitutiva del valor social de las mujeres, la identidad cultural y el honor del grupo, la violación sexual constituye un arma de genocidio particularmente eficaz y “un instrumento de limpieza étnica de bajo costo”, en palabras de Münkler (citado en Segato, 2014a: 27), “una forma de eliminación sin el precio de las bombas ni la reacción de los Estados vecinos”.

Mediante un mecanismo ideológico perverso propio del patriarcado, las sobrevivientes de violación sexual durante la guerra fueron acusadas de “haberse entregado” al ejército. La estigmatización social reforzada por el discurso contrainsurgente de los patrulleros de la comunidad, convirtió a las mujeres víctimas de tortura sexual en “caseras del ejército” y traidoras de su propio grupo. Las familias

⁹⁷ Caso Nº ICTR-96-4-T del 2 de septiembre de 1998. Jean Paul Akayesu era alcalde de la comuna de Taba, en Ruanda, durante el genocidio que se desarrolló contra la población civil Tutsi. Entre el 7 de abril y los últimos días de junio de 1994, cientos de civiles buscaron refugiarse en el edificio de la comuna. La mayoría de esos civiles desplazados eran Tutsi. Mientras buscaban refugio en el edificio de la comuna, las civiles desplazadas eran tomadas generalmente por la milicia armada Hutu local y/o la policía de la comuna y eran sometidas a violencia sexual, y/o golpeadas en el edificio de la comuna o sus alrededores. El Tribunal Penal Internacional determinó que Jean Paul Akayesu era responsable de “asesinar y causar graves daños físicos y mentales a miembros del grupo Tutsi; apoyar y favorecer la comisión de actos de violencia sexual, incluyendo acceso carnal violento y otros actos inhumanos; asistir a una reunión, a sabiendas de que sus manifestaciones serían interpretadas por las personas presentes como un llamado para asesinar a los Tutsis, lo cual desencadenaría muertes masivas de Tutsis en Taba”. Es la primera vez a nivel internacional que se reconoce la violación sexual como una forma de destruir un grupo, como constitutiva de genocidio. Es también en el caso Akayesu que se desarrolló el concepto de “invasión”, y se definió la violación como “una invasión física de naturaleza sexual cometida sobre una persona bajo circunstancias que son coercitivas”. Al respecto, es fundamental notar que este caso sentó la jurisprudencia según la que no se podía considerar aplicable la noción de “consentimiento a las relaciones sexuales” en contextos de conflictos armados, “dadas las circunstancias de coacción y miedo a ser asesinada”.

y la comunidad hicieron recaer sobre ellas la responsabilidad del profundo sentimiento de humillación que sentían los hombres, y las transformaron en blanco de su cólera. En este entramado de poder patriarcal, la violación sexual fue vivida como un atentado profundo contra la virilidad de los hombres de la comunidad, basada en su prerrogativa sexual sobre “sus” mujeres. Las violaciones sexuales no fueron interpretadas como crímenes contra las mujeres, sino que fueron vividas como un atentado contra el honor del grupo y como vergüenza colectiva. Al violar a las mujeres de las comunidades mayas, el estado impuso su poder absoluto sobre los hombres mayas y dejó la marca de la humillación y la vergüenza en la memoria colectiva, emasculando así el poder colectivo masculino maya y garantizando su sometimiento a muy largo plazo.

Como veremos en el próximo capítulo, esta interpretación cultural del crimen tuvo consecuencias devastadoras en la vida de las mujeres y sus comunidades: fueron castigadas, rechazadas, abandonadas y violentadas por sus propias familias, esposos y comunidades. En todos los casos, se rompieron los vínculos sociales y de parentesco en las comunidades.

La ruptura de uniones conyugales y lazos sociales, el aislamiento social, el éxodo de mujeres y de comunidades enteras, el impedimento de matrimonios y nacimientos dentro del propio grupo étnico, los abortos, los filicidios, entre otras consecuencias del *modus operandi* de las violaciones afectaron seriamente la continuidad biológica y cultural de los colectivos indígenas [...] facilitando la destrucción de los grupos indígenas (CEH, 1999: 56).

El uso sistemático y masivo de la violación sexual contra las mujeres mayas en Guatemala no se trató de una consecuencia más o menos inevitable del conflicto armado, sino de “una política aplicada sistemáticamente para destruir grupos humanos, además de la propia víctima directa” (IIDH, 1997: 23). Fue genocidio.

2. La violación sexual como política narcoparamilitar de despojo, desplazamiento y control del territorio en el Caribe colombiano

a. El despojo y el terror llegaron con la ofensiva paramilitar

El conflicto armado interno –o la guerra– en Colombia encuentra sus orígenes temporales en la época de “La Violencia”, período histórico durante el cual los partidos tradicionales Liberal y Conservador recurrieron a la violencia exacerbada para dirimir sus pugnas políticas (de 1946 a 1958). “La Violencia” se expresó en una ola represiva contra movimientos agrarios, obreros y populares urbanos, y alcanzó su máximo nivel de radicalización tras el asesinato del líder Jorge Gaitán, el 9 de abril 1948. En cada uno de los partidos se constituyeron agrupaciones armadas, asesinos a sueldo: la policía “Chulavita” y “Los pájaros” al servicio del gobierno conservador; y del otro, las guerrillas liberales y las autodefensas comunistas. Ambos bandos cometieron masacres, asesinatos, crímenes sexuales, despojo de bienes y tierras contra el otro bando. La política de terror implementada desde el gobierno tenía como objetivo el éxodo colectivo de poblaciones enteras a través de las operaciones denominadas “tierra arrasada” (GMH, 2013: 7), lo que nos recuerda las formas de guerra implementadas más recientemente tanto en Colombia como en Guatemala.

El despojo de tierras a poblaciones campesinas, indígenas y afrodescendientes para concentrarlas en manos de pocos –latifundistas en los años cincuenta, caciques locales miembros del Partido Conservador, narcotráfico y paramilitares a partir de los años ochenta, empresas multinacionales de extracción a partir de los noventa– es sin duda uno de los hilos conductores del conflicto armado en Colombia. La arremetida latifundista en los cincuenta tuvo –entre otros efectos– un despojo de tierras que el analista Paul Oquist calculó en 2 millones de hectáreas, equivalente a 11 % de la frontera agraria de la época (citado en Grupo de Memoria Histórica, 2013: 120). Las luchas agrarias en las zonas andinas de Colombia estuvieron directamente vinculadas con el nacimiento de las autodefensas comunistas campesinas que se transformaron en las Fuerzas Armadas Guerrilleras de Colombia (FARC) a finales de los años cincuenta, después de las ofensivas

militares desplegadas por el gobierno miliar de Rojas Pinillas, en el marco de las luchas anticomunistas de la Guerra Fría.

La incapacidad política de crear mecanismos democráticos para resolver los conflictos y crear una convivencia común basada sobre los principios de justicia, igualdad, respeto, dignidad y libertad, así como el ejercicio del terror y la represión militar por parte de la oligarquía terrateniente junto al estado para aniquilar cualquier fuerza política y social de oposición, es otra constante constitutiva del conflicto armado en Colombia.⁹⁸ A lo largo de la historia y lo ancho del territorio, el conflicto armado ha ido tomando diferentes formas, texturas e intensidades, y los actores han ido cambiando de estrategia y otros nuevos se han sumado. La región Caribe tuvo una dinámica distinta a las zonas andinas del país por haberse quedado al margen de las dinámicas de integración nacional articuladas alrededor de un modelo de desarrollo agroexportador basado en el cultivo de café y la industrialización de las zonas andinas. En el Caribe ha permanecido una organización económica, política y social caracterizada por una estructura colonial: la hacienda. Esta organización social colonial generaba vínculos de compadrazgo en el ámbito político que impidieron que “La Violencia” bipartidista se propagara en la región. Así, el Caribe colombiano se convirtió en una región que recibió a campesinas y campesinos que huían de La Violencia. Además, hasta finales de los años sesenta, las relaciones de producción en la región entre las haciendas ganaderas y los campesinos estuvieron marcadas por una “cierta cohabitación entre élites y sectores subalternos, que permitía cierta autonomía de los jornaleros frente a los propietarios” (González González; Quiroga; Ospina-Posse; Aponte; Barrera Ramírez; Porras Mendoza, 2014: 14). Esta paz relativa se rompió en un telón de fondo marcado por los intentos de reforma agraria impulsados por el presidente liberal Carlos Lleras Restrepo, a partir de 1968.

Los intentos de reforma agraria y la consiguiente movilización campesina impulsada por la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) fueron

⁹⁸ Solo es de recordar el exterminio de los integrantes del partido político legítimo Unión Patriótica (UP), nacido en 1985 de los acuerdos de paz entre el gobierno del presidente Betancur y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (1982-1986). Véase: Tovar Rojas (2006: 83).

interpretados como una amenaza al *statu quo* regional, ante lo cual las elites regionales y locales reaccionaron apelando a la fuerza, con apoyo de los cuerpos de seguridad estatales (*Ibíd.*, 2014: 11).

Sumado a lo anterior, no puede comprenderse el conflicto armado actual en la región sin analizar la decisión de las guerrillas –FARC y *Ejército de Liberación Nacional* (ELN)– de expandirse en la región Caribe a principios de los años ochenta; la penetración del narcotráfico a partir de aquella década y la brutal ofensiva del proyecto paramilitar en los noventa. En efecto, los paramilitares de hoy son, en cierta manera, el equivalente de los Pájaros y Los Chulavitas de los años cincuenta (Tovar Rojas, 2006: 84). La explosión del fenómeno paramilitar en los ochenta puso en escena el entrecruzamiento del narcotráfico con el conflicto armado. Esta nueva intervención del financiamiento del narcotráfico se produjo por la confluencia de los intereses de tres sectores: los de las élites económicas terratenientes que buscaban defender su patrimonio –como sucedió con la Asociación de Campesinos y Ganaderos del Magdalena Medio que cobijaba a grupos paramilitares para proteger sus tierras–; los de los propios narcotraficantes que buscaban expandir sus negocios ilegales y querían protegerse de las presiones extorsivas de la guerrilla a sus laboratorios y a la compra de la hoja de coca; y los de los militares, que tenían como propósito atacar a la guerrilla y al enemigo civil interno (GMH, 2013: 143). El narcoparamilitarismo es, en consecuencia, una de las primeras expresiones de la vinculación activa de los narcotraficantes al conflicto armado, ya fuese en su papel de financiadores o en el de artífices de organizaciones armadas. Esto significó de facto un nuevo proceso de concentración de la tierra y una política de despojo y desplazamiento forzado dirigida en contra de la población campesina que vivía en estos territorios. Como lo evidencia Alejandro Reyes (1997), entre los años ochenta y la primera mitad de los noventa la compra masiva de tierras por parte de los narcotraficantes se había extendido a 409 municipios, es decir cerca de la mitad del territorio nacional (citado en GMH, 2013: 143). Es preciso destacar que, si bien la alianza entre narcotráfico y paramilitarismo fue marcadamente contrainsurgente, hacia mediados de los años ochenta –y en su doble papel de élites emergentes y

empresarios ilegales— los narcotraficantes irrigan recursos económicos a todos los actores del conflicto armado. Las organizaciones del narcotráfico instrumentalizaron a los actores armados y sus disputas en función de la actividad ilícita, pero también entraron en confrontaciones con ellos por el dominio de los recursos y los territorios (*Ibíd.*, 2013: 143). Así, el narcoparamilitarismo servía al ejército en sus objetivos contrainsurgentes contra la guerrilla a la vez que tenía un proyecto económico depredador propio cuyas consecuencias fueron devastadoras para la sociedad colombiana. La penetración del narcotráfico en la organización paramilitar y los efectos que este tuvo sobre la naturaleza contrainsurgente de las autodefensas, volvieron más complejo el conflicto armado inaugurando tramas difíciles de diferenciar entre la guerra y la criminalidad organizada. En Santa Marta, por ejemplo, el grupo paramilitar liderado por Hernán Giraldo reinaba sobre la Sierra Nevada y su población; fungían a la vez como políticos, narcotraficantes y fuerza contrainsurgente que se enfrentaba a la guerrilla.

Fue en el corazón del país, en el Magdalena Medio, que se consolidó este modelo paramilitar, una “especie de narcoestado de bienestar” (GMH, 2011: 31) respaldado por un grupo armado que incorporó técnicas de contrainsurgencia: las Autodefensas del Magdalena Medio. En 1994, los Castaño —familia antioqueña asentada en Córdoba, cuyo padre había sido asesinado por las FARC— deciden replicar la experiencia de las autodefensas en Urabá y Córdoba. Es entonces cuando nacen las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), quienes impulsan una iniciativa tendiente a reagrupar los diversos grupos antsubversivos bajo una misma organización que pudiera impulsar un mismo proyecto paramilitar contrainsurgente. En abril de 1997 los Castaño convocan a un encuentro a los jefes de nueve organizaciones paramilitares de todo el país, a sectores narcotraficantes, ganaderos, algunos comerciantes y miembros de la fuerza pública. De ese encuentro nacen Las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) definidas como un “Movimiento Político-Militar de carácter antsubversivo en ejercicio del derecho a la legítima defensa” (GMH, 2013: 160). El tono contrainsurgente, esta vez, está claramente anunciado y recibe un profundo respaldo social por parte de amplios sectores de la opinión pública cansados del conflicto y de las guerrillas. Empezó

entonces la más grande y cruel expansión paramilitar hacia el norte de la región Caribe a través de la política de terror y de tierra arrasada. En 1999 el Bloque Norte, bajo el mando de Rodrigo Tovar alias “Jorge 40”, ocupaba toda La Guajira, Cesar, Magdalena, el norte de Bolívar y de Sucre. La guerra por el territorio alcanzó su máxima expresión entre 1996 y 2005. La relación de los actores armados con la población civil se transforma y en lugar de la persuasión se instala la política de terror para intimidar, someter, masacrar y así apropiarse del territorio. La violencia adquiere un carácter masivo. Las masacres y las violaciones sexuales masivas, así como el desplazamiento forzado que desencadenan, se convierten en el signo del poder, marcado a fuego y a sangre sobre el cuerpo, la vida y la tierra las mujeres campesinas de la región. Los dos grupos de mujeres campesinas que he acompañado en el Caribe colombiano son sobrevivientes de esta política de terror implementada por los grupos paramilitares en la zona norte del país, en particular en el Magdalena, los Montes de María y la Sierra Nevada de Santa Marta, así como de su lógica de ocupación. Todas hablan de que la guerra llegó a sus vidas con los paramilitares. Una sobreviviente del grupo de Santa Marta cuenta que en el pueblo donde vivía:

todo el que se moría, se moría de muerte natural. Cuando ellos entraron el primer día entraron fue a hacer matazón, a la primer mujer que mataron le metieron un fusil en la boca y una metralleta en la vagina y se la vaciaron toda. Y eso, ¿cómo va a amanecer un pueblo sano, lleno de *paracos*? (GSM3-29022016).

Este testimonio evidencia –tal como lo vimos para el caso de Guatemala– que es la saña desatada contra el cuerpo de las mujeres lo que marca la diferencia sexual en el modo en que se desarrolla la guerra contra hombres y mujeres. Los significados culturales en torno a los cuerpos de mujeres sexualizados y racializados que convierten a las mujeres en hembras accesibles, desechables y torturables, se trasladan a la lógica de la guerra y crean las condiciones para que se desate la brutalidad. “Son gente que no tiene alma, no tiene corazón, son unos salvajes, son como tigres”, responde otra sobreviviente del grupo para transmitir la crueldad de la

que fueron objeto; otra complementa para darle una explicación política a lo sucedido y evidencia el vínculo que existe entre el sentimiento de poder absoluto sobre un territorio y la apropiación violenta de los cuerpos de las mujeres:

Para mí, yo pienso que hicieron toda esta maldad por querer tener poder del territorio, por querer mandar, porque uno pues le tuviera miedo y hacer con uno cuanto ellos quisieran: “quiero que vayan a tales partes porque si no, te va a pasar como le pasó a fulanita; necesito tal cosa y no tener que comprarla, sino que yo la cojo porque yo soy yo”. Yo pienso eso. Porque eso era lo que ellos demostraban, por tener poder. Por hacerse sentir más grandes (GSM3-29022016).

b. La guerra contra el cuerpo de las mujeres en la Sierra Nevada de Santa Marta: el derecho de pernada del Patrón de la Sierra

Es a partir de los años noventa que el Magdalena se torna una región en disputa por el control territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta, un lugar estratégico de cultivo y comercio de drogas por su salida al mar. La entrada del Bloque Norte de las ACCU a partir de 1996 bajo el mando de “Jorge 40” supuso poner el departamento a sangre y fuego usando todas las estrategias de contrainsurgencia posibles con el fin de apropiarse del territorio. La guerra adquirió un nuevo rostro: el objetivo no era tanto eliminar a las FARC como ocupar el territorio y despojar a las poblaciones de sus tierras. Dentro de este marco, todos los repertorios de terror fueron usados, principalmente las violaciones sexuales, las masacres y los desplazamientos masivos. La estrategia culminó con la imposición de un orden moral paramilitar en todos los territorios ocupados basado en la imposición de normas rígidas y violentas de acceso y control sobre la sexualidad de las mujeres.

El contexto local de la guerra en la Sierra Nevada evidencia cómo ésta ha tomado distintos rostros en las diferentes regiones a partir del entramado de poder que se configuraba entre los grupos militarizados nacionales en guerra –como las FARC, el Ejército y las Autodefensas Unidas de Colombia– y los grupos paramilitares

locales que controlaban los negocios de las drogas y sus jefes. Es en esta intersección que se construye el dominio de Hernán Giraldo, “El Patrón de la Sierra”.

Desde finales de los sesenta, se cultivaba y exportaba marihuana en la Sierra Nevada. De hecho, muchos hijos de las mujeres campesinas del grupo de Santa Marta trabajaron en estos cultivos. La producción y exportación de droga ilegal crea condiciones para el surgimiento de bandas armadas, que acaban constituyéndose en grupos privados “protomilitares” (GMH, 2011: 229). Entre estos grupos, se destaca uno comandado por Hernán Giraldo en el Parque Tayrona. En 1983, las FARC establecieron el Bloque Caribe en la Sierra Nevada de Santa Marta, exigiendo los aportes y la contribución de los campesinos de la zona. En la región del Mamey, los guerrilleros exigieron a los finqueros 10 % de sus ganancias para el sostenimiento del grupo y el aporte de un hombre por cada familia. Hernán Giraldo se opuso y fue declarado objetivo militar. Entre 1983 y 1986, Hernán Giraldo sufrió tres atentados contra su vida. Fue este contexto que el grupo de limpieza social “Los Chamizos” –con el que Hernán Giraldo ya tenía alianza por haber vengado el asesinato de su hermano a través de ellos– se convirtió en el grupo de Autodefensas Campesinas del Mamey, bajo su propia comandancia. Los integrantes de este grupo contaban con remuneración y armas de las fuerzas armadas para perpetrar sus actos delictivos.

Entre 1995 y 1998, el grupo de Giraldo actuó amparado por los decretos ley 2453 de 1993 y 356 de 1994, que crearon las empresas de vigilancia y seguridad privada “Los Convivir”. En el marco de esta normativa, el grupo de autodefensas legalizó su accionar delictivo a través de la constitución de la cooperativa Conservar Ltda., que prestaba servicios de seguridad en el sector del mercado público de Santa Marta, en otros barrios, y a determinados gremios del comercio de la ciudad como transportadores, hoteleros y comerciantes, llevando paralelamente sus actividades delincuenciales –sicariato, extorsiones y narcotráfico– amparados en esta fachada. En 1998, la justicia colombiana dismanteló la empresa. No obstante, la misma siguió operando como grupo de autodefensa, el Grupo de Autodefensas Campesinas de Magdalena y Guajiras (ACMG). Giraldo nunca aceptó vincularse a la unión de autodefensas que crearon los hermanos Castaño. Sin embargo,

mantienen una relación de alianzas y apoyo mutuo cuando el contexto lo requería. En el año 2001, la buena relación entre los Castaño y el grupo de Hernán Giraldo terminó. Los Castaño iniciaron una guerra contra su grupo, liderada por “Jorge 40” del Bloque Norte de las AUC. Esta guerra se extendió durante todo el 2001 y terminó en febrero de 2002. En las negociaciones sostenidas entre Hernán Giraldo y “Jorge 40”, se acordó que las ACMG se integrarían al Bloque Norte, pasando a formar parte de dicha estructura bajo el nombre de Frente Resistencia Tayrona con el comando político de Hernán Giraldo Serna. El recién creado frente tuvo la misión de extender el dominio paramilitar hacia la parte media y alta de la Sierra Nevada (Iniciativa de Mujeres por la Paz, 2014: 49).

Durante las casi tres décadas al mando de los grupos armados ilegales que operaban en la región, Hernán Giraldo acumuló un enorme poder económico, político y social. Él era el dueño de las tierras y de las armas; dominaba el negocio del narcotráfico; controlaba la seguridad de la zona, y también la vida de sus pobladores. En gran parte de la Sierra Nevada y de la ciudad de Santa Marta, Hernán Giraldo era “El Patrón”. Como lo plantea la Iniciativa de Mujeres por la Paz (IMP), este no solo fue su alias; también fue el lugar que ocupó en la región y en la vida de las personas que allí habitaban (IMP, 2014: 50). En versión libre, Carmen Rincón –desmovilizada del bloque comandado por Giraldo– afirmó que “la mejor gallina y la mejor mujer eran para el patrón” (*Ibíd.*, 2014: 64). El apodo de “Patrón” que la población le otorgó ilustra el poder absoluto que tenía sobre la vida social, económica y política de la región. El cuerpo de las mujeres cobró una vez más, en este contexto, toda su significación material y simbólica de propiedad de los hombres y manifestación pública del territorio conquistado y ocupado por el Patrón y sus grupos militarizados. La violación sexual sistemática a niñas y adolescentes, y la subsecuente esclavitud sexual impuesta a varias de ellas apropiadas como “sus mujeres”, se volvió la evidencia material de su poder sobre el territorio.

Giraldo tomó para sí a muchas niñas de la región, cuya edad permitía intuir que eran vírgenes. Las convirtió en sus mujeres y les quitó la virginidad. Estos eventos no fueron hechos aislados. Durante más de veinte años, Giraldo repitió

esta práctica con varias generaciones de niñas de la Sierra y de Santa Marta (Iniciativa de Mujeres por la Paz, 2014: 50).

Una mujer del grupo de Santa Marta comenta que conoce:

a una muchachita que se la han comprado a su papá. Giraldo la ha comprado a los 8, a los 10 ya se la llevaba. Para él, una mujer de 14, 15 años ya estaba vieja. Ahí están esas casonas solas donde él compraba a esa genticita por ahí. Eso era normal (GSM4-14032016).

Estas prácticas fueron tan repetidas y tan naturalizadas durante tres décadas de dominio sobre la Sierra de Santa Marta que Hernán Giraldo fue renombrado el “Taladro” en la región. Cuando la Fiscal novena de Justicia y Paz, Zeneida de Jesús López, quien llevaba el proceso judicial en contra de Hernán Giraldo, le pregunta por su alias del “Taladro”: “él y sus abogados se rieron a carcajadas, [...] y respondió: será porque me gustan las mujeres”. Esta respuesta de Hernán Giraldo ilustra cómo el sentimiento de hombría y el sentirse macho está asociado al ejercicio de una sexualidad masculina que se apropia, que violenta, y que hace daño a las mujeres, y en este caso a niñas. El hecho de que les guste las mujeres y las niñas es suficiente para justificar que las tome, esclavice y bote a su antojo. Las mujeres no existimos. No importa lo que queremos ni lo que sentimos.

Para mí era tortura tener que dejarme tocar sin poder hacer nada; era una tortura que se llegara el fin de semana y llegara la noche y quería hacer un hueco y meterme porque sabía que él se iba a acostar sobre mí; la tortura más grande era sentirlo sobre mí, tocándome (IMP, 2014: 55).

Esta es la ilustración más cruel del derecho de posesión masculino sobre el que se estructura la identidad dominante masculina, así como toda la organización social patriarcal. Este acceso y control masculino sobre el cuerpo de las mujeres se exagera en contextos militarizados donde se refuerzan los significados masculinos

violentos para lograr dos objetivos: instalar un régimen de terror en el territorio a través del cuerpo de las mujeres, y consolidar su sentimiento de poder absoluto sobre el territorio. El hecho de que “El Patrón” eligiera niñas y adolescentes evidencia lo importante que era para él, en su concepción y ejercicio del poder totalitario, que las jóvenes fueran vírgenes para que fueran solo y absolutamente “suyas”. La posesión de cuerpos de niñas estaba en el centro de la construcción de su virilidad y poder como Patrón; ilustra cómo funciona el contrato sexual colonial a la luz cruda y exacerbada de las condiciones de dominio absoluto que tenía Giraldo como dueño de toda la Sierra, incluyendo el cuerpo, la vida y el territorio de las mujeres que lo habitaban.

“Eso era normal”, dice una mujer del grupo de Santa Marta reflejando cómo se fue construyendo como normalidad la expropiación brutal de los cuerpos de las mujeres. “Normal”, porque al final esa expropiación es considerada como el destino de toda mujer. En un contexto rural y empobrecido, es la norma entregar a las mujeres muy jóvenes a hombres que supuestamente les van a dar lo que necesitan, independientemente de la voluntad y bienestar de las niñas; una norma tan interiorizada que las mismas jóvenes piensan que puede ser una salida a su situación económica. Como recuerda una sobreviviente: “me propuso ser la novia; que si yo era la novia él nos ayudaría. Yo viendo tanta necesidad, con mi mente de niña vi la mejor solución” (IMP, 2014: 50). Todas las sobrevivientes, antes de iniciar el proceso con la Iniciativa de Mujeres por la Paz para nombrar su verdad desde el sufrimiento que implicó para ellas, “creían haber sido “las mujeres” y no las víctimas de Hernán Giraldo” (IMP, 2014: 57). Tan naturalizadas fueron las violaciones sexuales contra niñas por parte de Giraldo en el imaginario patriarcal local, que todas ellas aún son conocidas como “las mujeres de Hernán Giraldo”. Este calificativo presume que estas niñas –de apenas ocho o diez años de edad– tuvieron la posibilidad de elegir, obviando la vulnerabilidad en la que se encontraban, la responsabilidad de sus padres y el contexto de terror en el que “los cortejos” del Patrón se desarrollaban. Es el régimen de terror instalado por Hernán Giraldo lo que permitió que se apropiara de las niñas de la Sierra en total impunidad, sin que nadie dijera nada. Como lo plantea un testimonio recogido por el Grupo de Memoria

Histórica:

Nos amenazaron que si le decíamos algo a “El patrón” me violarían a las otras hijas. La amenazó y le dijo que tenía que ser mujer de él y que si no se dejaba, mataba a su madre. Por eso nosotros no hicimos denuncia porque del mismo temor que teníamos nos daba miedo denunciar (GMH, 2011: 278).

Cuando algunas de las mujeres decidieron denunciar a Hernán Giraldo, “la gente de su comunidad las señalaba por estar denunciando luego de haber “gozado” con el Patrón” (IMP, 2014: 77). Allí radica la injusticia central después de haber sido torturada sexualmente y “tratadas peor que animales”: la voz patriarcal invisibiliza el crimen y el daño que genera. La violación sexual no existe en el imaginario colectivo. El imaginario patriarcal logra convertir la tortura sexual en sexo elegido y deseado por las mujeres. La sospecha de “gozo” es la especificidad de la interpretación cultural del crimen y la ilustración de su perversidad. Las mujeres q’eqchi’ que fueron obligadas a “servir” doméstica y sexualmente en el destacamento militar de Sepur Zarco durante años, también han tenido que enfrentar esta cruel estigmatización; de la misma forma que las mujeres de Libertad que fueron esclavizadas por el Oso. Víctimas de esclavitud sexual durante años, las mujeres q’eqchi’ fueron convertidas en “caseras del ejército”, mientras las mujeres de Libertad eran conocidas como “las mujeres del Oso”. Por ello, todas fueron rechazadas, violentadas y excluidas por sus propias familias y comunidades, como lo desarrollamos en el próximo capítulo.

c. La política de tierra arrasada para despojar y ocupar en los Montes de María

La lucha por la tenencia de la tierra, así como por el control del territorio entre los diferentes actores armados –debido a su posición geoestratégica en el Golfo de Morrosquillo– han sido los principales motores de la guerra en los Montes de María.

En esta zona, las relaciones sociales, económicas y políticas han sido construidas históricamente alrededor de la estructura colonial de la hacienda ganadera y de tabaco, lo que ha conllevado relaciones de subordinación y

dependencia vital de los campesinos hacia “el patrón”, al igual que en Guatemala. Este modelo de concentración de tierras en manos de unos pocos hacendados, ha reducido a la población campesina a la agricultura de subsistencia –con solo 7.7 % de minifundios–, obligándoles a buscar tierras baldías en zonas de selvas y montañas, muchas veces controladas por el narcotráfico, o a establecer una relación de subordinación y dependencia con el “patrón” teniendo que arrendar un pedazo de tierra para cultivarla, o incluso como jornaleros (Porras Mendoza, 2014: 354-355). En estas condiciones de despojo y explotación, el movimiento campesino se organizó con mucha fuerza en la zona cuando Lleras Restrepo decide impulsar una reforma agraria, en 1968, para redistribuir tierras entre los campesinos, y fomenta la organización del movimiento campesino bajo la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). La ANUC tuvo una presencia e influencia importante en toda la región del Caribe, y en particular en los Montes de María. “Fue en el departamento de Sucre donde la ANUC llevó a cabo la mayor cantidad de tomas de tierras en la historia de Colombia” (Quiroga y Ospina-Posse, 2014: 55).

La costa norte colombiana fue el principal escenario de las luchas de la ANUC y en el mismo año registró un total de 333 tomas. En 1971 se realizarían sesenta acciones de toma de tierra en el departamento de Sucre (Zamosc, 1987: 124-125).

Las grandes conquistas logradas por el movimiento campesino fueron de poca duración, pues se encontraron con una represión feroz por parte de los terratenientes regionales quienes se organizaron para implementar una contrarreforma agraria a nivel estatal y eliminar de forma sistemática a los líderes de la ANUC a nivel local a través de sus grupos privados armados. Estos se conformaron legalmente como autodefensas en las “Convivir”⁹⁹ a principios de los años noventa y se transformaron en Autodefensas Unidas de Colombia en 1997.

⁹⁹ Cooperativas de vigilancia y seguridad privada que dieron pie a la organización paramilitar a finales de los años noventa y encontraron respaldo legal en el decreto 356 del 11 de febrero de 1994 promovido por el entonces gobernador de Antioquia y futuro presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010).

Cuando la guerrilla entró en Montes de María en los años ochenta –porque veían en la organización campesina “asomos de una situación revolucionaria” (Quiroga y Ospina-Posse, 2014: 75)–, la ANUC estaba profundamente dividida, desmovilizada y erosionada mientras se hacía evidente “el enorme poder de la clase terrateniente colombiana” (Zamosc, 1987). Esta lectura sobredimensionada y desfasada de la protesta social y campesina en Montes de María, y la expansión territorial de las FARC y del ELN en los Montes de María, conllevaron que la población campesina fuera convertida en “amenaza roja” y en “enemigo interno” por parte de los ganaderos, a pesar de la posición alejada e independiente que mantuvieron con la insurgencia.

Ante la expansión territorial de la guerrilla en los Montes de María, y su política de extorsiones y secuestros de hacendados, los grupos de poder local, ganaderos, políticos y narcotraficantes, convocaron a las Autodefensas Campesinas de Urabá y Córdoba (ACCU) organizadas por los hermanos Castaño, para impulsar los primeros grupos de autodefensa en los Montes de María. De esta alianza surge una estructura armada, el Frente Rito Antonio Ochoa de las Autodefensas Unidas de Colombia, que se convierte –luego de la masacre del Salado– en el Bloque Héroes de Montes de María. Esta organización estaba dividida en tres frentes: el del golfo de Morrosquillo fue comandado por Marco Tulio Pérez Guzmán, alias “el Oso”, quien ocupó la comunidad de Libertad hasta el 2004. A principios de los años noventa, el paramilitarismo “ya no se trataba de ejércitos privados subordinados a ganaderos y militares; ahora los unía la lógica contrainsurgente en una relación horizontal: ganaderos, comerciantes, militares y narcotraficantes” (Quiroga y Ospina-Posse, 2014: 68). Los unía un proyecto político claramente contrainsurgente dirigido a erradicar la guerrilla en los Montes de María y cualquier forma de organización social campesina, para así expandir su proyecto capitalista depredador y lograr el control del territorio para el paso de la droga y el despojo de tierras campesinas para instalar proyectos de explotación minera y agroindustrial. Entre 1996 y 2003, los paramilitares llevaron a cabo una política de terror y de tierra arrasada “con el fin de quitar el agua al pez”, según las palabras del jefe de las AUC, Carlos Castaño; las mismas que utilizó Ríos Montt en Guatemala en 1981 para justificar su política

contrainsurgente contra la guerrilla, la que se convirtió en un genocidio contra la población maya campesina. En este marco, cometieron 42 masacres dentro de las que se destaca la de Mampuján y del Salado en el año 2000, que forzaron a miles de campesinos y campesinas al éxodo.

Entre los años 2001 y 2003, esta región fue la segunda del país en expulsión de desplazados (52 163 personas); marcha detrás de la Sierra Nevada de Santa Marta y en el año 2004, llegó a ocupar el primer escalón nacional de horrendo drama con 98 133 personas (Porras Mendoza, 2014: 359).

Todos los relatos de las mujeres coinciden en que la guerra llegó a sus vidas con la llegada de los paramilitares.

d. La guerra contra el cuerpo, la vida y la tierra de las mujeres en los Montes de María: violaciones sexuales para sembrar terror, desplazar y despojar

La crueldad, la saña y la escenificación pública del horror marcaron la política de tierra arrasada llevada a cabo por los paramilitares como forma de infundir terror, desplazar a la población y despojarla de sus tierras. En el marco de la política de tierra arrasada, las violaciones y torturas sexuales contra las mujeres fueron sistemáticas. La violación sexual fue la estrategia contrainsurgente específicamente diseñada para torturar, desplazar y masacrar a las mujeres, al igual que en Guatemala. El cuerpo de las mujeres campesinas, ideológicamente construidas como base de apoyo de la guerrilla, se convirtió en campo de batalla en la región de los Montes de María. “La violencia sexual no siempre se ha dado en el mismo momento del despojo, sino como un primer paso hacia él, en el largo proceso de intimidación y usurpación de las tierras por terceros” (GMH, 2014: 68). Al terror y la vergüenza que la violación sexual instala en el cuerpo de las mujeres, se suma la humillación sentida por el colectivo de hombres garantizando así el silencio y el sometimiento de la población al largo plazo, y la posibilidad para el proyecto paramilitar de imponerse en el territorio sin resistencia alguna. “El terror desplegado apuntó a volver inhabitable el espacio físico y social, para producir así el

desplazamiento forzado masivo, el abandono y el despojo de tierras” (GMH, 2010: 18). Los hombres en armas saben que las últimas en dejar sus casas son las mujeres quienes, por los roles socialmente internalizados, se quedan “cuidando” la casa, los animales, los niños y niñas, mientras los hombres huyen a esconderse al monte; como si la vida de las mujeres no estuviera igual en riesgo que la de los hombres. En este marco, la violación sexual es un arma muy eficaz para desplazar a todo un pueblo, considerando que es la única que obliga a las mujeres a irse por terror a que pueda volver a pasar. Pareciera ser que el miedo a la violación sexual es más fuerte que el miedo a la muerte. Además, el hecho de que la crueldad y ocupación hayan sido inscritas en el propio cuerpo hace mucho más difícil la superación del terror, del daño, así como del recuerdo asociado al lugar donde se dio. La violación sexual es, así, la razón por la que todas las mujeres del grupo de Santa Marta se desplazaron y por la que muchas de Libertad se fueron. De allí que podemos sospechar que detrás de los desplazamientos de mujeres y de sus pueblos, se encuentran los crímenes sexuales. La Fiscalía de Justicia y Paz registró que 700 000 personas fueron desplazadas en el Caribe en el período de la ofensiva paramilitar (Verdadabierta.com, 31 de mayo 2010), de las cuales 51 % son mujeres. En este contexto, podemos inferir que la dimensión que cobran los crímenes sexuales en Colombia alcanza a la de Guatemala.¹⁰⁰ Uno de los estudios más acabados en este sentido, “Saquen mi cuerpo de la guerra”, realizado por nueve organizaciones de mujeres y de derechos humanos, revela que 54 410 mujeres sufren violencia sexual al año en Colombia a raíz del conflicto armado (ABColumbia, Sisma mujer, USOC, 2013: 7).

En esta misma región, donde pueblos enteros fueron masacrados y desplazados, se reporta un recrudecimiento del proceso de concentración de la tierra (GMH, 2014: 81). Son tierras que hoy están en manos de empresas agroexportadoras de palma

¹⁰⁰ Si calculamos que 10 % de las mujeres se desplazaron a raíz de la violación sexual, estamos hablando de que aproximadamente 35 000 mujeres del Caribe colombiano fueron violadas durante la ofensiva paramilitar entre 1997 y 2005, sin tomar en cuenta las que fueron violadas y esclavizadas sexualmente por comandantes paramilitares que ocupaban sus comunidades como el Oso en Libertad, o Hernán Giraldo y sus hombres en toda la zona de la Sierra Nevada.

aceitera o de inversionistas “paisas”¹⁰¹ o “cachacos”¹⁰² a los que “no se les conocen la cara”. Así explica una mujer campesina cómo la compra masiva de tierra en la región de El Salado empezó en el momento en que se supo que era una tierra rica en gas y petróleo.

A partir de 2007 de pronto se disparó, porque dieron a la luz pública una información de que la zona baja era rica en hidrocarburos y entonces eso, enseguida disparó la compra de tierras. [...] y empiezan prácticamente por El Salado [...] Y realmente en esta parte el año ante pasado y el año pasado se ha demostrado que hay hidrocarburo (CNRR-GMH, 2010: 165).

En la zona de San Onofre y de María La Baja, las tierras de la gente desplazada fueron compradas a precios irrisorios mientras las tierras aledañas son conseguidas bajo mucha presión para instalar megaproyectos de palma africana:

En este nuevo período otro método han sido los macroproyectos. Aquí se están gestando dos macroproyectos: uno en la zona de San Onofre y María la Baja: el de la palma, entonces son empresas, algunas buscan tierra en esta zona como aguja en un pajar. Emplean formas de presión hasta que entreguen la parcela (CNRR-GMH, 2010: 165).

Todo ello se podría considerar “como una contraofensiva del latifundio encaminada a revertir la reforma agraria que había tenido lugar en la región” (Porras Mendoza, 2014: 360). Lo anterior confirma la hipótesis según la que el proyecto paramilitar ha estado al servicio de un proyecto político fascista y capitalista depredador, promovido y cobijado por el propio estado. Este proyecto de expansión colonial tomó una vez más el cuerpo, la vida y la tierra de las mujeres campesinas como objetivo de guerra por representar todo aquello que consideran odioso, desechable y sucio, y ven como obstáculo al buen desarrollo de su proyecto.

¹⁰¹ Nombre dado por los “costeños”, habitantes de la Costa Caribe, a la gente de Medellín.

¹⁰² Nombre dado por los “costeños” a la gente de Bogotá.

e. La esclavitud sexual y los castigos corporales contra las mujeres negras de Libertad: poder absoluto e instauración de un orden moral fascista

Mientras la zona montañosa de Montes de María se caracterizó por ser el escenario de enfrentamientos con las FARC y el ELN, de masacres y desplazamiento de población, el municipio de San Onofre y sus corregimientos a la orilla del mar, fueron zona de asentamiento y consolidación paramilitar. “El objetivo de ellos era el narcotráfico principalmente, su contrabando y eso”, recuerda una maestra de Pajonal, un pueblo cercano a Libertad que también fue ocupado por los paramilitares.

Ellos se instalaron en todos los pueblos, por lo menos en Pajonal permanecían cuatro. Hicieron otro campamento en las Brisas, que es otro corregimiento. En Libertad, esa era la guarida. Aquí estaba comandando el Oso, que fue el que predominó en la zona norte, y “Juancho Dique”, ellos dos estaban en la zona norte. El “Cadena”, que era el jefe general, se instaló en Berrugas, en la zona de la playa (E12-16122015).

Los paramilitares llegaron a Libertad a finales de 1997:

Cuando empiezan a llegar los paramilitares era muy duro para nosotros todas las mañanas y conseguir dos y tres muertos en la carretera. Y si no los conseguíamos en la mañana cuando íbamos, los conseguíamos de regreso (E12-16122015).

La gente los llamaba los “Pau Pau”, como dice Adriana, la enfermera de Libertad y lideresa del grupo de mujeres:

No tenían muy claro qué eran. Uno a veces no los distinguía porque los paramilitares comenzaron a entrar a la comunidad vestidos de militares, yo diría que muchas veces acompañados de militares. Se decía que eran paramilitares, pero allá lo del reconocimiento eran los “Pau Pau”; la gente los conocía porque

llegaban a matar. [...] Ya en el año 97 se dieron algunas muertes selectivas: entraban en la noche, sacaban las personas y las mataban (E10-28012016).

Así fue hasta que aparece en la zona el Oso como comandante del golfo de Morrosquillo junto a Cadena, después de la masacre de El Salado. Para que un régimen de ocupación pueda operar y permanecer en el territorio necesita contar con la complicidad de una parte de la población. Como lo observa la maestra de Pajonal:

Se fue involucrando mucha gente. Cuando llegaron los paramilitares eran todos de afuera, pero ya la gente de las comunidades también se fue involucrando y la misma gente de las comunidades se convirtieron en paramilitares (E12-16122015).

El Oso contó así con varios cómplices en la comunidad de Libertad, y en particular de una mujer conocida como Eufemia, quién era la directora del instituto de la comunidad, y le “dio entrada”, como lo cuenta Adriana:

El Oso fue entrando a la comunidad en compañía de Eufemia, una mujer de Libertad que se alió con él, que hizo parte de su grupo. Ella pone en contexto a el Oso y hasta cierto punto para darle la entrada a el Oso, le da como el aval a que conozca lo que pasa en el pueblo. Quiénes tienen, quiénes no tienen, quiénes son cada persona como para que tengan claridad de poder extorsionar, e incluso los problemas familiares (E10-28012016).

El Oso instauró un régimen de terror en Libertad para someter al pueblo y obligarlo a “respetar”. Este régimen de terror tomó a las mujeres negras y su sexualidad como meta principal con dos objetivos: someter al pueblo, e instalar “el orden”. La esclavitud sexual, así como el escarmiento público contra los cuerpos de las mujeres, fueron los métodos usados sistemáticamente por él para aterrorizar a las mujeres, doblegar su “rebeldía”, y a través de la apropiación de sus cuerpos humillar

a los hombres de la comunidad. Como lo subraya Brigitte Terrasson, “el cuerpo femenino se conquista por la misma razón que el territorio y [como] manifestación de la realidad de su conquista, una victoria que está al alcance de la mano” (Terrasson, 2003: 315). Lo que está en juego entre los hombres es la virilidad. La demostración de fuerza entre ellos pasa por la apropiación violenta de los cuerpos de las mujeres, considerados como extensiones o propiedades de los hombres enemigos. A ello hay que sumar brutalidad y saña como estrategia para sembrar el terror y destruir, como proyecto de dominio paramilitar.

La hipótesis de que aquí partimos es la de que la misoginia patriarcal se exagera como violencia en los grupos juramentados. La mujer, como objeto transaccional de los pactos entre varones, cumple aquí una función especial en los ritos de confraternización de los pares: sin hablar ya de las ceremonias de rapto o de violación en grupo -los ejércitos son grupos juramentados institucionalizados (Amorós, 1990: 12).

En esta tensión de poder entre hombres, los cuerpos de las mujeres son convertidos en territorio a ocupar, controlar, expropiar y destruir para demostrar “quién manda” y generar un sentimiento de poder absoluto sobre “el otro”. Las palabras de el Oso a una de las sobrevivientes mientras la torturaba sexualmente son muy ilustrativas al respecto: “A ese pueblo de usted hay que darle duro porque no respetan” (García, 2010).

La esclavitud sexual, así como los tratos inhumanos infligidos contra los cuerpos de las mujeres públicamente, eran justificados ideológicamente como “castigos” por ser “rebeldes” e “infieles”. La ocupación militar de la vida de la comunidad conllevó la instalación de un orden social patriarcal fascista; un orden autoritario, racista, hipermasculinizado e hipermilitarizado, que se basaba sobre la “obediencia” y exacerbaba los valores violentos y de dominio de lo masculino mientras imponía los de sumisión y obediencia a las mujeres. Como lo anunciaron cuando se instalaron en la comunidad, ellos venían “a limpiar” la zona. “Limpiar” caracterizó el régimen de terror y el orden social fascista que impusieron: limpiar el terreno de cualquier

persona u organización que se opusiera a su proyecto, limpiar las calles, y limpiar el desorden social que según su visión racista existía en la comunidad de Libertad. Detrás de este concepto de “limpieza” y “orden” subyacía así la creencia profundamente racista de que la gente negra es sucia, ruidosa, perezosa. Todas las mujeres relatan que les tenían “su rosario de insultos”, “que el pueblo estaba sucio, que no querían animales en la calle, que cómo era posible que fueran tan cochinos” (E12-16122015). Mucho de este desorden social fue achacado a las mujeres negras quiénes eran tildadas de “infieles”, “rebeldes”, “chismosas” y “perras calientes”. En otros términos, no obedecían, y solo “hacían relajo”. Como plantea el Grupo de Memoria Histórica, “el Oso se atribuía el deber de limpiar de la sociedad toda aquella “sucia” conducta femenina a través de la violación” (GMH, 2011: 160). Así, ideologías sexistas y racistas se articularon para deshumanizar a las mujeres negras y justificar el dominio paramilitar bajo la necesidad de “darle duro al pueblo para que respete”, y brutalizar los cuerpos de las mujeres de Libertad para ello.

Impusieron un modelo de feminidad definido a partir de normas profundamente judeocristianas, ajenas a la forma de ser y estar de las mujeres de Libertad: silencio, recato, sumisión, voz baja, fidelidad y obediencia al marido. Lo anterior nos habla, una vez más, de cómo las normas sexuales impuestas sobre la sexualidad de las mujeres constituyen, alimentan, refuerzan y expresan socialmente el poder de dominio masculino. Cualquier transgresión o rebeldía ante este orden era castigado por la humillación pública, el castigo corporal público, o el castigo ejemplar: el secuestro, la esclavitud y la tortura sexual en la finca El Alto de Julio. Las mujeres que peleaban con los maridos, los novios o con otras mujeres, eran obligadas a barrer el parque de Libertad con letreros colocados en su cuerpo. Para las infidelidades, el castigo solía ser más grave; conllevaba castigo corporal. Así, el Grupo de Memoria Histórica relata el caso de una joven que luego de ser tildada de “infiel” fue azotada públicamente por el Oso” en la plaza central de Libertad (GMH, 2011: 102).

Aparte de los daños duraderos que genera cualquier atentado contra el cuerpo, el hecho de hacer público el castigo evidencia la intención de generar miedo y terror en las otras mujeres y en el pueblo. Estos castigos servían de ejemplos para obligar

a todas las mujeres del pueblo a “entrar en razón”, y cumplir con el rol de la “feminidad” que el orden masculino militarizado había diseñado para ellas: callar, obedecer y someterse. Para las mujeres azotadas, con letreros colgados encima, o con el pelo rapado, la marca en el cuerpo funciona como recordatorio cotidiano de la humillación pública. La vergüenza vivida genera procesos de desvalorización y de aislamiento muy profundos, que conllevan al final al encierro, al sometimiento total al yugo o al desplazamiento.

La desobediencia y la rebeldía ante la autoridad paramilitar era sancionada por el castigo ejemplar. Todas las mujeres del grupo de Libertad fueron castigadas por haber sido acusadas de “infieles” y haberse atrevido a rebelarse contra la autoridad. Una mujer del grupo fue castigada porque no quería tener relaciones sexuales con su marido “porque yo aborrezco tener relaciones cuando estoy embarazada, y ahí tenía cuatro meses de embarazo” (García, 2010). La discusión, que fue reportada por uno de los vecinos a el Oso, fue interpretada como que “tenía otro marido” y el Oso la mandó a llamar. Otra relata que el Oso se la llevó porque discutió con uno de sus hombres. “El Oso me estaba esperando en el parque y me dijo: “súbase a la camioneta, perra” (García, 2010). Una tercer mujer del grupo me cuenta que el Oso se la llevó porque había ido a denunciar al inspector de la comunidad que uno de sus colaboradores le había robado chócoros¹⁰³ y chancletas. Sin embargo, el inspector o alcalde, autoridad delegada del estado en la comunidad, ya no tenía poder. Quién iba a resolver el problema era el “Patrón”, nombre que le daba la gente a los comandantes paramilitares, que ilustra el poder totalitario que ejercían sobre la vida cotidiana de la población.

“Eso no es conmigo. Ya eso, ya es con el patrón”. Yo le dije: “¿qué patrón?” “Mañana que venga el patrón, usted viene”, me dice. “¡Ah no! Yo con su patrón, no, yo vengo a hablar con usted porque usted es el alcalde”. Bueno, total que yo me vine. Al día siguiente, me va a buscar el cuñado mío y me dice: “vaya allá que le habla el patrón”. Yo le dije: “no, esos chócoros que se pierdan, pero yo no voy”.

¹⁰³ Forma de nombrar en Colombia a objetos varios de cocina, los trastos.

“No, que te vienen a buscar”. “Yo no voy”. “Que si no vas a la buena, tienes que ir a la mala”. Y yo: “bueno, voy, voy a decirle” (HV2-C-N2).

Ante el Patrón, esta mujer se defiende y se enoja contra Pedrito, el colaborador que le había robado los chócoros, quien le acusa de “andar con otros hombres que no son su marido”. Se rebela además contra la arbitrariedad de el Oso, razón suficiente para que se la lleve “castigada”.

Cuando yo ya voy con el patrón, ya estaba Pedrito, el muchacho que había cogido eso, pero como él era colaborador de ellos también, ya él había hablado a su manera. Entonces dice Pedrito: “si, porque yo he estado con ella hasta por un pescado”. Entonces le dije: “¡si, por un pescado he estado hasta con tu maldita madre!” Lo maltraté delante de él porque me dijo así, y él conmigo nunca había estado. Me dijo “¡calla la boca!” Me quedé callada. “Usté me manda a callar a mí, pero porque no manda a callar a este que está echando una mentira ahí”. En eso me dice: “no, ¡que usted se va para allá arriba!” (HV2-C-N2).

A todas el Oso las secuestró y las llevó a la finca El Alto de Julio que le servía de cuartel militar. Allí fueron sometidas a esclavitud sexual y doméstica durante varios días, bajo la amenaza permanente de que las pudieran matar y desaparecer. A todas les enseñaba los huecos que cavaban en el monte donde desaparecían a los hombres que mataban, para aumentar el nivel de terror y garantizar su silencio y sometimiento total. Cuando el Oso se llevaba a las mujeres “castigadas” al El Alto de Julio en su camioneta blanca, lo hacía a sabiendas y a la vista de todo el mundo. Como explica la abogada de IMP que acompañó el proceso judicial de Justicia y Paz en contra de el Oso: “él lo hacía siempre muy público. Llegaba y se las llevaba en el carro, delante de sus mamás y de sus parejas. La gente veía a las mujeres irse con él en el carro” (E2-5102015). Y como lo relata una mujer del grupo:

Después de donde me tuvo allá, donde me llevó para violarme, hizo una reunión aquí en el parque del pueblo y ahí me mandó a buscar, me paró en medio de

tanta gente. Andaba en embarazo, tenía a mi niña mayor cargada y me dijo que bajara a la niña. Me dijo que me daba doce horas para que me fuera o me mataba, delante de una cantidad de gente (E13-13022016).

El hacer público el acceso sexual que tenían a las mujeres de la comunidad de Libertad correspondía a una estrategia de ocupación del territorio y sometimiento a través del terror de las mujeres y la humillación de los hombres del pueblo. Por un lado, el mensaje de terror para las mujeres quedaba muy claro: cualquiera podría ser la próxima si no “agarran el camino recto”, “respetan” y “obedecen”. Por otro lado, era un mensaje de castración para los hombres cuya virilidad está depositada en su acceso exclusivo al cuerpo de “sus mujeres”, y su honor masculino en la capacidad de proteger este acceso. La publicidad con la que actuaba tenía el objetivo de demostrar su poder absoluto sobre los hombres de la comunidad. Como relata otra mujer del grupo: “el Chepe, el marido mío, no pudo ni hablar ni *ná*, sino que le dijo que viniera a buscarme ropa. Y él la tuvo que venir a buscar la ropa” (HV2-C-N2).

Someter a estos hombres cuyo honor había sido mancillado, y manchar la memoria colectiva de la comunidad para que no puedan encontrar en ella la fuerza colectiva de levantar la cabeza y sublevarse, era el objetivo. La vergüenza que los hombres sentían ante los ojos de los otros hombres de la comunidad era proporcional a la publicidad con que actuaba el Oso, pues evidenciaba que “el Oso se las había comido”. La exposición pública tenía así el objetivo de convertir el crimen sexual en humillación masculina colectiva para desmoralizarlos y someterlos. La interpretación cultural de la violación sexual que hace desaparecer el crimen detrás del imaginario patriarcal que las mujeres “lo quisieron” y la sospecha de que “les gustó”, aseguraba que la rabia que los hombres sentían se revirtiera contra las mismas mujeres, y de esta forma garantizaba impunidad a sus perpetradores. La publicidad exponía así a las sobrevivientes a condiciones de estigmatización feroz y violencia social comunitaria, como lo desarrollamos en el próximo capítulo, obligándolas a encerrarse en casa o a huir de la comunidad, cargando en silencio “un sufrimiento horrible” que las mataba en vida.

3. La guerra contra el cuerpo de las mujeres continúa después de los Acuerdos de Paz: feminicidio y despojo actual en Guatemala

Los Acuerdos de Paz¹⁰⁴ no pusieron fin a la guerra contra el cuerpo de las mujeres en Guatemala. Este *continuum* de violencia brutal sobre sus cuerpos nos recuerda que las causas estructurales de la misma siguen vigentes; que los actores de la guerra siguen teniendo poder y siguen usando la explotación y la destrucción del cuerpo de las mujeres para definir territorios de poder, y que el Estado sigue fomentando y legitimando las ideologías militares, sexistas y racistas como forma de relacionarse con las mujeres, y el uso de la violencia extrema como forma de gobernar.

Los poderes económicos y militares solo se están reorganizando bajo nuevos formatos, posiblemente más confusos y más complejos, en un contexto de “posconflicto”. Se trata de una “segunda realidad”, como la llama Rita Segato (2014a: 48), marcada por la acción mafiosa, criminal y corporativista del narcotráfico, las maras, las fuerzas de seguridad privada, el ejército y su red paramilitar, los patrulleros de autodefensa civil, los negocios de la oligarquía guatemalteca –azucareros, productores de palma africana, Cementos Progreso, entre otros–, y las corporaciones transnacionales –en particular mineras e hidroeléctricas–, que en su actuación criminal se amparan en el Estado, al tiempo que conforman una muy potente red paralela a este.

El silencio social y la impunidad de la que han gozado los autores de crímenes sexuales y ejecuciones de mujeres durante la guerra, son los principales factores de creación de las condiciones de reproducción de esa violencia, ya que han legitimado la tortura sexual hasta convertirla en un acto poco importante y hasta natural. El silencio social crea condiciones de impunidad que fomentan la continuación de los crímenes contra las mujeres; emite un mensaje de permisividad tanto a los que los cometieron como al resto de la sociedad, lo cual perpetúa y fomenta la violencia. Las pocas brechas institucionales que se lograron abrir en este

¹⁰⁴ Los Acuerdos de Paz firme y duradera fueron firmados el 29 de diciembre 1996 entre el gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, estructura política que reunía las diferentes vertientes de la guerrilla.

sistema de impunidad fueron inmediatamente interrumpidas por el poder, recordando a la sociedad quién manda en Guatemala. Al respecto, fueron ilustrativos el asesinato de Monseñor Gerardi¹⁰⁵ dos días después de la presentación del Informe *Guatemala: Nunca más* (1998), y la anulación de la sentencia por genocidio contra Ríos Montt emitida por la jueza Yassmin Barrios, presidenta del Tribunal Primero de Sentencia Penal Mayor Riesgo “A” de Guatemala.¹⁰⁶

El feminicidio de hoy, como el de ayer, encuentra en la continua militarización del territorio uno de los factores explicativos más importantes. El acceso al cuerpo de las mujeres es constitutivo de la identidad viril fomentada dentro de la institución castrense para aumentar el sentimiento de poder y cohesión de las tropas. La ocupación de los cuerpos de las mujeres se inscribe, además, en una estrategia de sometimiento de los territorios. Después de los Acuerdos de Paz, muchos miembros del ejército se integraron en la nueva fuerza policial encargada de la seguridad pública, llevando consigo las prácticas aprendidas durante el conflicto armado. Altos mandos del ejército reconvirtieron los negocios antes asociados a la guerra en negocios vinculados al narcotráfico y al tráfico de mujeres, de armas y de órganos, rearticulando las estructuras paramilitares y paraestatales establecidas durante la guerra para usarlas como redes de crimen organizado.¹⁰⁷

La militarización de la vida civil durante la guerra justificada para “salvar la patria del comunismo”, fue sustituida por la militarización de los espacios públicos después de los Acuerdos de Paz, con el pretexto de garantizar la “seguridad” ciudadana,

¹⁰⁵ Arzobispo de Guatemala que impulsó y coordinó el Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) en torno a los crímenes cometidos durante la guerra a partir de 1994. En su asesinato se pudo comprobar el involucramiento del ejército, la inteligencia militar y del entonces presidente de la república y hoy alcalde de la ciudad de Guatemala, Álvaro Arzú, proveniente de una de las cinco familias más poderosas de Guatemala.

¹⁰⁶ Un día después de la sentencia, la oligarquía, reunida en asamblea extraordinaria del Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras de Guatemala (CACIF), exigió a la Corte de Constitucionalidad que anulara el fallo por genocidio contra Ríos Montt bajo por inconstitucionalidad, lo cual se llevó a cabo el 22 de mayo del 2013.

¹⁰⁷ El asesinato de los diputados salvadoreños por parte de altos funcionarios de la policía en enero de 2007 fue la manifestación más evidente de la incrustación de estas redes criminales en las instituciones del estado. El dúo presidencial Otto Pérez Molina / Roxan Baldetti (2012-2015) procesado penalmente por corrupción y enriquecimiento ilícito, es sin duda la expresión más flagrante de la reconversión de los negocios del ejército, sus vínculos con la economía ilegal y la institucionalización de las redes criminales en el estado.

combatir el narcotráfico y asegurar el desarrollo. La Doctrina de Seguridad Nacional sigue en marcha. La ideología militarizada y contrainsurgente de la “mano dura”, el dominio y la fuerza viril –heredada de la guerra– se mantiene como única posibilidad de concebir lo masculino, la seguridad ciudadana y la relación de la sociedad y del Estado con las mujeres. No existe política pública de educación o de reparación alguna que aborde el hecho de que un millón de hombres civiles fueron enrolados en la política de genocidio en los años ochenta y entrenados para violar, matar y torturar a mujeres. No se requiere mucho análisis para entender las consecuencias crueles que esto tiene en el presente, en términos de la reproducción constante de la violencia contra las mujeres.

Otro punto de inflexión de la política del “posconflicto” ha sido la militarización del territorio con el fin de proteger los intereses del capital nacional y transnacional en nombre del “desarrollo”. Con este argumento, el estado ocupa militarmente los territorios indígenas que se organizan pacíficamente para oponerse a la explotación y el despojo. El estado de sitio¹⁰⁸ permite al ejército levantar las garantías constitucionales y prohibir reuniones, controlar la circulación de la población, proceder a la captura de sus líderes e infundir terror a través de la violación sexual. La militarización del territorio va de la mano del despliegue de 150 mil guardias de seguridad encargados de custodiar las actividades de las empresas nacionales y transnacionales. Muchos de ellos son expatrulleros de defensa civil, entrenados por exmiembros del ejército, que se han visto involucrados junto con la fuerza pública en asesinatos de líderes campesinos, desplazamientos forzosos de población y violaciones sexuales de lideresas indígenas que se oponen a las actividades de las empresas extractivas.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Por nombrar solo algunos casos, el gobierno declaró el estado de sitio en Barillas el 1 de mayo del 2012, para imponer militarmente las actividades de la hidroeléctrica española Hidralia en contra de la voluntad de la población, y para que el municipio “vuelva a la calma”. En el 2013 declaró el estado de sitio en Santa María Xalapán y Mataquescuintla, en San Rafael las Flores y en Santa Rosa y, en septiembre 2014, envió un contingente de mil soldados y 900 agentes de la fuerza de seguridad pública a San Juan Sacatepequez para “combatir las redes de narcotráfico y devolver la paz a la región”, y garantizar la continuación de los negocios de Cementos Progreso.

¹⁰⁹ Estas son las empresas nacionales y transnacionales involucradas en crímenes de lesa humanidad contra las mujeres mayas de Guatemala y sus comunidades, en su afán de enriquecimiento ilícito y en su rapiña ilimitada: la hidroeléctrica española *Hidralia* en Santa Cruz Barillas, acusada de dos asesinatos de campesinos y de promover la detención ilegal de 33 líderes comunitarios; la minera canadiense *HudBay Minerals Inc.* en el Polochic, condenada por la violación

El cuerpo de las mujeres se ha convertido más que nunca en campo de batalla en Guatemala. Los diferentes grupos masculinos militarizados y paramilitarizados se disputan para sus negocios el control del territorio y el despojo de la tierra a través del cuerpo de las mujeres, violando, torturando y explotando hasta la muerte. “La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de trata y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el límite” (Segato: 2014a: 17). De hecho, a nivel mundial el tráfico más rentable después del de armas es la trata de mujeres con fines de explotación sexual, que secuestra la vida de más de 15 000 mujeres solamente en la ciudad de Guatemala (CICIG, 2016: 67), mientras el país registra cifras escalofriantes de asesinatos de mujeres: del 2000 al 2015 se registraron 9 303 muertes violentas de mujeres.¹¹⁰

Lo que tienen en común la violación sexual genocida de ayer y el feminicidio de hoy es la construcción social del cuerpo de las mujeres como territorio masculino a ocupar, someter, explotar, colonizar y destruir. Es en el cuerpo de las mujeres, en particular mayas, campesinas, mestizas empobrecidas y trabajadoras de maquilas, donde se desata la batalla entre los diferentes grupos de poder masculinos militarizados y paramilitarizados para el control y despojo del territorio. Así, el cuerpo de las mujeres es utilizado para definir territorios de poder, cambiar la correlación de fuerzas entre grupos masculinos y destruir al “otro”.

Ante este panorama profundamente violento, la fuerza organizada que representamos las mujeres en Guatemala, y en particular las mujeres mayas en las comunidades, constituye el motor del cambio: somos las que nos hemos organizado para levantar la voz y denunciar los crímenes sexuales como política de guerra y

colectiva de 12 mujeres q'eqchi'és; la empresa *Montana Exploradora*, subsidiaria de la empresa estadounidense-canadiense *GoldCorp*, propietaria de la Mina Marlin (mina a cielo abierto) a través de la empresa PERIDOT, en San Marcos, condenada por contaminar con arsénico los ríos de la zona y promover órdenes de captura en contra de 8 mujeres indígenas que se negaron a vender sus tierras; la empresa estadounidense *Tahoe Resources* propiedad de Kevin MacArthur, antiguo presidente de *GoldCorp*, denunciada ante la Corte de British Columbia (Canadá) por haber ordenado disparar indiscriminadamente contra la población de las comunidades que se estaban oponiendo pacíficamente al proyecto minero Escobal en San Rafael Las Flores (Santa Rosa), hiriendo a 7 hombres de la comunidad.

¹¹⁰ Véase: <<http://ggm.org.gt/wp-content/uploads/2012/08/Muertes-Violentas-de-Mujeres-MVM-2000-2015.pdf>>.

genocidio; las que nos estamos organizando para hacer frente al feminicidio de hoy; y las que estamos liderando y poniendo el cuerpo en los procesos de defensa del territorio y de la vida frente a la ocupación depredadora de las empresas extractivas en los territorios indígenas. Representamos un nuevo poder político que elige los valores colectivos, de bienestar común, de cuidado de la vida y de convivencia pacífica, frente al dominio, la acumulación de poder y capital, y la muerte.

Capítulo IV

La injusticia de la violación sexual: “matar el alma de una vez”¹¹¹

Para construir caminos de Justicia que respondan a los anhelos de las mujeres sobrevivientes de violación sexual en guerra es fundamental comprender las injusticias que la tortura y esclavitud sexual generan en sus vidas. Sin esta comprensión y sin diseñar espacios sociales, procesos y métodos que permitan erradicar estas injusticias, no hay experiencia de Justicia posible. De allí la necesidad de hacer una “fenomenología de las experiencias sociales de la injusticia” (Honneth, 2006a: 92) para poder elaborar una propuesta política y social de Justicia, pues “los conceptos básicos mediante los que la injusticia social llega a influir en la teoría deben ajustarse a las expectativas normativas de los sujetos con respecto al reconocimiento social de su integridad personal” (Honneth, 2006a: 106). La experiencia de las sobrevivientes de violación sexual en guerra confirma lo que el autor plantea en su propuesta de una teoría social de la Justicia: esta tiene que articularse a partir de las expectativas normativas de reconocimiento de las y los sujetos que subyacen a su sufrimiento.

“Nos trataron peor que animales” es la expresión compartida por las mujeres mayas de Guatemala y las mujeres negras y costeñas de Colombia para hablar del sufrimiento vivido y caracterizar la deshumanización de la que fueron objeto. Las injusticias sociales son expresadas como sufrimiento porque coinciden con una convicción interior de que “no está bien” lo que les hicieron, no es justo –a pesar de que el discurso ideológico patriarcal y racista de la guerra lo intente normalizar y justificar–. Las injusticias sociales se constituyen en daño moral porque son una “traición a lo que está bien” (Gilligan, 2013: 14); “una violación a las expectativas

¹¹¹ La mayor parte de los testimonios de las mujeres mam, chuj y q’eqchi’ presentada en este capítulo es extraída de *Tejidos que lleva el alma* (Fulchiron, Paz y López: 2009), pues coinciden con el inicio del proceso de sanación llevado a cabo con Actoras de Cambio (2005-2006). Los testimonios de las mujeres de Santa Marta y los de Libertad, provienen tanto de entrevistas, grupos de sanación e historias de vida que he realizado en mi estancia en Colombia y en Guatemala junto a las sobrevivientes entre 2015 y 2016, así como de informes elaborados por la Corporación Humanas y la Iniciativa de Mujeres por la Paz en torno a las consecuencias psicosociales de la violación sexual.

normativas” de las sujetas (Honneth, 2006a: 103); una trasgresión a lo que las sujetas consideran un trato justo, a como sienten que deberían ser tratadas. “¡Yo soy persona!”, exclama una sobreviviente mam mientras Andrea, lideresa del grupo, interpela indignada:

¿Acaso está bien lo que nos hicieron? Nos hicieron de todo, nos violaron, nos asustaron, nos dejaron muchos dolores, mandaron a los niños que se mataron, a las muchachas o muchachos que fueron torturados. ¡Es mucho daño lo que nos hicieron! (GF-M-19102016).

La forma en la que las mujeres nombran el daño que la violación sexual supuso en sus vidas coincide con el planteamiento de Honneth: “lo que se denomina injusticia en lenguaje teórico lo experimentan los afectados como un atentado social a las reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento” (Honneth, 2006a: 92). “Nadie me escucha”, “no nos creen”, “me pegan”, “me maltratan”, “se burlan”, “me critican”, “nos dicen putas”, “nadie nos reconoce, nadie nos quiere”, “me martirizan”, “me vuelven a recordar”, son las palabras que las sobrevivientes usan para nombrar su dolor y sufrimiento asociado a la violación sexual y las injusticias de humillación, silenciamiento y exclusión que la misma desencadenó en sus vidas. No obstante, en el caso de las mujeres –y en particular de las mujeres mayas y negras– existe una vuelta de tuerca más. No solo se trata del desconocimiento de nuestra condición humana, de la falta de respeto hacia nuestra integridad y valía, sino de la intención de aniquilarnos. Es el reconocimiento de la propia existencia lo que está en juego – en particular si son mujeres mayas y afrodescendientes–. La terrible expresión utilizada por las sobrevivientes, “estoy muerta en vida”, ilustra la intencionalidad de la violación sexual en guerra y la dimensión de la destrucción que ha significado en sus vidas. La injusticia de la violación sexual no solo consiste en la brutal invasión, uso, tortura y destrucción del cuerpo de las mujeres, sino también en el sufrimiento generado por la interpretación patriarcal colonial que convierte el crimen en algo “deseado” por las mujeres, y a las víctimas de tortura sexual en “putas”; interpretación que genera una cadena continua de humillaciones, ataques físicos,

sexuales y una dinámica de exclusión social que las lleva a desaparecer socialmente. La injusticia de la violación sexual radica allí, en “matar el alma de una vez” –como lo nombra Chavela (HV2-G-C-112016)–, en la muerte social y subjetiva de las mujeres. Sin comprender la especificidad y dimensión de la injusticia social de los crímenes sexuales y los daños morales que han conllevado, no podemos comprender por qué la justicia formal y procedimental no responde a las expectativas de reconocimiento y reparación de los daños que subyacen a los anhelos de Justicia de las sobrevivientes.

1. La muerte social

En el patriarcado maya hay cosas que nos han hecho daño a las mujeres. Hay cosas de las que tenemos que liberarnos. Nos da miedo a las mujeres mayas quedarnos sin un hijo, sin un marido, porque eso es la muerte para nosotras. Y creo que lo mismo les pasa a las mujeres mestizas. Es necesario que llevemos a un patojito¹¹² o a un hombre aunque nos maltrate para decir soy mujer y valgo socialmente. Nuestra alma está tejida de muchos hilos y muchos constructos sociales que vienen de sistemas racistas, sexistas y clasistas. Es este entramado entre lo subjetivo y lo social que nos han silenciado. Muchos de estos valores ya no nos sirven (López en Fulchiron, 2013: 51).

a. La marca y la estigmatización social

Me duele mucho que a veces se piense de que uno se entregó solo para que lo violaran, pero yo sé que fue a la fuerza (GA-Q-90805).

La violación sexual es uno de los crímenes más desestructurantes para la vida y el entorno social de las mujeres; es el crimen que más marcas deja en el cuerpo y el corazón, más huellas en la conciencia y más rupturas en el tejido social. No

¹¹² Aceptación común y afectuosa para nombrar a los niños y niñas en Guatemala.

solamente destruye el ser en lo más profundo de sí mismo y su capacidad de recrearse un futuro, sino que además rompe con la posibilidad de tener los apoyos solidarios necesarios por parte de sus redes afectivas y sociales para superar el daño. Para comprender la dimensión del daño generado en el cuerpo y la vida de las mujeres es fundamental desvelar las creencias patriarcales y racistas que existen en torno al cuerpo y sexualidad de las mujeres,¹¹³ así como la perversa interpretación patriarcal del crimen sexual. Tanto los relatos de las mujeres negras de Libertad, de las costeñas de Santa Marta, como los de las mujeres chuj, mam y q'eqchi' en Guatemala, ponen de relieve que existe una interpretación patriarcal similar en torno a los crímenes sexuales. A pesar de las importantes diferencias existentes respecto al lugar históricamente construido de la sexualidad de las mujeres mayas y costeñas en la organización social del sexo de sus comunidades, todas las sobrevivientes expresan el profundo sufrimiento que ha implicado la estigmatización social que se desató contra ellas después de haber sido violadas.

Fuera de toda lógica y por un mecanismo ideológico perverso propio del patriarcado, todas las sobrevivientes de violación sexual durante la guerra, tanto en Guatemala como en Colombia, fueron acusadas de haber consentido y deseado los crímenes sexuales cometidos en su contra. De víctimas de tortura sexual y esclavitud sexual, el imaginario patriarcal colonial las convirtió en mujeres que se habían “entregado” al ejército en el caso de las mujeres mayas, mientras las mujeres afrocaribeñas fueron estigmatizadas por haberse ofrecido y haber “enamorado” a los paramilitares. Dice una sobreviviente de Libertad: “Habían muchos que por ejemplo decían: ‘ella era alegre, era caliente’; ‘no, ella se lo buscó’. [...] El Oso se llevó a muchas mujeres de aquí. Cuando venían yo escuchaba cuando decían: ‘el Oso ya se las comió’” (HV2-N1-130202016). Las mujeres negras de Libertad que fueron esclavizadas por el comandante paramilitar eran conocidas en la comunidad como “las mujeres de el Oso” o “las comidas de el Oso”, evidenciando la

¹¹³ Desarrollo en el primer capítulo las representaciones patriarcales y coloniales alrededor del cuerpo de las mujeres mayas y negras que están arraigadas en las conciencias colectivas y justifican el acceso brutal, la expropiación, la explotación y la destrucción de sus cuerpos.

deshumanización de las que son objeto al ser consideradas posesión o incluso pedazo de carne del comandante paramilitar.

Cuando iniciamos el proceso de acompañamiento con las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco, el dolor más grande que expresaban estaba asociado con las “críticas” que recibían de sus vecinas en la comunidad, quienes las acusaban de ser “caseras del ejército”:

Después de todo eso me vine en el destacamento como cocinera de los ejércitos, y las personas empezaron a criticarme diciéndome que soy casera de los ejércitos. Las mujeres que tenían marido me decían que las mujeres viudas para eso son buenas haciendo cosas en el destacamento juntos con los ejércitos. Y decían por eso no quieren juntarse con otro hombre, porque ya está acostumbrada con los ejércitos. (AV7-190406)

De víctimas de esclavitud sexual y tortura sexual, las sobrevivientes mayas fueron convertidas en “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres”, mientras las mujeres negras fueron convertidas en “busconas”, “perras” o “carne”; diferentes variaciones sobre el mismo tema con diferentes grados de deshumanización en función del daño que se les quería infligir. Se mide allí cuán arraigado está el imaginario patriarcal y colonial en las conciencias colectivas. La cruel experiencia de tortura sexual y esclavitud sexual de las mujeres desaparece y se normaliza detrás del imaginario patriarcal de la “puta”. Porque se entregaron o porque lo buscaron, la interpretación cultural del crimen es la misma: una relación sexual consentida y deseada por las mujeres. Una sobreviviente del grupo de Santa Marta comparte:

Cuando a mí me pasó lo que me pasó, mis hijos no me querían ni ver. Yo estuve cuarenta y cinco días secuestrada en el monte y a mí me hacían de todo, me violaban, me pegaban, me hacían de todas cosas, intentaban matarme, y cuando yo me les intenté escapar hubieron muchos hijos varones resentidos conmigo

porque tal vez me daban a entender que yo me había ido con esas personas porque yo tenía algo que ver con ellos, porque yo quería (GSM1-112015).

La violación sexual es el único crimen de lesa humanidad por el que se sospecha de las víctimas de haber consentido el crimen en su contra. De manera paradójica, el contexto de guerra viene a aumentar esta sospecha social: se acusa a las sobrevivientes de haber sobrevivido en condiciones moralmente condenables, son sospechadas de haberse “dejado violar” a cambio de salvarse la vida; una explicación cultural que obvia el contexto de crueldad y coerción que implica la guerra. Peor aún, las mujeres son sospechadas de haberlo gozado. La traducción literal de los insultos que las mujeres tienen que enfrentar en sus comunidades después de haber vivido la tortura sexual remite a este imaginario: “mujer que les gusta hacer cosas con los hombres” –para las mujeres mam, chuj y q’eqchi’– o “perras calientes” –para las mujeres negras–. ¿En qué momento y bajo qué mecanismos la tortura, el terror y la agresión extrema se transforman en un acto de placer y seducción? Allí radica la especificidad y perversión de la interpretación patriarcal del crimen. Una sobreviviente de Huehuetenango cuenta:

Es como mi sobrina, se reía y me dice, “yo le quiero preguntar algo: ¿es cierto tía que usted ya probó de distintos calibres?” ¿Cómo cree usted que yo me siento? ¡Ay! En ese ratito me sentí la más hecha lata de una vez [...]. Porque yo como digo, es muy aparte que uno haga las cosas a gusto. ¿Qué gusto fue? Fue a la fuerza (6/CA/H).

En Libertad, el abuelo de una de las sobrevivientes violada por el Oso “la llama perra y le dice que no vuelva a Libertad”, mientras la tía la culpa de ser rebelde y “volarse con un paramilitar”, equiparando el secuestro y la tortura sexual de su sobrina de diecisiete años con “una calentura” –como lo relata un informe realizado por la psicóloga de la Iniciativa de Mujeres por la Paz que acompañaba a las mujeres de Libertad– (García del Soto, 2010). Esta interpretación social convierte la violación en sexo deseado y gozado por las mujeres. Las mujeres son representadas como

pidiendo la violación –o más bien pidiendo sexo, pues la concepción de violación sexual como crimen no existe–.

Se presupone que ellas quieren lo que los hombres desean. [...] Se les niega a las mujeres la posibilidad de nombrar sus propias experiencias. Otros lo hacen por ella. En palabras de MacKinnon (1989: 250): “el supuesto de que en cuestiones sexuales las mujeres en realidad quieren lo que los hombres quieren de las mujeres, hace que la fuerza masculina contra las mujeres resulte invisible. Hace la violación sexo” (Fulchiron, Paz y López: 2009: 233).

Esos son los imaginarios a los que recurrieron tanto los miembros del ejército en Guatemala como los paramilitares en el Caribe colombiano para justificar la crueldad desatada contra el cuerpo de las mujeres mayas y negras que esclavizaron y torturaron sexualmente y que luego difundieron como rumor para silenciarlas y garantizar su impunidad. Son los mismos argumentos a los que apelaron para su “defensa” ante los tribunales. Como recuerda doña Demesia, sobreviviente q’eqchi’ y querellante del caso de Sepur Zarco:

Cuando recordamos lo que pasamos fue muy doloroso; porque volvieron a decir lo que decían antes. Volvieron las críticas. El abogado de la defensa decía: “¿quiénes son estas mujeres? Ni de Sepur son. Seguramente son mujeres que solo llevaban veinte quetzales en la bolsa y se prostituyeron en el destacamento”. Volvieron a decirnos en nuestras caras que éramos putas. No reconocieron lo que hicieron (HV-Q-4032017).

El Oso también apeló a estas representaciones simbólicas para su defensa ante el Tribunal de Justicia y Paz. Como cuenta una sobreviviente de Libertad: “El mismo Oso en una audiencia dijo: ‘yo estuve con ellas, yo tuve relaciones con ellas porque ellas mismas me buscaban’” (HV2-N1-130202016). La saña y la crueldad desatada contra las sobrevivientes por parte de los vecinos y vecinas de la comunidad fueron proporcionales al nivel de exposición pública a la que habían sido sometidas. Como

lo subrayábamos en *Tejidos que lleva el alma*: “el estigma tomó una dimensión mucho más pública y omnipresente en la vida de estas mujeres [que fueron violadas públicamente] que de las que fueron violadas en su casa. Toda la comunidad lo recordaba siempre” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 240). En Colombia la dinámica fue similar: todo el mundo hablaba de lo que les sucedía a las mujeres que el Oso se llevaba, pero no había lugar para escuchar lo que realmente había sucedido y el sufrimiento que había significado para ellas. Se trataba de un secreto a voces considerando que cuando el Oso se llevaba a una mujer “de castigada” al Alto de Julio, “ya se sabía” que a todas las violaban. Además, sus familiares y parejas eran testigas y testigos de la arbitrariedad con la que se llevaba a las mujeres, pues siempre lo hacía frente a ellas y ellos. Una sobreviviente de Libertad cuenta que “todavía hoy en el pueblo todo el mundo ya sabe que yo fui la mujer de el Oso. [...] Cuando me devolvió para Libertad pasó antes por Arroyo Seco. Todo el mundo me vio. Todo el mundo en Libertad se burlaba de mí, me decían: “¡El Oso te comió!” (García del Soto, 2010).

En el imaginario colectivo la violación sexual no existe, solo existe la voz masculina que convierte la violación en sexo consentido y deseado por las mujeres, y a las mujeres en “putas”. A ellas se les niega la posibilidad de nombrar sus propias experiencias. No se escucha su dolor, no se reconoce su experiencia ni se valida su sufrimiento.

Estas creencias logran una doble inversión perversa: por una parte, la víctima se vuelve culpable y los victimarios se sienten inocentes; por otra, la violación sexual no existe y se convierte en sexo consentido. Eso da la dimensión de la doble moral que rige nuestra sociedad. En vez de sancionar socialmente se legitima, perpetuando así las causas que producen y reproducen esta violencia (Fulchiron, Paz y López: 2009: 233).

b. La violencia social como castigo

- El castigo por haber sido violadas

El estigma convierte a las víctimas de tortura sexual en “mujeres malas”, en mujeres que les gusta tener sexo, las convierte en “putas”. El estigma funciona como evidencia pública de la maldad e inmoralidad de las mujeres; las ubica socialmente “en el lado negativo del cosmos” (Lagarde, 2003: 186) y apela al castigo social. Como lo analizábamos para el caso de Guatemala:

“Ser mala” tiene graves consecuencias, pues justifica todo tipo de ataques contra ellas. Son interpretadas como mujeres que han trasgredido las normas sobre las que se erige la organización social de sus comunidades y que han manchado el honor de su esposo, de su familia, y de su comunidad. Ponen en riesgo el orden social comunitario. Por eso, las tienen que castigar. El castigo es además ejemplar (Fulchiron, Paz y López, 2009: 242).

El hecho de que la violación sexual sea equiparada socialmente con una relación sexual deseada por las mujeres ha tenido consecuencias devastadoras en sus vidas.¹¹⁴ La violación sexual no es vivida por los hombres como una tortura contra las mujeres, sino como un atentado a su virilidad, construida a partir de su derecho exclusivo de acceso sexual a, y posesión de “sus” mujeres. Lo viven como una infidelidad y una mancha a su honor; mecanismo social a través del cual se garantiza la obediencia de las mujeres a las normas impuestas sobre su sexualidad. Las mujeres se convirtieron así en el chivo expiatorio de la profunda rabia que los hombres sentían y en blanco de su cólera. No reconocen la violación como un grave crimen perpetrado en condiciones de coerción y de amenaza de muerte, sino que lo interpretan como un acto sexual llevado a cabo con otros hombres. Las sobrevivientes son acusadas de mantener relaciones sexuales fuera de la unión conyugal y no respetar las normas sexuales que organizan la moral sexual de su

¹¹⁴ Véase: Fulchiron, Paz y López (2009) para un desarrollo más exhaustivo de las consecuencias de la violación sexual en la vida de las mujeres mam, chuj y q'eqchi'.

grupo social, y garantizan el derecho primario masculino sobre las mujeres. Ese es el crimen cometido por las mujeres: haber tenido sexo fuera del espacio donde está socialmente aceptado: la unión conyugal. De allí el castigo ejemplar ejercido contra las que fueron violadas para que no se les ocurra “volver a hacerlo” (GM-Q-120906), como lo explicaba una sobreviviente q’eqchi’ al inicio del proceso de Actoras de Cambio.

- Los ataques de las vecinas por ser “quita maridos”

En todos los relatos subyace el inmenso dolor que ha representado la agresión por parte de otras mujeres de su comunidad. Ante los ojos de sus vecinas y mujeres de la familia, las sobrevivientes q’eqchi’ se volvieron “quita-maridos”. Las agredían por miedo a que les quiten sus esposos, o se distanciaban de ellas por miedo a que les pasara lo mismo. El estigma de “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres” las convirtió en peligrosas para las que estaban casadas, lo que les impidió –en la gran mayoría de casos– encontrar apoyo con las mujeres de su familia y comunidad. Una viuda q’eqchi’ relata:

Cuando hacía mis siembras, pagaba un hombre para que limpiara la milpa o tapiscara, pero la señora del hombre decía que ella no le pagaba, sino que andaba haciendo cosas con él. La señora le pegó (GM-AV-80806).

En la región del Caribe colombiano también encontramos esta dolorosa rivalidad entre mujeres por ser las únicas que “pertenecen” a y “ser vistas” por los hombres. Una mujer del grupo de Libertad cuenta con sufrimiento cómo su propia madre la rechaza y humilla: “Me dice que yo soy su peor enemigo [...] y me acusa de que mi padrastro ahora se me come a mí” (García del Soto, 2010). En *Tejidos que lleva el alma* ponemos de relieve que la violación sexual es parte de las experiencias que profundizan la misoginia entre mujeres en lugar de crear mecanismos de identificación entre todas (Fulchiron, Paz y López, 2009: 242-245). La identificación y solidaridad entre mujeres por haber vivido la violación sexual es un proceso

político. Este es uno de los aprendizajes más importantes de los trece años de acompañamiento a las sobrevivientes de violación sexual. Se logra, si y solo si, las sobrevivientes politizan los crímenes sexuales, los sacan del ámbito del tabú y de la intimidad para darle una explicación social como política de guerra, genocidio, sometimiento y aniquilación de las mujeres por los hombres.

- Las burlas y humillaciones cotidianas

Después de vivir la tortura y esclavitud sexual, las mujeres han tenido que enfrentar una espiral de violencia en su comunidad que ha profundizado los inmensos daños ya generados por la violación sexual. Tanto las sobrevivientes de Guatemala como las de Colombia hablan de las burlas sexualizadas y las humillaciones cotidianas a las que están sometidas por ser consideradas “mujer que les gusta hacer cosas con los hombres” o “busconas”. Cada vez que surgen peleas en la comunidad o en la familia, este es el primer insulto al que acude la gente para provocar un daño a las sobrevivientes. Una mujer del grupo de Libertad me comparte con dolor que su propio hijo la insultó en una discusión que tuvieron en la que ella le expresaba que no le gustaba la mujer con la que andaba. Él le gritó que por lo menos su mujer no era como ella: “¡Ella no es puta y no se la ha comido el Oso!” (E21-11022016). Llama la atención que los conflictos entre niños y niñas en la escuela en Libertad involucren también estas humillaciones contra las madres que han sido secuestradas y violadas por el Oso evidenciando que las violaciones sexuales son de dominio público, a pesar de que las mujeres no quieran hablarlo públicamente en la comunidad:

En la escuela, cuando los niños peleaban, algunos les insultaban y les decían que su mamá era una comida de el Oso. Entonces les decía que no hicieran caso, que no tenía por qué avergonzarme yo de eso, porque yo nunca quise que pasara. Nadie quiere que le pase cosas tan horribles (E21-11022016).

- El abandono y rechazo de los hombres de la familia “porque no lo podían soportar”

Muchas fueron abandonadas y expulsadas de su familia. Una sobreviviente q’eqchi’ relata con dolor:

Cuando los soldados me violaron, mis cuñados me dijeron que ya no tengo derecho de tocar las cosas. Después me sacaron de la casa. Lo que más me duele es que los hermanos de mi finado esposo me quitaron a mi hija, y llevaron todo lo que teníamos y me dejaron sin nada (E20-Q-121006).

Algunos maridos las abandonaron después de la violación sexual “porque no lo podían soportar”. Una sobreviviente de Libertad me comparte:

El papá de mi primera niña me rechazó. Me dijo que ya no podía volver a estar conmigo. Le puse el ejemplo del esposo de Noelia que la había apoyado después de que a ella también se la llevó el Oso, pero él me dijo que él no podía. Se fue del pueblo y nunca más he sabido de él (E13-022016).

Una sobreviviente mam que fue violada de niña por el ejército mantiene un profundo rencor contra su padre, quien era responsable de la guerrilla en la comunidad, y quien las abandonó a ella, su hermana y su madre después de que el ejército las violara a las tres en su casa como castigo por ser “mujer de guerrillero”:

Cuando llegaron por primera vez mi papá se enojó mucho con nosotros por esa cosa cuando llegaron los soldados. Mi papá se fue solo, y mi papá salió ahí, entonces nosotros fuimos atrás de mi papá. “Uy, ¿por qué se vino atrás de mí, ándate con tu mamá, por qué no te vas con la que te parió? ¡Quédate ahí!”, dijo mi papá a nosotros (HU6110305).

¿Qué es lo que no pueden soportar los esposos –como lo llaman las mujeres mayas– o los compañeros –en palabras de las mujeres afrocaribeñas–? No es el

profundo dolor y sufrimiento de su compañera después de haber vivido la tortura sexual, sino que no pueden soportar su propio sentimiento de humillación, como si el ataque sexual hubiera sido cometido en contra de ellos. No soportan que otros hombres hayan podido acceder al cuerpo de “sus mujeres” haciendo recaer la inmensa rabia que sienten en su contra, como si las mujeres hubieran “aceptado” ser torturadas sexualmente.

- La violencia sexual y física de compañeros y esposos “por ser mujer de otro”

Todas las mujeres que estaban casadas cuando fueron violadas, tanto en Guatemala como en Colombia, hablan de “los problemas” que enfrentaron en su relación de pareja por “haber sido mujer de otro”. En lugar de encontrar comprensión, solidaridad y apoyo en sus esposos o compañeros, encontraron violencia física y sexual como castigo. En Guatemala, les reprochaban brutalmente una y otra vez su infidelidad, mientras en Colombia siempre recaía la duda de si “se habían dejado agarrar”. De las cuarenta y seis sobrevivientes acompañadas en el marco de esta investigación, solamente una mujer de Libertad expresa haber contado con el apoyo de su esposo desde el inicio de los hechos: “Mi esposo no cambió, su cariño hacia mí seguía ahí” (García del Soto, 2010). “¿Qué ha pasado con los compañeros?” pregunta María Chole, lideresa del grupo de mujeres desplazadas de Santa Marta:

Muchos hogares se han destruido, y no se destruyeron porque quisieron destruirse por sí solos; se destruyeron porque después de la violación, muchos hombres comenzaron a ver a la mujer como la mala. Ninguna mujer que sea víctima de violencia sexual no puede, o sea... para volver a tener relaciones sexuales es difícil (E6-21102015).

Unos no pudieron con la humillación cuando supieron que sus compañeras habían sido “usadas” por otros; otros no pudieron con el hecho de que sus compañeras se negaran a tener relaciones sexuales con ellos como consecuencia del trauma de la violación sexual, y se fueron. Ambas justificaciones utilizadas para fundamentar el

rechazo y desprecio de las mujeres ilustran cómo se construye la identidad masculina hegemónica a partir del derecho exclusivo a poseer y acceder sexualmente a “sus” mujeres, lo cual se exagera y rigidiza en contextos paramilitarizados y de mentalidades contrainsurgentes. “Allí empezaron los problemas con mi esposo”, dicen todas las mujeres del Caribe colombiano, porque, como lo plantea María Chole, después de haber vivido la violación sexual “para volver a tener relaciones sexuales es difícil”.

Cuando nos sentamos con las mujeres a hablar del tema de violencia, del tema de la parte sexual con el hombre y comenzamos a preguntarle ¿por qué la otra compañera tiene problemas en su hogar con su esposo? ¿Por qué te separaste de tu esposo? Todas las mujeres terminan diciendo que “ya no quiero sexo, que ya no quiero” (E6-21102015).

Las sobrevivientes del Caribe colombiano hablan abiertamente de ello, al contrario de las mujeres mam, chuj y q’eqchi’, cuyo acercamiento a la sexualidad ha sido profundamente marcada por el tabú y el pecado. “Cuando él quiere estar conmigo, yo no puedo. Se me viene esto en la mente” dice una mujer del grupo de Libertad. Los problemas empiezan allí: la negación por parte de las mujeres a “darles placer”. Es cuando los hombres que saben que fueron violadas acuden al forcejeo, la humillación y los insultos, diciéndoles que si “se han dejado” con los otros por qué no con ellos. Los que no saben sospechan que “las mujeres tienen otro”. Algunos recurren a la violación sexual para acceder a lo que consideran su derecho. Una mujer del grupo de Santa Marta cuenta:

Mantengo muchos problemas con mi compañero, sí. Cuando comienza a agarrarme, entonces, no me gusta. A mí no me gusta que me agarren. Y le digo: “déjeme quieta, deje de estar molestando”. Entonces se molesta bastante, y me dijo: “¡ajá! pero conmigo es que te las vas a tirar y cuando te agarraron ellos, te hicieron y te deshicieron, tú que no pusiste resistencia. Y ahora que estoy yo solo, ¿cómo te vas a poner pesada conmigo? (GSM2-15012016).

Otra sobreviviente del grupo de Santa Marta relata las violaciones sexuales a las que la sometía su esposo cuando se negaba a tener relaciones sexuales con él:

Yo vivía en una cabaña, me encerraba, él me cogía a la fuerza y me rompía la ropa y él se montaba arriba y yo lloraba y yo pataleteaba y así hacía conmigo lo que le daba la gana; hasta que un día yo lo dejé, después de tantos años de agresión, porque o él me mata o yo lo mato. Porque yo ya no estaba dispuesta a dejarme golpear más (GSM4-14032016).

Decidir que no quieren tener sexo es interpretado como infidelidad, desobediencia a su obligación de esposa o compañera y una trasgresión al derecho masculino de posesión sobre su cuerpo. En efecto, María Chole nos explica que: “Hay momentos en que uno dice yo no quiero, y como el hombre costeño es machista lo primero que dice es que ella no quiere porque tiene otro marido” (E6-21102015).

Estos testimonios revelan que en el Caribe colombiano se espera socialmente que las mujeres estén al servicio sexual exclusivo de sus compañeros y que una negativa de su parte implica una trasgresión al derecho de propiedad masculino y es interpretada como infidelidad. Es interesante notar que encontramos una interpretación similar de la norma de disponibilidad sexual en las representaciones colectivas mam, chuj y q’eqchi’ en Guatemala, aun cuando existen algunos matices. Como lo escribimos en *Tejidos que lleva el alma*:

En cuanto una mujer dice “no”, define cómo quisiera que se diera la relación sexual o utiliza medios anticonceptivos, el esposo sospecha que le es infiel. [...] Los esposos miden la fidelidad de sus esposas en función de su desconocimiento de la sexualidad y de su entera disponibilidad sexual (Fulchiron, Paz y López, 2009: 107).

Para hacer efectivo el derecho masculino a acceder sexualmente al cuerpo de sus compañeras, ellas tienen la obligación de “darles placer”. No hay referentes en el imaginario masculino que autorice la vivencia y decisión autónoma de las mujeres sobre su sexualidad, si no es en función de estar al servicio sexual de los hombres

y de sus deseos. El acoso, la presión, la humillación y la violencia sexual, han sido las razones principales por las cuales las mujeres afrocaribeñas en Colombia decidieron separarse y seguir adelante solas. En cuanto a las mujeres chuj, mam y q'eqchi', liberar la palabra sobre la violencia sexual vivida en el ámbito íntimo implicó un proceso en el que poco a poco fueron reconociendo su cuerpo como propio, tal y como lo desarrollamos en los capítulos seis y siete. Al desarticular la culpa y el pecado que lo envolvían, pudieron cuestionar su "deber" como esposas, la obligatoriedad de las relaciones sexuales y empezar a "tomar un poder de si yo no quiero", en palabras de Chavela.

Al inicio del proceso de Actoras, las mujeres mam, chuj y q'eqchi' relataban la violencia física brutal que sus esposos desataron contra ellas como castigo por haber sido violadas, "por haber sido mujer de los soldados" o "mujer de los guerrilleros", y callaban la violencia que se desataba en el ámbito sexual. Una mujer del grupo chuj cuenta que antes de empezar a organizarse con otras sobrevivientes y poner límite a la violencia de su esposo, él le decía:

¿Cuántas veces te han violado tus maridos soldados? Si te mato, yo sé por qué te voy a matar; si te pego, yo sé por qué te voy a pegar; porque esos *corajas* en mí nunca van a terminar y porque sos mi mujer, y yo soy su marido el único, nadie más (HV2-G-C-112016).

Otra sobreviviente chuj, quien fue violada en el destacamento militar mientras torturaban y desaparecían a su papá, cuenta que se arrepiente de haberle contado al hombre con quien se casó después. Los tratos inhumanos y crueles no acabaron con el fin de su secuestro por parte del ejército; siguieron en casa, pero esta vez por parte del marido:

A veces yo me arrepiento de haberle contado, porque ha servido solo para estar martirizando. Por eso yo decía: mejor me hubiera muerto, mejor me hubiera matado. Siempre él tomaba y decía: "fuiste de Juan, de Pedro, de... saber... ¡Sí, de plano eres de todos estos indios!" Me pegó con un tubo, me hizo un montón

de heridas en la cabeza, y me partió el labio, pero no se ve así por fuera sino por dentro. Me trataba muy mal (CA-H6-171204).

- “Ya no servimos, por eso ya no nos podemos casar”

“Hay comentarios sobre nosotras como mujeres que ya no sirven ella. Ya no valen, dicen. Por eso, no nos podemos casar” (HU6-190606). Las mujeres mam, chuj y q’eqchi’ que fueron violadas por el ejército cuando eran niñas y adolescentes perdieron el bien máspreciado en su comunidad para poder casarse: la virginidad. Como lo dice una sobreviviente mam, “me fregaron”. La fregaron porque rompieron el único proyecto de vida socialmente aceptado para una mujer en su comunidad: casarse.

Su destino cambió [...] ya no eran vírgenes y [...] ya no podían pretender este futuro anhelado de cualquier muchacha: casarse. Se convirtieron en “viejas” solteras como un estado permanente que les impuso la circunstancia de la guerra y la interpretación que la comunidad hizo de las violaciones sexuales. Las condenó a no poder existir socialmente (Fulchiron, Paz y López, 2009: 131).

Pierden su estatus social de “buena mujer” y su respetabilidad, definidos en función de la obediencia a las normas sexuales que organizan las reglas del parentesco en su comunidad –la virginidad y la “entrega a un solo hombre”–. Se vuelven parias. Condenadas a la soltería forzada y a ser tratadas como mujeres fáciles, la comunidad las expulsa a sus márgenes, obligándolas a vivir en el aislamiento total o a desplazarse.

La norma de la virginidad no es una norma que haya regulado de forma tan estricta la conducta sexual de las mujeres campesinas de los grupos de Santa Marta y de Libertad –a menos de que rija su vida por los mandatos católicos– pero el mismo estigma de haber sido “usada” por hombres recae sobre ellas.

El testimonio de un joven de una comunidad campesina afrocaribeña ilustra lo anterior:

Los *paracos* y los de la armada le echaban el ojo a las más jóvenes y bonitas, a las de 14 y 15, y ellas se dejaban engatusar o impresionar y se iban con los *manes*. Ya después ninguno de aquí quería ser novio de ellas. Uno no las quería usadas, de segunda. ¿Me entiende? (CNRR, 2011: 360).

En las comunidades campesinas o pesqueras afrocaribeñas ningún hombre las tomará en consideración para establecer una unión seria y respetuosa porque han sido “usadas” por otros. Como lo dice una sobreviviente de Libertad que fue violada a los 14 años y luego de eso abandonó la comunidad: “siento que los hombres no me toman en serio por lo que me pasó con el Oso” (García Del Soto, 2010). Ya no son “buenas” para casarse, pero sí para tener sexo. Las ven como mujeres “calientes”, “alegronas” y “fáciles”, lo que imposibilita una relación de respeto y crea las condiciones para justificar cualquier ataque sexual en su contra, incluso volver a violarlas. En *Tejidos que lleva el alma* evidenciábamos que el hecho de haber sido violada aumenta los acosos sexuales ejercidos en contra de las sobrevivientes. Así, a través del estigma, las sobrevivientes de violación sexual se vuelven “más violables” ante los ojos de los hombres de su familia y de la comunidad. Dejan de ser la propiedad de un solo hombre dentro del matrimonio, el esposo, para ser considerada propiedad de todos (Fulchiron, Paz y López, 2009: 249-250).

Este señor se fue conmigo a Jacaltenango allá donde mi tía, y entonces dijo: “¿por qué no nos quedamos aquí en el hotel?” Y contesté: ¡Ay, yo quedarme con usted, dios me guarde! ¿Acaso es mi marido pues? Entonces me dijo que si ya estaba más pasada por todos, si ahí ya entraba un tráiler con todo y furgón. ¡Fíjese! Como que ya no le iba a costar pues (6/CA/H).

Ninguna de las jóvenes mayas que fueron violadas por el ejército pudo encontrar algún hombre que las pudiera “entender”, apoyar y casarse con ellas. Ninguna de

las seis mujeres del grupo de Libertad que fueron secuestradas y violadas por el Oso cuando eran adolescentes ha podido establecer una relación estable con una pareja masculina, tanto por el estigma social en torno a ellas, como por la imposibilidad de sentirse bien con un hombre después de haber sido violada. Todas se han ido de Libertad y viven en las grandes ciudades en Colombia para no tener que confrontarse una y otra vez con el estigma de haber sido “las mujeres de el Oso”, tener que oír los insultos en la boca de sus vecinas, aguantar la violencia sexual por parte de sus vecinos por no estar en pareja con un hombre, y vivir con la marca de haber sido “las comidas del Oso”, una mujer “buscona” que pide y le gusta ser violada.

c. La influencia de la ocupación militar y paramilitar en la imposición de una moral sexual¹¹⁵ fascista y la exacerbación de los castigos contra las mujeres

Cuanto más rígida es la moral sexual de un lugar y cuánto más control tiene un grupo sobre la sexualidad de las mujeres, más fuertes serán las sanciones contra las sobrevivientes (Fulchiron, Paz y López, 2009: 11).

La finalidad de la guerra –tanto en Guatemala como en Colombia– fue mantener, implantar o expandir un proyecto político, económico y social patriarcal, colonial y neoliberal, al servicio del enriquecimiento ilícito de grupos de poder masculinos militarizados: una élite conservadora y finquera con máscara blanca, el ejército y los narcoparamilitares. Este proyecto político y económico se articula a partir de un orden social fascista caracterizado por la exacerbación del poder masculino sobre el cuerpo de las mujeres. La ocupación de los cuerpos de las mujeres y el escarmiento público contra los mismos se inscribe en una estrategia de sometimiento de los territorios a través del terror y la humillación. En los territorios bajo control paramilitar la fuerza viril se exagera, refuerza con el poder de las armas

¹¹⁵ Por moral sexual entiendo el conjunto de normas, creencias y valores que rigen la sexualidad, que delimita lo aceptado y lo prohibido, y define el ideal de conducta para unos y para otros en un grupo social dado. “Esta pasa a ser una de las dimensiones centrales para la comprensión de la cultura en la cual se expresa” (Castañeda Salgado, 1993: 146).

y se expande bajo el manto de impunidad. Se potencia así el contenido violento y cruel de la identidad masculina patriarcal que se basa en la apropiación violenta de los cuerpos de las mujeres, como lo analizamos en los capítulos uno y tres. Este testimonio recogido por el Grupo de Memoria Histórica (GMH, 2011: 354) refleja la huella de lo paramilitar en la violencia sádica que muchas mujeres tienen que enfrentar cotidianamente en casa:

Uno, de los paramilitares, no podía esperar nada. Era de esperarse que vinieran a matar y a violar, pero uno no espera eso de los hombres de aquí, de los de la comunidad. Uno puede entender que los *paras* sean crueles, pero uno no puede entender por qué los hombres de aquí hacían cosas tan crueles. Mi cuñado desnudó a mi hermana, la colgó y la golpeó hasta dejarla desmayada, después la sacó a la calle. ¿Por qué? Porque sí. Por un chisme o porque llegaba borracho.

El hecho de que la ocupación paramilitar sea más reciente en el Caribe colombiano (1994-2004) que en Guatemala (1978-1988), que haya sido impuesta por hombres en armas externos a la comunidad, sumado a la apertura con la que se puede hablar de sexualidad con las mujeres afrocaribeñas, permite rastrear las huellas que dejó el paramilitarismo en la moral sexual de estas comunidades. En el Caribe colombiano el régimen paramilitar tomó como objetivo principal a las mujeres negras y sus cuerpos para obligarlas a “respetar”, doblegar su “rebeldía” e incorporar un modelo de “feminidad” que corresponde a un orden moral fascista, basado en valores judeocristianos como la sumisión, la obediencia y la inocencia sexual. Se impusieron normas sexuales profundamente católicas y misóginas –como la fidelidad y la casa como ámbito exclusivo de las “buenas mujeres”– dirigidas a garantizar que vayan “por buen camino”. Este nuevo orden moral sexual recayó principalmente sobre las mujeres en las que se depositó la “decencia” y “el respeto” al nuevo orden establecido por los paramilitares en el pueblo.

Prohibieron la reunión entre mujeres por estar asociada al chisme o la “brujería”. “A las mujeres las castigaban porque eran muy chismosas. No gustaban de ver un

grupo de mujeres sentadas en ningún parte” (GMH, 2011: 84). Las mujeres dejaron de salir de la casa, ya sea para reunirse con otras mujeres o simplemente hablar con las vecinas afuera de la puerta de la casa –tal y como se acostumbraban hacer antaño para “tomar el fresco” en las tierras calientes de la Costa–. De esta forma, los paramilitares garantizaron que las mujeres no establecieran vínculos entre ellas y fueran relegadas al lugar definido como “adecuado” por una cultura patriarcal fascista: el ámbito de la casa. Además, así aislaban a las mujeres entre sí e impedían que pudieran intercambiar información, ayudarse o rebelarse contra el orden establecido.

Las mujeres tenían la obligación de obedecer a su esposo, de serle fiel y no pelear con él. Cualquier desviación o trasgresión a este orden estaba castigado por la humillación pública, con castigos corporales o el castigo ejemplar: el secuestro y la violación sexual. El terror a ser señaladas, sometidas a la violencia de la humillación pública, y a ser llevadas por el Oso al Alto de Julio como “castigadas”, funcionaba como autocensura y garantizaba que las mujeres limitaran su libertad para no provocar la ira de los paramilitares en su contra. Como lo recuerda la lideresa del grupo de Libertad:

La ruptura se hizo muy fuerte. Allá [en Libertad] la gente no caminaba, bailaba. Todo eso se acabó. Las mujeres estaban casi semidesnudas con sus cuerpazos. Nadie le ponía ni malicia. Eso lo acabaron ellos también, las niñas dejaron de ponerse *shorts* y minifaldas por ellos [los paramilitares] (E3-01102015).

Una sobreviviente del grupo pelea con su hija adolescente para que no use *short* por el terror que le pudiera pasar lo mismo que a ella:

Le digo a mi hija que tiene catorce años porque ya ahora se ponen unas cosas que usan por aquí, unos *shorsitos* corticos. Ella me dice: “lo que pasa es que usted es del tiempo de la era y ya nosotros ya estamos jóvenes”. Y yo le dije: “mira, tú no sabes que yo no me puse esa ropa que tú tienes puesta y mira todo lo que yo sufrí. Yo viví una experiencia muy terrible (GSM2-15012016).

Este orden social estaba principalmente dirigido a controlar las formas de ser, las relaciones sociales y las conductas sexuales de las mujeres y no requería que los hombres fueran fieles, ni vírgenes, ni que se quedaran en casa. Se reforzó e hizo más rígida la separación y la jerarquización entre los hombres y las mujeres. El Grupo de Memoria Histórica relata:

En el caso de infidelidades y peleas entre mujeres por el mismo hombre. Los infieles, es decir los hombres directamente concernidos, no eran llamados a rendir cuentas, ni castigados. ¿Por qué? Pues: ¡Claro! ¿Cuál es el hombre que es fiel? Dime tú: ¿Cuál es el hombre que es fiel? ¡Ninguno! ¡De cien, uno, y de mil ninguno! (GMH, 2011: 285).

En este sentido, el orden patriarcal paramilitar vino a reforzar el poder masculino patriarcal en el pueblo e interrumpió la relación de libertad que las mujeres mantenían con su cuerpo y sexualidad. Las normas sexuales impuestas por el paramilitarismo en Colombia hacen eco a las que rigen las conductas y valores de las mujeres mayas en sus comunidades –también ocupadas por el ejército en la década de los años ochenta–. La política de genocidio en Guatemala tuvo además una especificidad profundamente perversa en cuanto los mismos hombres de las comunidades fueron enrolados por el ejército a partir de 1981 y obligados a cometer torturas, violaciones sexuales, desapariciones y masacres contra las mujeres de su propio pueblo. No es difícil imaginarse las consecuencias que ha podido tener el aprendizaje de tanta crueldad por un millón de hombres –quienes en la década de los 80 representaban 80 % de la población masculina de las zonas rurales e indígenas (REMHI, 1998, Tomo II, Capítulo 2)– para la construcción de la identidad masculina hegemónica en Guatemala y, por ende, para la vida de las mujeres. En palabras de Aura Cumes:

la militarización de muchas comunidades y la violencia cotidiana han dejado una herencia favorable a la resolución de conflictos a través de la “mano dura”. [...] Las formas usadas para humillar a las mujeres [...] también se vieron durante la

guerra. Ahora los hombres repiten esas mismas prácticas. No obstante, [como lo subraya en la voz de una lideresa de Nahuala], “no se puede decir que los hombres no saben lo que están haciendo; sí lo saben, ellos saben que tienen poder sobre las mujeres” (Cumes, 2009b: 107).

d. Ser la vergüenza de la comunidad: la exclusión comunitaria

Todas las mujeres cuyas violaciones sexuales fueron públicas, tuvieron que vivir con la marca del estigma y la vergüenza de haber sido convertidas en “mujeres de el Oso” en el pueblo de Libertad, o en “caseras del ejército” en Guatemala. Porque se entregaron o porque lo buscaron, la conclusión cultural es la misma: ellas lo quisieron. Fueron responsabilizadas de haber transgredido las normas sexuales que protegen el sistema de honor masculino y organizan las alianzas de parentesco en sus comunidades. El honor de la comunidad es una extensión del honor masculino que se define a partir de la prerrogativa sexual sobre las mujeres de su grupo, y cuya garantía está depositada en la “buena conducta” sexual de las mujeres. Al final, no solo fueron acusadas de haber mantenido relaciones sexuales fuera de la unión conyugal, sino también fuera de su comunidad étnicoracial y con hombres en armas que ocupaban sus comunidades. La interpretación patriarcal y colonial del crimen convirtió a las mujeres mayas y negras en traidoras de sus propias comunidades. En comunidades donde las alianzas de parentesco entre hombres se construyen a partir del derecho masculino sobre las mujeres, y su honor está depositado en la protección de este derecho, la violación sexual es vivida como una trasgresión a la identidad del grupo. Es la demostración pública de que el cuerpo de las mujeres de “su” comunidad fue contaminado por hombres que no son parte de la misma. Es una demostración de trasgresión de los límites e identidad definidos por estas alianzas de parentesco entre los hombres del grupo. Los cuerpos invadidos de las mujeres son la evidencia pública y la prueba viva de la ocupación de la comunidad por parte del ejército en Guatemala, y de los paramilitares en la región del Caribe colombiano. Son “recordatorios para sus propios hombres de que el futuro de su [comunidad] “pura” estaría para siempre

marcado por la impureza de sus mujeres” (Das, 2008: 422). Se vuelven un recordatorio permanente de la humillación vivida y una mancha en la memoria colectiva. De allí que la comunidad intente silenciar los crímenes sexuales vividos. Los hombres hacen recaer sobre las mujeres la responsabilidad de la humillación que sienten y de la vergüenza que tienen ante los otros hombres. Las convirtieron en vergüenza pública. En su interpretación de la violación sexual, la vida de las mujeres no importa, tampoco su dolor, ni la tortura vivida. Lo que cuenta socialmente es el atentado contra la virilidad de los hombres y la humillación sentida por ellos porque otros hombres se apropiaron de “sus” mujeres. Como lo pone de relieve Brigitte Terrasson, pareciera ser que “en el inconsciente colectivo, la auténtica víctima de la violación no es la mujer, sino su marido, y que el verdadero traumatismo es el de los hombres, y no el de las mujeres” (Terrasson, 2003: 323).

En lugar de ser interpretadas como crímenes cometidos contra las mujeres –lo que hubiera permitido generar una movilización comunitaria en búsqueda de Justicia y crear espacios para aliviar el sufrimiento de las mujeres– las violaciones sexuales fueron vividas como un atentado al honor del grupo, cuyo contenido está definido por el honor masculino. Hicieron cargar la responsabilidad de la humillación colectiva a las mujeres, convirtiéndoles en vergüenza comunitaria, generando violencia, silenciamiento y humillación en su contra. La violación sexual se convierte así en una tortura continuada contra las mujeres. Fueron expulsadas de su comunidad y de su familia, aisladas y tratadas como paria. Fueron abandonadas o decidieron separarse y desplazarse para no seguir aguantando la violencia masculina, así como la mirada y los tratos humillantes de los otros en la propia comunidad. La violación sexual destruyó sistemáticamente las relaciones afectivas, familiares, comunitarias y sociales de las mujeres imposibilitando la creación de los apoyos solidarios necesarios para superar el daño; rompió la posibilidad de tener un lugar social en la comunidad, ubicándolas del lado negativo del cosmos. Sus proyectos de vida fueron arrebatados. “Nos fregaron”, afirman las sobrevivientes en Guatemala; “nos dañaron la vida”, dicen en Colombia.

e. El silenciamiento o la extinción de la existencia social de las mujeres

“Es difícil hablarlo, porque ellos van a decir que sí lo hicimos, aunque lo hicieron a la fuerza” (GA-HU-180705).

Ante el miedo a ser señaladas, estigmatizadas, o violentadas, las mujeres optaron por callarse. Eso es lo que hicieron durante veinticinco años en Guatemala y durante diez años en la región del Caribe colombiano, guardando un secreto que las enfermaba, angustiaba, y desvalorizaba. La estigmatización y la violencia social que ha desencadenado la violación sexual llevaron a las mujeres a callar lo que les había sucedido y cargar en silencio con un profundo sufrimiento. Como nos recuerda Ruth Seifert, el silencio: “no puede ser atribuido a casualidades, al tabú o al dolor de las mujeres en cuestión” (Seifert, 1995: 66). No es que las mujeres no *quieran* hablar; sino que no *pueden* hablar. Boris Cyrulnik evidencia esta contradicción a partir de su propia experiencia de sobrevivencia del genocidio judío en Francia bajo la ocupación alemana:

Un traumatizado no elige el silencio. Es su contexto que lo hace callar. [...] Cuando no se entiende nada de lo que se dice, cuando todas las palabras son distorsionadas, ¿cómo no callarse? [...] Es curiosa esta cultura que reprocha a los heridos no haber hablado cuando es la propia cultura la que les hace callar (Cyrulnik, 2013: 118-119).

No hay liberación de la palabra ni sanación posible sin espacio social que escuche. En el caso de las sobrevivientes de crímenes sexuales, el entorno social no solo no escucha, sino que violenta simbólicamente, físicamente y sexualmente a las propias víctimas:

Eso se queda siempre en la memoria. Si no hacíamos algo como lo dicen los demás, ya dicen que somos putas y que hacemos cosas malas; por eso teníamos mucho miedo y hacíamos todo para que no hablaran de nosotras, porque dicen muchas mentiras (GM-C-122013).

Las mujeres prefirieron callar para sobrevivir, para no ser expuestas a la vergüenza social y a la violencia masculina, y para poder seguir teniendo un lugar en su familia y en su comunidad. Una sobreviviente de Libertad comparte:

A mí me daba pena [decirlo], porque el Oso se llevó a muchas mujeres de aquí. Cuando venían, yo escuchaba cuando decían: el Oso ya se las comió. Y yo decía que no [me había pasado nada] porque a mí me daba pena que dijeran lo mismo (HV2-N2-13022016).

Otra sobreviviente desplazada en Santa Marta relata:

Uno no quería ni hablar, porque uno decía: “si yo voy y le cuento a fulana, ya me va a decir: “¿viste? ¿Para qué cogiste *p'allá*?” Porque a veces yo he visto que la misma familia de uno le dice a uno: “usted tuvo la culpa de lo que pasó” (GSM-1-01122015).

En lugar de encontrar escucha y apoyo solidario, cada vez que intentaron transmitir lo que habían vivido se encontraron con humillación –en el mejor de los casos– y muchas veces con una violencia brutal. Una sobreviviente chuj relata:

Yo fui violada en el Aguacate por diez soldados. Yo fui a traer agua. Eran las cinco de la tarde cuando un soldado me jaló en la casa de una persona que estaba refugiada en México. De los diez soldados, solo cuatro me violaron. ¿Pero con quién lo voy a decir? Si cuando lo dije a mi suegro, porque hay una costumbre que manejamos que si no lo aclaras va a morir tu hijo, entonces lo dije con mi suegro. ¡Ay dios! Viene un lazo, viene un montón de violencia. Me escapé de que me mataran y me fui a ver a mi mamá y a mis hermanos en México (HV2-G-C-112016).

Otra sobreviviente del grupo chuj confirma:

No lo decimos, no lo hablamos, porque la gente dice: “¡ah! son las putas, ellas lo invocan, tal vez son ellos que coquetean a los soldados”. Pero no, nosotros no coqueteamos a los soldados, hasta miedo tenemos. Entonces, por eso no somos capaz de decir; si lo decimos ya con golpe, dicen que somos una puta; si lo decimos, mucho maltrato (HV2-G-C-112016).

Detrás del silencio de las sobrevivientes subyace la ira masculina por sentirse humillados; la cual se expresa como estigmatización, exclusión social y muchas veces como violencia brutal contra las mujeres. El silencio de las mujeres nos habla de un silenciamiento social masculino que, además, se corresponde con “un vacío de símbolos, palabras e imágenes que recién en los últimos veinte años [hemos] empezado a llenar [las mujeres]” (Diez, 2006: 86). Los mecanismos de silenciamiento masculino varían en función del entronque patriarcal en el que operan y del margen de autonomía que las mujeres han logrado construir colectivamente en el entrecruce entre las posibilidades dejadas por el contexto y su historia personal –como lo desarrollamos anteriormente–. En un contexto donde la estructura patriarcal y colonial se ha establecido con mayor rigidez sobre el cuerpo de las mujeres, y existe menos margen para que puedan reinterpretar la moral sexual en función de su experiencia, los mecanismos de silenciamiento masculino se expresan de una forma más violenta –como lo revelan los relatos de las mujeres mam, chuj y q’eqchi’–. Mientras la razón del silencio de las sobrevivientes mam, chuj y q’eqchi’ radicaba en el terror que sus maridos las pegaran y mataran, la razón por la cual las mujeres de Libertad no hablaron con sus compañeros fue por miedo a que sus compañeros tomaran represalias contra el Oso y que el Oso los matará. Una integrante de Humanas relata:

Algunas mujeres no lo cuentan no tanto porque van a ser rechazadas sino porque tienen un enorme temor de la reacción de su compañero. Es decir que si ellas les cuentan a su compañero, su compañero va a salir a matar o se va hacer matar;

digamos que lo que hay es un riesgo para su compañero si ella habla (GF-H-26012016).

En ambos casos la violación sexual es vivida como humillación por parte de los hombres y una afronta a su honor. La diferencia radica en la respuesta masculina ante esta humillación. En el caso de Guatemala, los hombres hicieron recaer su ira por la humillación que sentían sobre las mujeres. En el caso de los hombres de Libertad, no desahogaron su rabia contra sus compañeras, pero silenciaron el crimen, culpabilizándolas así de forma solapada por el sentimiento de humillación que ellos sentían. “El no me dijo nada. Ni bien ni mal. No se enojó” (E21-11022016). Lo anterior habla de una brecha en la representación patriarcal en torno a la violación sexual y de un límite puesto por las mujeres de Libertad a la violencia masculina. Estos hombres pueden concebir la violación sexual en función de la voz de las mujeres; tienen conciencia de que sus compañeras no desearon ser secuestradas y violadas por el Oso, ni lo buscaron, considerando que todos vivieron bajo el yugo paramilitar y muchos fueron testigos del momento en que secuestraron a sus compañeras. Reconocen, por lo tanto, una relativa autonomía de sus compañeras con respecto a la decisión sobre sus cuerpos. Es ilustrativo al respecto que cuando las mujeres de Libertad les contaron lo que había sucedido, dejaron de “pelear” con ellas para tener sexo. Pudieron entender que la violación “no fue gusto suyo”, que ha tenido consecuencias en la vida sexual de sus compañeras, y que no quieren tener sexo con ellos. A pesar de que la disponibilidad sexual y la exclusividad sexual estén al centro de lo que se espera de la compañera/esposa – como lo vimos en los testimonios de violencia sexual presentados más arriba– existe un espacio de autonomía de las mujeres negras de Libertad para que puedan disponer de sí mismas. Una mujer de Libertad relata: “A veces, cuando él quiere estar conmigo yo no puedo. Se me viene esto a la mente. Él lo entiende y me da consejos” (García del Soto, 2010). Mientras otra integrante del grupo comparte: “Al principio teníamos problemas porque las cosas entre él y yo no eran muy claras porque él no sabía [lo que había pasado], pero ahora que ya entendió más las cosas, no tenemos problema” (GSO-2-2112015).

Así también lo narra María Chole:

Nosotras dijimos: “bueno, si estamos viviendo un momento donde no hay sexo, donde hay pleito a cada rato, donde muchas veces me maltrata porque no me quiero acostar con él, pues digámosle y si nos van a dejar, que nos dejen de un todo. Ya”. Ninguno dejó a ninguna. Fueron hombres que comprendieron la situación y que hoy muchos de esos hogares los ve uno como más fortalecidos que antes (E19-17052016).

Otra mujer del grupo de Santa Marta comparte: “Él ha recapacitado y entonces: ‘bueno, yo no te puedo obligar. Cuando tú me puedas dar y eso, hay muchas oportunidades’. Y se queda dormido y no me molesta” (GSM2-15012016).

Ahora bien, el hecho de que sus compañeros hayan “entendido” y “recapacitado” tiene que ver con el límite que ellas han puesto a su violencia: la decisión firme de dejarlos si seguía el acoso sexual y el maltrato en contra de ellas. De hecho, como lo vemos en el relato de María Chole, muchas sobrevivientes se separaron porque “ya no querían tener sexo”; lo cual marca una gran diferencia con respecto a la experiencia de las sobrevivientes mam, chuj y q’eqchi’, quienes a pesar de poner en marcha diversas estrategias para no tener sexo con sus maridos, no se atrevían a decirles que no. Una mujer del grupo mam comparte: “Nunca he dicho ‘yo no quiero’, me da mucho miedo la reacción”. Otra explica las razones: “si no atendemos bien al marido, a patadas nos agarran. Entonces de mujer se queda callada porque a dónde vamos a parar [...]. Por eso uno se deja” (GM-M-042014). Allí radica una importante diferencia respecto a la posibilidad de disponer de sí mismas en función de cómo se construyó históricamente el lugar de la sexualidad de las mujeres en cada contexto y las rebeldías colectivas y personales que han podido ejercer. “Tomar un poder de decir si yo no quiero” –en palabras de Chavela, lideresa del grupo chuj– ha sido en efecto una de las condiciones para poder sanar las historias de violación sexual, tal y como lo desarrollamos en el capítulo siete, y producto de un largo proceso de reapropiación del cuerpo en el caso de las sobrevivientes mam, chuj, y q’eqchi’.

A pesar de haber hablado con sus compañeros de la violación sexual vivida, y que éstos parecieron “entenderlas”, nunca más hablaron del tema y silenciaron el crimen como una forma de borrar la humillación que sentían, tal y como lo desarrollamos en el capítulo cinco. No lo tomaron en cuenta políticamente para integrarlo como crimen a reparar en el plan integral de reparación de la comunidad. Silenciaron el sufrimiento de sus compañeras, impidiendo que se politizara la violación sexual, se movilizara la indignación de la comunidad, y se crearan las condiciones de reparación y Justicia –al igual que para los otros crímenes cometidos por el Oso en su comunidad–. Otra vez envolvieron la experiencia de violación sexual de tabú. Al fin y al cabo, a pesar de tener más conciencia de que la violación sexual no fue consentida por sus compañeras, en la interpretación de los hechos sigue pesando más la humillación que sienten y la vergüenza que tienen ante los ojos de los otros hombres de la comunidad, porque sus mujeres han sido “comidas” por el Oso.

El silenciamiento de los crímenes sexuales cometidos contra las mujeres no es neutral. Tiene un profundo significado cultural y político. Al no considerar la violación sexual como un crimen digno de reparación por parte de la comunidad, al no reconocer a las mujeres como personas dignas de ser recordadas y honradas por los crímenes vividos, las comunidades pusieron de manifiesto que la vida de las mujeres no cuenta igual que la vida de los otros miembros de la comunidad. Lo que les pasa no es importante para sus compañeros, para su entorno y la sociedad en su conjunto, como lo dice con mucha claridad una sobreviviente de libertad: “Los hombres de Libertad no le dan importancia a lo que el Oso hizo con nosotras. [...] Hay muchas muchachas que saben que se llevaron, pero hay mucho silencio” (García del Soto, 2010). Aun cuando no exista violencia abierta por parte de sus compañeros, el silenciamiento que imponen sobre las violaciones sexuales equivale a hacer recaer la responsabilidad de la vergüenza colectiva y del sentimiento de humillación masculina sobre las mujeres. Ellas son la mancha al honor de la comunidad y las responsables de la vergüenza sentida por sus compañeros, profundizando los sentimientos de culpa en las sobrevivientes. La culpabilización social asociada al tabú sobre lo que les sucedió provoca en ellas un sentimiento de

indignidad y vergüenza muy grande. Se achican, se agachan, se aíslan hasta dejar de existir. Es la muerte subjetiva y la muerte social.

El silenciamiento responde a una lógica de poder que invisibiliza lo que les pasa a las mujeres en la historia. Al no mencionarlo, sus experiencias desaparecen de la memoria colectiva. Invisibilizar las violaciones sexuales contra las mujeres equivale a no dar importancia social a lo que les pasó durante la guerra. Si la violación sexual tenía la intención de someterlas y aniquilarlas como sujetas, su ausencia de la memoria colectiva social les niega la posibilidad de existir. En palabras de Ruth Seifert, “si uno suprime y silencia la experiencia, quiere decir que en el contexto cultural la experiencia de las mujeres, y por lo tanto, la subjetividad de las mujeres está siendo extinguidas” (Seifert, 1995: 67). Se produce un doble atentado contra lo más profundo del ser: el primero a través de la violación en sí y el segundo a través del olvido (Fulchiron, Paz y López, 2009: 207).

De allí la insistencia de las mujeres mayas mam, chuj y q'eqchi', cuando empezamos el proceso de acompañamiento, en repetir “nosotras también sufrimos”. Con esta frase apelaban a la necesidad de que se reconociera el sufrimiento y el daño inmenso que había significado la violación sexual en sus vidas; en otras palabras, la injusticia que había sido cometida contra ellas. Al pronunciar esta frase afirmaban su humanidad e intentaban encontrar en nuestras miradas el reflejo de que su existencia también importa.

Con el silenciamiento de nuestra historia nos despojan de la posibilidad de reconocernos como grupo social en una genealogía de mujeres, y de conocer las estrategias de desobediencia y defensa que todas han establecido en la historia y en los diferentes pueblos ante la violencia patriarcal –herramientas necesarias para generar procesos colectivos de autovaloración y autoafirmación que nos permitan construir una vida digna, libre y plena, o sea una vida “contenta”, en palabras de las mujeres chuj y mam–. Sin historia propia no hay amor propio, ni poder propio; no hay posibilidad de conocerse ni defenderse. Sin memoria propia seguimos

reproduciendo los mandatos impuestos por otros y alabando estructuras, ideologías y personajes que históricamente nos han usado y hecho daño. La historia ancestral de la guerra contra nuestros cuerpos desaparece detrás de la voz oficial, patriarcal y racista que contribuye a considerarlo como algo “común”, como algo que siempre pasa como destino por ser mujeres, o algo que nos gusta, y así se normaliza.

De esta manera, se crean las condiciones para que estos crímenes sexuales se perpetúen en tiempo de paz, y que se deje intacta la raíz del problema: los privilegios masculinos que se asientan, en particular, sobre el derecho de los hombres a tener acceso al cuerpo de las mujeres (Fulchiron, Paz y López, 2009: 207).

El silencio en torno a los crímenes sexuales poco tiene que ver con el sufrimiento o la protección de la integridad y de la libertad de las mujeres; más bien, está dirigido a garantizar el honor masculino. El silenciamiento de la experiencia de la violación sexual está en el centro de los pactos patriarcales y del sistema de honor entre hombres establecido para proteger su derecho primario sobre el cuerpo de las mujeres. Hay que recordar que la violación sexual no es una violencia más en una larga lista de violencias patriarcales: es la síntesis política sobre la que se sostiene y perpetúa el poder de dominio patriarcal y colonial. El contrato sexual fundante de las instituciones occidentales –como la familia y el estado– se extendió como política de colonización y apropiación de territorios enteros convertidos en cuerpos femeninos a penetrar, someter, despojar y destruir en Abya Yala, como lo desarrollamos en el primer capítulo. De allí que hay que entender el peligro que representa la denuncia política y organizada colectivamente de la violación sexual para los pactos patriarcales y coloniales, en tanto que visibiliza y cuestiona el poder que se expresa sobre el cuerpo y la vida de las mujeres –tanto a través de la guerra, el despojo de tierras, la ocupación de territorios por parte de militares, paramilitares y proyectos extractivos neoliberales, como a través del acceso y el control cotidiano masculino sobre el cuerpo de las mujeres que estaba hasta ahora normalizado–. Todo es permitido socialmente para proteger el pacto: acallar las voces de las

mujeres a toda costa –incluso a través del asesinato– para garantizar la perpetuación del dominio patriarcal y colonial a través del sometimiento, despojo, explotación y destrucción de sus cuerpos.

2. ¡Estoy muerta!

Las mujeres tuvieron que callar para sobrevivir cargando con un secreto sufriente que las estaba enfermando, les hacía sentir culpables y las llevaba a esconderse y querer desaparecer. El silenciamiento y aislamiento al que las sobrevivientes fueron sometidas durante tantos años, las estaban matando en vida. Muchas se suicidaron o se dejaron morir. La violación sexual marcó un antes y un después en sus vidas; supuso una ruptura en la existencia y en la continuidad de la vida.

a. La culpa, el cuerpo odiado y el sentirse mala

Es impresionante como el sistema logra que la sobreviviente cargue con toda la culpa del crimen cometido en su contra y como la sociedad se cierra sin ofrecer ninguna alternativa, obligando al silencio, a la segregación, limitando las posibilidades de romper y transformar el daño y sus consecuencias (Méndez, 2011: 1).

La culpa es el centro del daño moral y el sufrimiento generado por la violación sexual. La culpa ocupa toda la conciencia e invade el cuerpo entero. “Todo ataque al cuerpo es un ataque a la identidad, [...] y el daño deja sus marcas en la subjetividad” (Velázquez, 2004: 90). No solo se vuelven “malas” ante los ojos de la comunidad, sino que se sienten como tal. Sienten que son “la maldad” y “la peligrosidad” misma. La violación sexual rompe la concepción que las mujeres tienen del mundo así como la imagen de sí mismas. Ya no encajan en los valores de su familia, de su comunidad, ni en los propios. La violación sexual vino a romper el ideal de mujer que todas anhelaban ser y se esforzaban por alcanzar. Al romper con la posibilidad de ser, según el ideal diseñado por otros e internalizado por las

mismas mujeres, perdieron el sentido de su ser. Ya no corresponden a la imagen que tenían de sí mismas. Se sienten fuera de lugar. “Después de la violación, ya no soy yo. Yo soy solo la sombra de mi yo”. “Me sentía sucia, humillada y sin espíritu”, dice una mujer de Libertad. Durante mucho tiempo intentaron quitar esta sensación de suciedad en su cuerpo. Una mujer chuj de Huehuetenango cuenta: “Cuando eso me sucedió, me sentía sucia, mal, asquerosa. Me bañé, me eché crema. Hice un montón de cosas y tuve miedo a que mi cuerpo se quedé infectado” (HU11-070307). Es que muchas veces, como lo subraya una integrante de Humanas, “las hicieron sentir sucias”: “les hicieron hacer cosas que nunca habían hecho, utilizaron unas palabras espantosas, todas las vulgaridades. Entonces ahí hay una enorme inmundicia, que además fue violenta” (GF-H-26012016).

Se odian por no haber podido impedir lo que sucedió. Las mujeres estuvieron “entre sus manos” y no pudieron defenderse ni escaparse. Esta sensación corporal deja la duda en las mujeres, si “se dejaron”, si realmente hicieron todo lo posible para que no pasara. En Guatemala, varios son los relatos que explican por qué “se dejaron violar”, por qué “no pudieron decir que no”, como si en el contexto de masacres, secuestros y ocupación militar y paramilitar en el que se encontraban sus comunidades lo hubieran podido evitar y negociar. La perversión de la invasión del cuerpo radica allí, en instalar la profunda sensación de complicidad en la subjetividad y memoria corporal de las mujeres. Una sobreviviente q’eqchi’ insiste: “yo no puedo decir que no porque los hombres tenían armas; no puedo decir que no porque tenía miedo que me maten” (AV4-140606).

A ello se suma la cruel culpa por haber sobrevivido a la guerra o a la ocupación en condiciones que su propio grupo considera moralmente condenable, sospechadas de haber intercambiado su cuerpo para salvar sus vidas u obtener beneficios. Finalmente, “al analizar el fenómeno de la violación, confrontamos también el problema de la culpa con la que se ha enseñado a las mujeres a vivir su sexualidad” (Aresti, 1997: 44). La culpabilización social es potenciada por los propios imaginarios patriarcales interiorizados desde la niñez en sus referentes mentales que les susurra que se lo buscaron, que “si eso pasó, es porque lo querían”. Al inicio del proceso de acompañamiento de Actoras de Cambio fue

impactante darnos cuenta que el dolor más profundo que las sobrevivientes mam, chuj y q'eqchi' expresaban al compartir los crímenes vividos, era haber fallado a su marido, o no haber podido proteger su virginidad. Esto ilustra cuán interiorizada está la moral sexual en las subjetividades de las mujeres. “Las mujeres interpretan la violación desde los mismos referentes que su comunidad y desde las mismas creencias y concepciones del mundo que precisamente las hacen sufrir (Fulchiron, Paz y López, 2009: 242). Las normas sexuales que organizan las relaciones de parentesco se convierten en valores propios a lo largo del proceso de socialización, a la luz de las cuales las mujeres miden su propio actuar.

Los militares me empezaron a asustar, pero yo no estaba acostumbrada porque yo tengo mi marido. Y no es bueno andar con varios hombres. De eso nos aconsejaron, que no es bueno comprometerse con varios hombres si una tiene marido. Todo eso me dolió mucho (AV4-140606).

Además de haberle fallado a su marido, las sobrevivientes q'eqchi' sentían que le habían fallado a dios y a su madre, autoridades ante quienes se habían comprometido a “entregarse a un solo hombre”. Se sentían pecadoras:

Como así es la religión de nosotras, tengo que confesar yo pienso una cosa mala que pasé ese día. Es un pecado grave yo pienso, por eso lo confesé [...] Ahí solo dios lo sabe eso, porque dice que si uno tiene esposo y se junta con otro hombre es un gran pecado. Desde *patoja* mi mamá me regaña. Me dice: “usted no tiene que arrimar con un hombre sin casamiento (CH1-060307).

A la hora de interpretar lo vivido pesa más lo simbólico patriarcal colonial y las creencias que las hacen sufrir que la propia experiencia de tortura. Es sin duda la ilustración más cruel de la colonización de nuestras subjetividades, la expropiación de nuestros cuerpos y vidas como mujeres –o en palabras del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, la interiorización de la opresión (2004)–. El cuerpo de las mujeres es el lugar de la expropiación por excelencia en todas las culturas patriarcales. No

obstante, en las zonas colonizadas por la iglesia católica española y caracterizadas por una organización de producción colonial en fincas muy cercanas a la esclavitud, esta expropiación se hizo mucho más rígida y violenta;¹¹⁶ de allí que la interpretación de lo vivido haya sido mucho más opresivo y culpabilizante para las mujeres q'eqchi'.¹¹⁷

La interpretación de lo vivido por parte de las mujeres negras de Libertad evidencia un margen de autonomía mayor con respecto a las representaciones patriarcales, tal y como lo analizo anteriormente. El dolor no está expresado en términos de no haber podido cumplir con una norma social, haberle fallado a su compañero o esposo, sino en el daño que el Oso les ha hecho. Desde el inicio, la responsabilidad del daño está más claramente establecida sobre el agresor. Como me dice Luz Caicedo de Humanas, muy contundentemente:

No hay ninguna razón que haga pensar que ella es responsable. Eso no quiere decir que al final ella no se sienta culpable, pero toda la narración hace referencia a hechos que no buscó, que ella no quería y que fue un acto de agresión y que llegaron a violarla (GF-H-26012016).

Sin embargo, el saber que “a uno no le gustó” y que “fue a la fuerza”, no implica que se haya logrado desarticular la culpa. La culpa aparece de forma más sutil en sus búsquedas de por qué fueron violadas. ¿Por qué me pasó a mí? Allí es cuando aparecen las explicaciones culpabilizantes y se desdibuja por completo la política de guerra, terror y ocupación militar y paramilitar de sus comunidades en las que se enmarcaron las violaciones sexuales –lo que les permitiría explicar lo sucedido fuera

¹¹⁶ “La influencia más o menos grande de las religiones judeo-cristianas, el aislamiento o cercanía de centros urbanos, el proceso de industrialización o el sistema de explotación económica de las fincas [...] marcan de manera distinta las historias colectivas de opresión de las mujeres. Y por lo tanto, las historias personales de las sujetas, sus creencias, la manera con la que interpretan sus vidas y los recursos que encuentran para transformar estos sistemas opresivos” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 14).

¹¹⁷ Comparto el análisis desarrollado por Susan Kellog (2005) y Rita Laura Segato (2014b): “Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de ‘la costumbre’ o ‘la tradición’, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, estos es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad” (Segato, 2014b: 85).

de sí mismas, fuera de la culpa—. Los relatos de las mujeres de la Costa también evidencian una profunda culpa: “Yo a veces me pregunto por qué me puse esos *shorts* amarillos ese día”, dice una sobreviviente desplazada en Santa Marta (GF-H-26012016). Otra mujer del mismo grupo “se dibuja sin brazos y sin piernas” en un taller de la Iniciativa de Mujeres por la Paz, “porque así se sentía cuando estaba con él: “si hubiera tenido piernas habría corrido y si hubiera tenido brazos me hubiera defendido” (IMP, 2014: 53). Mientras una mujer de Libertad llora diciéndome que le pasó “eso” porque se atrevió a denunciar un robo que uno de los hombres de el Oso había cometido, y “que de pronto, si no hubiera pasado eso, yo tendría a mi niña ya grande ya”, sintiéndose doblemente culpable por haber sido violada y por la muerte de su hija de la que estaba embarazada cuando el Oso la secuestró y torturó sexualmente.

Sentirse mala genera procesos de desvalorización y autodestrucción muy profundos. Conlleva sentirse merecedora de todos los castigos, aún los más violentos, porque se destruye la confianza en una misma y en la creencia de que una puede llegar a ser persona con respecto a otros (Hercovich, 1997). Como lo reconoce Andrea, sobreviviente y lideresa de la comunidad mam: “yo creí que tenía que sufrir y que era castigo lo que a mí me pasaba” por haberse involucrado en la guerrilla (GM-M-122013). La culpa genera la profundización de la condición de subordinación de las mujeres, la sumisión y la obediencia hacia los hombres y conlleva muchas veces que las mujeres “aguanten” situaciones extremas de violencia. Esta sobreviviente aguanta así la violencia brutal de su marido como forma de expiar su culpa por haberle fallado:

Yo siento que es más fácil el sufrimiento de regaños o desprecio que tiene uno. Más fácil ese que el sufrimiento que pasamos. Él me maltrata o me desprecia solo un rato. Me golpea. Yo me salgo y otro día entro. Pero ese dolor, el que yo tengo, es el más pesado que yo tengo (CH1-060307).

Las historias de vida de las sobrevivientes revelan que muchas de las decisiones posteriores a la violación han dependido de la necesidad de desprenderse de su

imagen de “mala” creada por “los otros” y recobrar su estatus social de “buenas mujeres”. En el capítulo cinco ponemos de relieve cómo las formas en las que las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco y las mujeres de Libertad buscaron Justicia –y en particular aquellas con las que plantearon medidas de reparación para la comunidad– correspondían con esta necesidad de restablecer su lugar de “buenas mujeres”, desde los mismos paradigmas que las excluían.

b. La vergüenza, el cuerpo agachado y el deseo de desaparecer

El sentimiento de vergüenza está íntimamente vinculado a la culpa, el sentimiento de haber hecho algo malo, y sentirse descubierta y expuesta ante la crítica social. La vergüenza tiene que ver con el miedo a la mirada de los otros, a la mirada culpabilizante de su papá, de su mamá, sus compañeros, sus vecinas, en los que solo encuentran reproche, burla, ira o humillación por lo que les ha sucedido –en lugar de comprensión–. Como dice una sobreviviente chuj: “al inicio sentía mucha vergüenza, como que todos me miraban” (GM-C-122013). “Sentía que nos van a criticar y que la gente se burla de mí” (GM-M-122013), como dice una sobreviviente mam. Mientras una mujer de Libertad dice: “Sentía que todas las personas me miraban por sobre el hombro” (E13-13022016). Escapar a esta mirada y aislarse ha sido la primera reacción de todas las sobrevivientes con el fin de protegerse. De hecho, ha sido la causa del desplazamiento de la mayoría de las mujeres de Libertad. “No le conté a nadie, ni a mi esposo. No volví a mi casa, me fui a casa de mi abuela y después a San Antonio” (García del Soto, 2010). Las que se quedaron se encerraron en casa durante años para no tener que enfrentar esta mirada culpabilizadora y juzgadora, forzadas así al aislamiento social. Una mujer del grupo de Libertad que se había ido y regresó cuenta que “de vuelta a Libertad, yo hice como si no me hubiera pasado nada. Pero casi no salía con tal de que no hablaran, porque en Libertad la gente es muy chismosa (García del Soto, 2010).

Las historias de vida de las mujeres evidencian que la vergüenza se ha instalado con más fuerza en las sobrevivientes cuyas violaciones sexuales fueron públicas, cometidas ante los ojos de sus familiares, de la comunidad, o a sabiendas de ellos.

La vergüenza todavía marca la vida de esta mujer del grupo de Santa Marta porque fue violada frente a su hijo: “Todavía yo siento vergüenza con mi hijo, con Darío, él vive en sur de Equidad, porque mi hijo se dio cuenta todo lo que ellos me hicieron a mí” (GSM-1122015). La vergüenza le impide vivir a esta mujer de Huehuetenango que fue violada a los catorce años mientras el ejército masacraba a su comunidad:

Quiero dejar la vergüenza, pero cuando siento ya lo tengo. Tengo vergüenza pasar ante la gente, ni pasear, no salgo porque tengo vergüenza. Quiero salir pero nunca he sido capaz por la vergüenza, me he quedado tirado por donde quiera. Lo que pienso es que la gente nomás se burla de mí, como hay gente lo vio, por eso pienso así (E19HU2004).

Analizar los profundos daños morales que genera la violación sexual nos permite comprender la intencionalidad política de la misma: someter y aniquilar a las mujeres. La violación sexual refuerza los contenidos de sumisión y encierro de la feminidad hasta tal punto que las mujeres dejan de existir. El cuerpo se agacha. “Yo no podía tener la cabeza en alto. Me daba mucha pena porque en el pueblo decían ‘se las lleva y se las come’”, dice una sobreviviente de Libertad (García del Soto, 2010). Andaban “agachadas”, en palabras de las mujeres de Guatemala; o con “la cabeza gacha” en palabras de las mujeres de Colombia. La mirada se vuelca hacia la tierra. “Me preguntaban las cosas y yo lo que hacía era doblar la cabeza. Yo no miraba a nadie” (E13-13022016). Se encierran en casa hasta que su entorno se olvide de ellas. “Me encerré como en una cosa que yo no quería que nadie se diera cuenta de nada”, dice una sobreviviente del grupo de Santa Marta (GSM3-29022016). Mientras una sobreviviente chuj plantea: “Antes estábamos escondidas y escondíamos nuestro dolor y lo que nos pasó en la guerra, nadie sabía de nosotras (GM-C-122015). Tal es la necesidad de desaparecer que varias han sentido que se volvían locas para poder escapar a tanta crueldad sin sentido. “Cuando me duermo por la noche y tengo sueños, salgo de la cama y me siento debajo de un árbol y digo: ‘parezco loca’”, dice otra sobreviviente chuj. Encontramos los mismos relatos en las mujeres de Libertad: “Antes, me encerraba, lloraba y hablaba sola. Me iba a

volver loca. Nunca salía” (E21-11022016). La locura se vuelve una opción para sobrevivir a tanta crueldad y tanto sufrimiento al cual es imposible encontrarle un sentido. Volverse loca, como lo subraya Carol Gilligan, no es más que una “respuesta de la psique a la traición a lo que está bien [...] porque algo ha ocurrido que, psicológicamente, carece de sentido” (Gilligan, 2013: 19). La vida ya no tiene sentido.

c. El dolor de corazón y el deseo de morirse

“Ya no encuentro vida después de lo que me pasó”, decían las sobrevivientes mayas en Guatemala, mientras algunas sobrevivientes afrocaribeñas afirman todavía que “están muertas en vida”. “La violación”, dice una sobreviviente chuj, “es como matar a una persona, es igual” (GM-C-122013). María Chole comparte que cuando decidió denunciar las torturas sexuales de las que fue objeto tanto por paramilitares como por guerrilleros, decía: “Si, a mí me asesinaron cuando me hicieron lo que me hicieron por primera vez. Ya estoy muerta. Entonces a mí ¿por qué me va a dar miedo? ¡Qué me asesinen!” (E19-17052016).

El inmenso sufrimiento que generó la violación sexual en la vida de las mujeres mayas en Guatemala y afrocaribeñas en Colombia equivale a la muerte en vida de las mujeres. Todas relatan esta sensación de sentirse muerta y haberse querido morir. El sentimiento de muerte en vida se basa principalmente en el aislamiento en el que fueron condenadas a sobrevivir en silencio, después de la crueldad vivida, con la culpa que las carcomía por dentro, sin nadie que las apoyara. Una sobreviviente mam recuerda: “Me sentía sola, sin nadie que me apoye. Es muy duro, compañeras, saber que nadie te escucha y que al final salgan hablando de una; yo quería morirme, yo lloraba muchas noches, por el dolor” (GF-M-122013).

Tuvieron que cargar solas, en silencio, y en un ambiente de agresión y culpabilización permanente, con el profundo sufrimiento que les había causado la tortura sexual y el rechazo de su propio entorno. Las dejaron solas con su sufrimiento. Un inmenso sentimiento de desolación y una profunda tristeza invadieron su vida como expresión del sufrimiento que estaban viviendo. Otra mujer

del grupo mam comparte: “Sentía la muerte en vida, no había quién me escuchaba o me apoyaba aunque sea con algunas palabras” (GM-M-042015).

La vida ya no valía la pena ser vivida. Muchas intentaron suicidarse. Una sobreviviente de Libertad me comenta: “un día de estos me tomo un veneno y les doy a mis niños también”. Otra mujer del grupo me comenta que la última vez que ha intentado quitarse la vida fue durante mi estancia en Colombia. La misma dice seguir teniendo “ese dolor” en su corazón y “algo guardado” que nunca va a poder expresar (GSO2-21112015). Otras se morían de tristeza: “Sí, a veces pienso y digo: ‘mejor me hubiera muerto, ¿por qué estoy viva? Estoy sufriendo’. Dios sabe cuándo me va a llamar” (CH4-220206). La dimensión del dolor es tal que muchas piensan que “nunca se va a poder quitar”, y que lo van a tener guardado en el corazón “hasta que se mueran”. Una sobreviviente chuj plantea: “Voy a decir que este dolor que tengo no puede pasar porque se quedó grabado en mi corazón. Es la tristeza que no me pasa a mí, cuando me pongo a recordar” (GM-HU-240406).

El corazón es el lugar físico y simbólico en el que el dolor se “quedó grabado”, tanto en las mujeres mayas de Guatemala como en las mujeres negras y costeñas del Caribe colombiano. El dolor del corazón remite a las marcas indelebles que la violación sexual, la guerra y la estigmatización dejaron en sus cuerpos y almas, y no han podido expresar. Es el daño a la vida misma. De cargar con tanto dolor, sienten que su corazón ya no aguanta y se detiene. Sienten que se están muriendo: “Siente uno que no puede respirar [...] con todo el dolor del alma que tiene en ese momento y con el ser humano que soy, de pronto sentía que mi corazón iba a explotar (E19-17052016). Muchas sobrevivientes sienten que están enfermas del corazón literalmente y algunas tienen síntomas físicos en el corazón. Una sobreviviente de Santa Marta comparte:

Es como si me estuviera muriendo, el corazón me hace así: tun, tun, tun. Entonces me hicieron examen, me hicieron todo y me llevaron a la clínica, pero no tenía nada. El cardiólogo lo que dijo fue que yo, lo que tenía, era estrés y me mandaron fue *pa'* un psicólogo- Pero después de eso, si, ya seguí enferma. No sé, a veces siento que se me paraliza el corazón (GSM2-15012016).

En una cultura, comunidad y sociedad que silencia los crímenes sexuales, donde la única voz que existe para nombrar el crimen es la voz patriarcal y racista, el cuerpo y las emociones son el lenguaje al que las mujeres recurren para expresar el inmenso daño que las injusticias de la guerra y la violación sexual generaron en sus vidas. Como lo escribe Veena Das, retomando el argumento de Wittgenstein [1958] (1988), a la luz de la experiencia de las violaciones sexuales que se desataron contra las mujeres de ambos bandos, hindúes y musulmanes, en el momento de la partición de la India: “La afirmación “me duele” no es un enunciado declarativo que pretenda describir un estado mental, sino que es una queja. [...] Decir “me duele” no es el final de un juego de lenguaje, sino su comienzo” (Das, 2008: 432).

Cuando las mujeres mam, chuj, q’eqchi’ y de Santa Marta se encontraron con un espacio donde pudieron hablar entre mujeres, un espacio de confianza que estaba dispuesto a escuchar y validar su dolor, la violación sexual se expresó primero con un largo llanto. No hay palabra que pueda comunicar la dimensión del sufrimiento. “Sufrí más que un animal” (AV18-300506) expresa una sobreviviente q’eqchi’ para intentar trasladar la inconmensurabilidad del daño vivido. Solo el llanto profundo, el lenguaje del corazón donde se quedó guardado tanto dolor durante tanto tiempo, puede realmente expresar este sufrimiento.

Cuando iniciamos había mucha tristeza y dolor por lo que nos pasó en la guerra en el 1982. Ahora se nos está quitando todo lo que sentíamos, se está liberando el corazón y eso se está quedando afuera, porque ya no lo queremos en el corazón, ya no queremos seguir sintiendo este dolor. Por eso quiero seguir, para seguir sacando el dolor de mi corazón (GM-C-122013).

Tres años de escucha y sanación fueron necesarios para que las mujeres chuj, mam y q’eqchi’ pudieran desahogar estos mares de lágrimas que las ahogaban y les impedían respirar y volver a la vida:

He querido morirme, pero ya no tengo esto. Hay cura; cuando he llorado, he sacado lo malo. Ahora estoy feliz [...]. Es algo que siento en mi corazón, que por

las organizaciones me fui sanando, porque hay quienes me ayudaron. Por eso estoy viva, no me dejaron morir (GF-M-19102016).

d. El “susto”: el cuerpo que grita

¡Ah! Lo que me da a mí es el susto. No se me quita. Eso es el susto. Se pone bien amarilla una, delgada. Yo he visto varias que son bien delgadas hasta que llega a morir (CH12-140706).

Cuando iniciamos el proceso de acompañamiento a las sobrevivientes mam, chuj y q'eqchi', todas decían padecer de “susto”, veinticinco años después de los hechos criminales. Desde que les había sucedido “eso”, se quedaron “asustadas”. Comprender el “susto” para marcos de referencia occidentales no ha sido sencillo porque ha implicado entender la ruptura que significó la violación sexual en la vida de las mujeres desde los significados que para ellas tiene, desde sus propios códigos, la espiritualidad maya y su conexión energética con el todo. Las mujeres contaban que el susto es “una profunda pena, las pone amarillas, les quita las ganas de trabajar, hay desgana, falta de fuerzas, dolor de cabeza, no tienen hambre, no quieren trabajar y se sobresaltan con cualquier ruido” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 288). La misma palabra “susto” nos habla también del terror vivido y del terror que se queda inscrito en la piel.

El susto se siente como que uno piensa que algo le va a pasar a uno. Me pasa en la noche que aúllan los perros y no hay luz; se siente que ya, ya la violencia empezó otra vez. Es el susto que ya se pone nervioso uno, son los nervios que lo fastidian a uno, entonces eso es lo que me da a mí. Yo no puedo ver los soldados, porque yo siento que ya me va a agarrar (GFS-110607).

Las mujeres afrocaribeñas de Colombia también relatan esta memoria del terror grabada en el cuerpo, una memoria que hace temblar el cuerpo durante la noche, cuando oyen los perros que aúllan, el ruido de una moto o de un helicóptero. Es una

memoria que quita la fuerza y que “acaba”. “Antes tenía mucho miedo, pensaba que se me había acabado el mundo. No podía oír una moto, porque pensaba que eran ellos. Y ahora todavía de *madrugá* me quedo en suspenso si oigo a los perros ladrar” (García del Soto, 2010). Las mujeres negras de Libertad, al igual que las mujeres mayas, hablan de la sensación de “estar sin espíritu, sin fuerzas”. Algunas también lo nombran como “susto”. Una mujer del grupo me explica que su hija, recién nacida, se murió de susto después de que el Oso la haya secuestrado y torturado sexualmente:

Cuando nació, no mamaba ni tragaba así cuando le echaba cucharitas y a los tres días se me murió; la parí el 27 y se murió el 30. Y después mami fue a donde un señor y él le dijo que eso fue un susto fuerte que le cogió (HV2-C-N2-13022016).

Al acercarnos a los significados del susto pudimos entender que es el alma o el espíritu de las mujeres que se va del cuerpo y el cuerpo que se enferma. “El alma se va lejos, ya solo el cuerpo está allí” (CH12-140706). La salida del alma parece simbolizar el abandono de la fuerza vital del cuerpo de las mujeres. “Ahora soy la sombra de mi yo”. El aliento de vida se va, expresando físicamente la sensación de muerte en vida que están sintiendo. Muchas mujeres que fueron violadas murieron de susto.

Ninguno de los conceptos de la psicología como estrés o depresión postraumática puede llegar a abarcar la dimensión del susto. El susto no es la mera transcripción literal de síntomas psicósomáticos. Para entender el susto hay que acercarse a la integralidad de los daños morales generados por la tortura sexual en la vida de las mujeres y de las dimensiones del ser que fueron brutalmente rotas por la misma: la imagen de sí misma, la relación con su cuerpo y su propia alma, la relación con la familia y la comunidad, y la relación con el cosmos. Es la manifestación corporal del terror, del malestar, del daño vivido, de todo lo que ha sido roto por la violación sexual; al fin y al cabo, es la expresión corporal y cultural de la muerte en vida. El susto es el lenguaje corporal que las mujeres mayas

encontraron para comunicar el sufrimiento que supuso la invasión brutal de su cuerpo en un entorno social que impuso el silencio, que no quiso saber ni escuchar su dolor. Pero el cuerpo no olvida. El cuerpo grita cuando no hay palabras, símbolos ni significaciones para nombrar y resignificar el daño vivido. Es el cuerpo que denuncia la crueldad e injusticia vivida cuando no hay espacio social que escuche, valide y repare el sufrimiento.

En un entorno político que censura el discurso, los síntomas físicos de un paciente terminan por ser “expresiones condensadas del sentimiento de injusticia histórica, una sensación de vergüenza, pena y el deseo en el paciente de enmendar un daño terrible” (Kleinman y Kleinman (1991) citado en Das 2008: 412).

El cuerpo se enferma hasta que el daño sea visto, escuchado y sanado. El susto es así la memoria de la crueldad y destrucción inscrita en el cuerpo de las mujeres que no ha podido ser nombrada por el terror, las enfermedades y sus síntomas. “Las mujeres transmitieron su dolor a través de síntomas que sí eran reconocidos culturalmente. Se expresaron enfermas, comunicaron su sufrimiento” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 290).

Desde que me pasó eso, me quedé enferma. La enfermedad ahí está en mi corazón, en mi cabeza, en mi cuerpo; me duele aquí, me duele aquí, yo tengo muchos dolores no estoy bien; tal vez va haber un tiempo en que me va doler todo, y así me voy a morir (GF-C-8112016).

El bloqueo de las emociones que el terror y el silenciamiento del sufrimiento generan se convierte en enfermedad. La enfermedad se vuelve el único lenguaje, corporal y cultural, a través del cual el dolor por el daño vivido puede ser transmitido.

Hoy, las sobrevivientes de Guatemala tienen conciencia de ello. Como plantea una sobreviviente mam al resto de las mujeres de su grupo:

Las enfermedades no vienen solas a nuestro cuerpo, vienen por los problemas, por los maltratos, se acumulan, porque sufrimos de mucha tristeza, ya no queremos comer, nos da dolor de cabeza, pero es porque también nos quedamos con tanto enojo y guardamos silencio (GM-M-042015).

Curarse del susto implica sanar la memoria de la brutalidad, de la invasión y del terror que quedó impreso en el cuerpo para poder volver a sentirse bien, segura en la piel y “revivir”. Como lo subraya una sobreviviente chuj, por más rituales, limpiezas y ceremonias que usualmente hacen para curar el susto en su comunidad, no lo habían podido sanar: “el susto mío, ese sí no lo pude hablar, ni curar. Traté yo de curarlo solita, pero eso no sale usted” (CH12-070307). No lo lograban sanar porque, como lo pone esta *ajq'ijab'*,¹¹⁸ es el cuerpo que fue invadido:

Pienso yo que no se puede curar porque eso está en el cuerpo. Está también en la mente, pero en la mente lo podemos borrar con terapia. Pero la señorita no lo saca desde dentro, y por eso es que vive esclavizada. Si uno tuviera la libertad, si uno supiera que tiene apoyo, a quien se lo puede contar; claro eso le va a salir poco a poco. Pero con todo el proceso que ocultó entonces el susto se complicó.

El recuerdo de la violación se imprimió en el cuerpo y se quedó atrapado en él a través de la culpa, la vergüenza y el terror, porque no tuvieron espacio para hablarlo. Viven “esclavizadas” por esta memoria corporal porque se quedó “oculto”. Para curarse del “susto” era necesario crear un espacio para hablar y llorar la muerte de sí misma. Había que reincorporar el alma al cuerpo. Para ello había que reintegrar todas las dimensiones de su existencia que fueron dañadas y destruidas por el terror

¹¹⁸ Persona investida de autoridad en la cosmovisión maya para celebrar ceremonias, quien tiene conocimientos sobre el calendario maya, la cuenta de los días y sus energías (nahuales).

de la violación sexual: el cuerpo, la autoimagen, sus relaciones sexuales y afectivas, las relaciones con su familia y comunidad, y su lugar en el cosmos. Se necesitaba tener a alguien que las escuchara, que estuviera dispuesta a validar su terrible experiencia y darle un lugar en la historia. Se requería liberar y elaborar todos los daños emocionales, físicos, sociales e espirituales generados por la experiencia aniquiladora de la violación. Esto implicó un trabajo –que desarrollamos en detalle en los capítulos seis, siete y ocho– tanto con ellas como con el lugar social que las había rechazado, para que pudieran nombrar y resignificar lo vivido, y reconstruirse un lugar en el mundo desde la vida que deseaban tener como mujeres.

Capítulo V

La búsqueda de reconocimiento por la “ley de los hombres”¹¹⁹ o la insatisfacción y sufrimiento permanentes

El análisis de los procesos de justicia penal y de justicia transicional emprendidos respectivamente por los grupos de mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y los grupos de mujeres negras de Libertad arroja luces sobre la contradicción central que subyace a la justicia patriarcal. En un contexto de impunidad institucional de 99 % para los casos de violación sexual, tanto en tiempo de “paz” como en tiempo de “guerra” en Guatemala y Colombia, las sentencias condenatorias de Sepur Zarco y de Libertad son paradigmáticas en términos del sistema de justicia formal: abren una brecha histórica de reconocimiento de la verdad de sobrevivientes de esclavitud sexual en guerra por parte de la “ley”. A pesar de ello, la insatisfacción, malestar y sufrimiento expresados por las mujeres de ambos grupos, evidencian que de alguna forma “la sociedad está haciendo algo injusto” –como lo plantea Axel Honneth al fundamentar su teoría social de la Justicia basada en el reconocimiento (2006a:103)–. Ya no se trata de describir los obstáculos que las mujeres encuentran para tener acceso a la justicia formal y legal –que han sido ampliamente documentados por organizaciones de mujeres y juristas feministas–, sino de evaluar la Justicia en términos de las expectativas normativas que tienen las sobrevivientes. La insatisfacción expresada por ellas, a pesar de haber tenido un proceso jurídico exitoso, nos ayuda a desentrañar las dimensiones personales, sociales y políticas puestas en juego en la contradicción que emerge entre la *idea* de Justicia y el *sentimiento* de Justicia –que apela al *sentirse reparada* y a las expectativas de las mujeres de gozar de una buena vida, o en sus propias palabras, de “una vida contenta”–. Esta insatisfacción nos habla de *la voz diferente de las mujeres* que Carol Gilligan (1985) ya había puesto de manifiesto en los años ochenta evidenciando el silenciamiento de las

¹¹⁹ Retomo el concepto usado por las sobrevivientes mam y chuj de Huehuetenango porque nombra la ley patriarcal desde el dominio concreto y corporal que ellas viven cotidianamente y visibiliza los pactos patriarcales que sustentan el sistema formal o comunitario de justicia y sus leyes.

voces de las mujeres operado por el desarrollo de las teorías en torno a la Justicia. No me propongo aquí tratar la diferencia entre el acercamiento masculino y femenino a la Justicia que puso de manifiesto Carol Gilligan como resultado de la construcción sociocultural, sino llenar los vacíos simbólicos de Justicia dejados por un estado y una sociedad patriarcales coloniales para las mujeres, y sugerir vías para la construcción de caminos propios de Justicia. Entender el sentimiento de injusticia que subyace al malestar y la insatisfacción expresados por las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y las mujeres negras de Libertad –inscribiéndolos en su contexto social y político– permite trazar un mapa de señales a tomar en cuenta para construir una propuesta de Justicia para las mujeres que responda a sus anhelos de vida digna, libre y “contenta”.

1. Los anhelos de Justicia de las mujeres negras de Libertad y q'eqchi' de Sepur Zarco

a. ¡Qué sientan el dolor que nosotras sufrimos!

El inmenso daño que generó la esclavitud sexual y la ocupación de sus cuerpos y comunidades por parte del ejército y los paramilitares durante siete años, provocó en las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y en las mujeres negras de Libertad el deseo de que sus victimarios pudieran sentir el dolor que ellas sufrieron: “Lo que yo quisiera es conseguir justicia para que los militares sean castigados. Yo quiero que haya justicia para que los militares sientan el dolor de lo que sufrimos nosotras” (AV4-Q-140606).

Este profundo dolor apela a infligir sufrimiento al victimario en una búsqueda de reciprocidad de lo vivido, una cierta justicia en la injusticia. El castigo es lo que se busca lograr a través de la justicia penal: “¿Por qué nos hicieron tanto daño a las mujeres? Queremos seguir adelante y seguir participando en las reuniones para conseguir Justicia. Lo que queremos es que castiguen a los que nos hicieron tanto daño” (AV4-Q-140606). Ellas sienten que el dolor que los victimarios pudieran sentir serviría para redimir su propio dolor. Una integrante del grupo de Libertad afirma que lo que buscaba al sumarse al proceso penal contra el Oso era venganza: “Venganza, ¿qué significa para mí? Que me está pagando cola que me ha hecho a

mí. Que está vivo pero que me las está pagando todas, que está entre cuatro paredes y que no puede salir” (GSO-3-14122015). De hecho, lo que realmente deseaban era matarlo, como varios relatos lo atestiguan:

Bueno, yo cuando puse la denuncia, yo deseaba que no lo dejaran vivo, que lo mataran, pero después dije: ¿muerto, para qué? Que pagara lo que iba a pagar en vida. Pero es verdad que lo que él le hizo a uno fue un sufrimiento, y también lo tenía que sufrir (E13-13020216).

Existe así una correlación entre el sufrimiento profundo y la búsqueda del castigo a través de la justicia penal para que los victimarios sufran lo mismo. Sin embargo, tanto en el caso de Sepur Zarco como en el de Libertad, el castigo penal no ha permitido dirimir el sufrimiento que las mujeres viven. “Siempre quedará algo por pagar”, subraya Amelia Valcárcel (2010), “porque la ley se desentiende de la víctima”. La experiencia de las mujeres evidencia en efecto que las sentencias condenatorias no han permitido reparar el daño. El intento de suicidio de una integrante del grupo en la navidad del 2015, época en la que las visitaba en su comunidad, después de ocho años de proceso de Justicia y Paz contra el Oso, ilustra que un sufrimiento profundo sigue marcando la vida de las mujeres de Libertad. Compartimos con Veena Das (2008) las dudas respecto a la capacidad del dispositivo de las ciencias jurídicas, psicoanalíticas y médicas para acercarse a la experiencia. El escenario jurídico y penal no crea las condiciones para abordar el sufrimiento y transformarlo. Ante el marco tan cerrado en el cual el habla se puede desenvolver, las mujeres no sienten que haya espacio ni escucha para compartir el horror. No hay tiempo ni palabras en la jerga penal que permitan expresar y nombrar el dolor. Eligen, por lo tanto, callarlo ante estos dispositivos. Más allá, la necesidad de repetir los hechos una y otra vez y con lujo de detalles para probar que el crimen tuvo lugar, sin transformar las emociones asociadas al evento traumático, profundiza el dolor.

De allí, la necesidad de tener espacios fuera de la lógica penal que permitan abordar los daños emocionales y sociales profundos generados por los crímenes

sexuales genocidas. Esto requiere crear espacios cuyo objetivo no sea recopilar datos de lo vivido por las mujeres para poder ganar la causa penal, o preparar a las mujeres para que puedan enfrentar el escenario del tribunal y la confrontación con los agresores. Se trata de espacios cuyo único objetivo es la posibilidad de sanar y suturar las heridas dejadas por los traumas vividos. Como bien lo evalúa Adriana, la lideresa del grupo, las mujeres de Libertad no contaron con este espacio para trabajar su dolor:

Este proceso de verlo a el Oso allí, que lo están juzgando, que lo que hizo está mal hecho, que de una u otra manera está pagando por lo que hizo, fue importante. Porque las chicas no son las chicas temerosas que empezaron. Yo creo que eso les ayudó mucho. Pero hay un tema que nos ha faltado y es el tema del dolor de ellas (E10-28012016).

La experiencia de las mujeres de Sepur Zarco llama aún más la atención. Después de seis años de procesos de sanación y autoconciencia dentro del marco del acompañamiento de Actoras de Cambio (2005-2011), las q'eqchi' habían logrado resignificar el trauma de la violación sexual, dejado el sufrimiento y la vergüenza, y habían empezado a romper el silencio social en torno a los crímenes sexuales. La construcción del proceso penal, que empezó en 2011 y duró seis años, las volvió a colocar en el lugar de la herida: el lugar de la indignidad y de la vergüenza. Las mujeres q'eqchi' que habían empezado a liberarse de su pasado, volvieron a encarnarlo. La esclavitud sexual ya no era parte de lo que habían vivido en el pasado dentro del marco de la política de guerra y genocidio del ejército y la oligarquía guatemaltecos; se convirtieron de nuevo en "las violadas", "las prostitutas". Nicola Henry encuentra la misma problemática en las mujeres sobrevivientes de crímenes sexuales que dieron sus testimonios dentro del marco del Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia y para Ruanda.

La ley, no la sobreviviente, construye el testimonio, el cual está fragmentado para poder responder a las demandas del proceso judicial. Como tal, no es su historia,

más bien la del tribunal. [...] Dentro del marco legal, la violación es una práctica de producción de identidad. [...] “La mujer violada” es a menudo un producto de estos procesos (citado en Crosby, Brinton Lykes y Caxaj, 2016: 268).¹²⁰

El proceso penal genera “un sobreinversión de la herida en lugar de la necesidad de dejar ir estos investimentos” (Brown, 1995: 73). Así, el sufrimiento volvió a las vidas de las mujeres de Sepur Zarco con el proceso penal y se hizo evidente en el momento de la sentencia judicial. Al darse cuenta que el castigo a los victimarios no les iba a reparar el daño que el ejército y el comisionado militar les habían hecho, doña Demesia comenta:

Yo no estaba contenta cuando dieron la sentencia. Yo estaba triste. Porque ellos están vivos y tienen sus familiares. A nosotras, ¿quiénes nos van a devolver a nuestros esposos? ¿Quién nos va a reparar el daño que nos han hecho? (AV7-Q-4032017).

No encuentran paz en sus vidas, los corazones no pueden descansar. “Yo estaré en paz solo hasta que me muera”, sentencia doña Demesia. Las mujeres q’eqchi’ parecen invadidas por su pasado, atormentadas por los recuerdos y por el poder de los victimarios en sus vidas. Si el anhelo de justicia antes conllevaba el castigo penal a los agresores, hoy en día no les basta. Al igual que las mujeres de Libertad, las mujeres de Sepur Zarco piden el castigo ejemplar: la muerte. Dice doña Demesia llorando: “¡Qué pena que ahora la ley no permite que demos fin a sus vidas con armas!” (AV7-Q-4032017). Este deseo profundo de matar a los victimarios, un deseo profundamente humano y comprensible después de haber vivido tanta crueldad, pone en evidencia el gran sufrimiento que sigue torturando a las mujeres por dentro.

Ni el proceso jurídico ni la sentencia penal condenatoria han creado las condiciones para que las mujeres puedan hacer el duelo, integrar lo sucedido en su

¹²⁰ Traducción propia.

historia y perdonarse a sí mismas para poder soltar su pasado. Más bien, el sufrimiento parece haber aumentado. Este sufrimiento parece emerger de la contradicción entre la promesa de Justicia que el orden simbólico de la ley patriarcal construye y la realidad concreta de la justicia penal que no puede reparar los daños generados en la vida de las mujeres por violación y esclavitud sexual. De allí que la sentencia del tribunal penal en el caso de Sepur Zarco y del tribunal de Justicia y Paz en el caso de Libertad no sean vividas como una experiencia de Justicia y las mujeres afirmen con contundencia que “eso no es Justicia para nosotras”. Kirsten Campbell (2004) nombra esta imposibilidad de la experiencia de la Justicia por mujeres sobrevivientes de violación sexual y esclavitud sexual dentro del marco de la justicia penal internacional como “el trauma de la Justicia”. Citando el Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia en el caso Kunarac, afirma: “ninguna sentencia que esta Corte pueda posiblemente emitir permitirá responder adecuadamente a las injusticias que las víctimas sufrieron en manos de esos hombres”; y de pone de manifiesto que:

Allí radica la paradoja fundamental dentro de la concepción del Tribunal como una institución de ley; [...] se debe hacer justicia y, sin embargo, no se puede hacer porque la ley no puede reparar la injusticia de un crimen de lesa humanidad. Entender la justicia como la institución del orden vigente de la ley implica que funcione como una repetición sintomática del trauma original. [...], y, por lo tanto, [la justicia internacional] estructura la “justicia” como la repetición traumática de la *injusticia* (Campbell, 2004: 341-345).¹²¹

b. Que el gobierno reconozca que nos hicieron daño

Además del castigo al agresor, lo que motivó la organización de las mujeres q’eqchi’ en torno a la búsqueda de justicia penal desde el inicio del acompañamiento de Actoras de Cambio en 2005, fue que “la ley” reconociera el daño que “los ejércitos”

¹²¹ Traducción propia.

les habían hecho. Ante un entorno social que silencia la esclavitud sexual a la que fueron sometidas –que transformó este crimen de lesa humanidad contra las mujeres en “prostitución”–, las mujeres buscaron un espacio social que las pudiera escuchar y validar su sufrimiento. Desde que iniciamos el proceso de acompañamiento, las mujeres q’eqchi’ repetían sin cesar “nosotras también sufrimos”, en un intento permanente de afirmar su humanidad ante una familia, una comunidad y un estado que se las negaba. Nadie escuchaba su dolor. Eran condenadas, castigadas y rechazadas por la comunidad entera por “haber sido caseras del ejército” y “mujeres que les gusta hacer con los hombres”.

La estigmatización social cotidiana y pública a la que estaban sometidas las mujeres q’eqchi’ por haber sido esclavizadas en el destacamento militar de Sepur Zarco ante los ojos de todos, generaba la necesidad inmensa de que se escuchara y reconociera públicamente su sufrimiento para que así su familia, sus vecinas y la comunidad las pudieran respetar. El mecanismo que eligieron para ello fue el sistema de justicia formal como representación de la única autoridad que tiene la potestad de hacer justicia: “Queremos que se reconozca que nos hicieron daño; [...] No es justo lo que nos pasó; [...] El que nos debe es el gobierno, es el estado” (GA-AV-130905).

Necesitaban encontrar una autoridad más grande que la comunidad en la escala patriarcal colonial que pudiera reconocer que fue un gran daño, un gran sufrimiento lo que vivieron. No se habían entregado al ejército, ni se habían ofrecido, sino que el ejército obligó a las viudas q’eqchi’ a servir doméstica y sexualmente en el destacamento militar como castigo ejemplar por haberse organizado y reivindicado su derecho a la tierra. Detrás de su insistencia para que el estado escuche y reconozca su verdad, subyace la necesidad de que “la ley” reconozca la injusticia cometida contra ellas y diga en alto, ante los ojos de la comunidad, que ellas no se entregaron al ejército, sino que el ejército fue el culpable. Necesitaban que la ley restableciera su legitimidad en la comunidad y les devolviera un lugar de respeto.

c. Que el Oso reconozca la verdad

La experiencia de la violación sexual y la esclavitud sexual en Libertad también fue marcada por la interpretación patriarcal que convierte a las mujeres en culpables y blanco del castigo social. Las mujeres que fueron esclavizadas por el comandante paramilitar eran conocidas en la comunidad como “las mujeres de el Oso” o “las comidas de el Oso”, exhibiéndolas públicamente como posesión del Oso y, peor aun, como pedazo de carne. Esta estigmatización cruel e injusta las condenó a la vergüenza y al silencio. Las condenó a callar, esconderse y aislarse, lo que ha generado procesos profundos de desvalorización, y les ha llevado a dejarse morir, a la muerte en vida y al suicidio, como lo desarrollamos en el capítulo cuatro. Ante esta situación injusta para las mujeres, la enfermera de Libertad se propuso encontrar la forma de que se visibilizara lo sucedido y dignificara a las mujeres:

Yo tomé esta decisión porque yo, a ellas, las conocía desde hacía rato y ellas cambiaron totalmente la manera de ser de ellas. Ya no eran alegres. Era como si ellas se sintieran culpables de lo que les había pasado. Y la comunidad las culpaba a ellas. [...] Me impactó mucho cuando le pregunté a una de las chicas cómo se sentía y me decía que ella lo que quería era morirse, lo que quería era matarse (E10-28012016).

Aprovechando el marco político derivado de la Ley de Justicia y Paz o Ley 975 – aprobada en el año 2005– y el contexto de la desmovilización de los paramilitares, la enfermera de Libertad promovió la participación de la comunidad y de las mujeres para que denunciaran los crímenes vividos bajo la ocupación paramilitar. La Ley de Justicia y Paz establece un sistema de justicia transicional que permite a los paramilitares desmovilizados beneficiarse de penas de ocho años –mucho menores que las del sistema de justicia ordinaria– a cambio de su contribución a la verdad sobre los crímenes cometidos. Sin embargo, las condiciones iniciales en las que las audiencias de justicia y paz se realizaban –públicas y entremezcladas con otros crímenes cometidos por los mismos paramilitares– no permitían que las mujeres

hablaran. Además, implicaba la confrontación con los agresores que negaban sistemáticamente que los crímenes sexuales hubieran ocurrido, lo que escenificaba la reiteración de la humillación para las sobrevivientes.

En el año 2007, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) realizó un diagnóstico de los daños cometidos por los paramilitares en la comunidad de Libertad para establecer un plan piloto de reparación colectiva. Este proceso desembocó en la construcción colectiva y comunitaria de un Plan Integral de Reparación Colectiva, que fue trasladado para su implementación a la Unidad de víctimas a partir de su creación por la ley 1448 en 2011, la llamada “ley de víctimas”. Sin embargo, como en casi todos los espacios establecidos para registrar violaciones a derechos humanos en contextos de guerra o conflicto armado, este proceso comunitario para el establecimiento del Plan de Reparación no tomó en cuenta la necesidad de crear condiciones específicas para que las mujeres pudieran hablar de los crímenes sexuales. La consecuencia de esta falta de comprensión sobre la especificidad del crimen de violación sexual desembocó en su invisibilidad como violación a los derechos humanos, y por lo tanto su exclusión del conjunto de crímenes a ser considerados en el plan colectivo de reparación de Libertad.

A partir de ello, la enfermera tomó conciencia de que ninguno de estos espacios posibilitaría que las mujeres hablaran y propuso a Ángela Cerón –directora de la organización Iniciativa de las Mujeres por la Paz (IMP)– iniciar un proceso específico para denunciar lo sucedido. El objetivo inicial era visibilizar lo que habían vivido las mujeres de Libertad para que pudieran contar con un espacio social de dignificación y –al fin y al cabo– volver a reír y bailar. Nunca pensó en involucrarse en un proceso jurídico tan largo. Como lo recuerda Adriana, la lideresa del grupo: “lo que queríamos es que el Oso reconociera los hechos” y así abrir un espacio social de validación de la palabra, el sentir, y el sufrimiento de las mujeres. Cuando se acercó a las mujeres con la propuesta, varias aceptaron para “que saliera a la luz lo que había hecho el Oso”:

Yo me acerqué a denunciar porque como sentía que sí tenía que hacerlo. Lo hice para que saliera a la luz lo que me había hecho el Oso. Que eso no estuviera

oculto, sino que toda la gente supiera lo que el Oso me hizo. Que no es como decían muchos, que él me hizo eso por gusto mío. No era gusto mío porque yo nunca me sentí siendo de él, sino que él me violó a la fuerza (E13-13022016).

Las mujeres de Libertad deciden denunciar al Oso para que su verdad sea validada y escuchada públicamente, y así callar la voz comunitaria patriarcal, racista y paramilitar que las señalaba por “haber buscado al Oso”, y que “había sido gusto suyo”. Además, para el proceso de Libertad, decir la verdad se asociaba con garantizar que el Oso, que había sido encarcelado por el ejército en 2004 por otros crímenes, permaneciera en la cárcel:

Yo denuncié para que supieran la verdad. En principio, yo no quería que en el pueblo se enteraran de un todo. [...] Cuando hablo de verdad es a la Fiscalía, a la gente de la ley, para que la ley supiera la verdad y no lo fueran a soltar. Ese es mi motivo desde que a él lo agarraron: que nunca salga, porque si él sale ya de pronto no puede violarme a mí, puede violar a mis hijas o mis sobrinas, que son señoritas ya (GSO-3-14122015).

Al inicio las mujeres sentían un terror profundo de que el Oso volviera a agredirlas o asesinarlas por el hecho de hablar. De allí la necesidad vital de que se quedara en la cárcel para tener condiciones mínimas de seguridad. Esta fue otra de las razones que motivaron a las mujeres a denunciar lo sucedido. Así se inicia, a partir del año 2007 y de forma clandestina, el proceso legal con IMP. A pesar de las profundas críticas del movimiento feminista y de derechos humanos a la Ley de Justicia y Paz 975 por aplicar penas muy bajas a los paramilitares, resultó ser un escenario de verdad y confrontación con los agresores que las mujeres supieron aprovechar a su favor: permitió que inicialmente se encontraran los anhelos de Justicia de la enfermera de Libertad, de las sobrevivientes y de la IMP. Sin embargo, como plantea Adriana, la lideresa del grupo:

Nunca nos imaginamos que el *man* iba a ser tan bruto, porque para mí es una brutalidad no reconocer unos hechos sobre los que la fiscalía ha hecho su trabajo

de investigación, y que además es como un secreto a voces que todo el mundo conoce [...]. Nunca nos imaginamos que iba a ser tan duro y tan fuerte, ni tan largo (E10-28102015).

La búsqueda de afirmación pública de la verdad de las mujeres por parte de la ley, para así ser dignificadas y respetadas en su comunidad, se inscribió en un marco de justicia transicional que basaba todo su funcionamiento en el reconocimiento de la verdad por parte de los mismos agresores. La abogada del proceso explica: “Justicia y Paz funciona así: la víctima va y declara. Inmediatamente, van y le preguntan al victimario si reconoce o no. Y si dice que no, más o menos, se muere el proceso” (E2-5102015).

El mismo sistema de justicia transicional generó la necesidad vital en las mujeres de que el Oso reconociera los crímenes que había cometido contra ellas. Esta particularidad, en un contexto social donde la violación sexual no existe como crimen y solo existe la voz masculina para nombrar la experiencia de las mujeres, las obliga a entrar en el juego perverso de tener que demostrar que no mienten. Es de nuevo la voz de su agresor –que detenta más legitimidad solo por ser masculina y más poder de dominio por ser paramilitar– contra la suya –no legitimada y sometida por el terror–. El escenario vuelve a privatizar la relación entre el agresor y la víctima, y crear condiciones de humillación para las sobrevivientes cuya verdad depende de la voz de los perpetradores. Consciente de ello, la abogada de IMP desarrolló una estrategia de documentación que permitió fundamentar y evidenciar la verdad de las mujeres ante el tribunal:

Ya sabíamos desde el comienzo que él iba a negar todo, porque lo negaba sistemáticamente. Sabíamos que este proceso no iba a terminar en una sentencia, que teníamos que luchar para [...] que hubiera pruebas suficientes para que él perdiera sus beneficios [de la Ley de Justicia y Paz], y que se lo trajeran a justicia ordinaria. [...] Eso lo tuvimos claro siempre. Pero implicó un proceso muy largo. Tardamos un año en recoger todas las pruebas. Hicimos todas las audiencias que se requerían, hasta un punto en que el Tribunal de

Justicia y Paz consideró que él había mentido, y que había pruebas suficientes para que él perdiera sus beneficios. Entonces lo excluyen del proceso de Justicia y Paz. Todo es pasó en septiembre del año pasado [2014] (E2-5102015).

Esta búsqueda de siete años enfocada en que el Oso reconociera la verdad, en condiciones que repetían simbólicamente el abuso de poder entre perpetradores y víctimas, ha potenciado el poder del agresor en sus vidas, el proporcional sentimiento de culpa, así como la necesidad de comprobar una y otra vez ante los ojos de los otros que lo que les hizo el Oso fue un crimen, que fueron violadas, y que no lo quisieron, ni se merecieron las torturas que vivieron.

2. La justicia formal: sentirse reconocidas por “la gente de la ley”

a. La sentencia de exclusión de el Oso de los beneficios de Justicia y Paz

“Nos fue muy bien en Justicia y Paz”, afirma la abogada del grupo de mujeres de Libertad. En efecto, se logró el propósito que la abogada de IMP se había propuesto desde sus inicios: evidenciar que hubo violación sexual y esclavitud sexual sistemática contra las mujeres de Libertad y que el Oso no decía la verdad, para que pudiera ser trasladado a justicia ordinaria y cumplir una condena a la altura de la gravedad de los crímenes cometidos.

Después de haber luchado durante siete años, recoger todas las pruebas necesarias, implementar varios peritajes psicológicos así como antropológicos, ir a audiencia tras audiencia, el Oso decide reconocer los hechos de violencia sexual cuando se da cuenta que podía perder los beneficios de la justicia transicional. Sin embargo, el fiscal solicita, en septiembre del 2014¹²², su exclusión del sistema de beneficios de Justicia y Paz, y su traslado a la justicia ordinaria.

¹²² Sala de Justicia y Paz, Tribunal Superior de Barranquilla, 9 de septiembre de 2014.

Usted nos está contando ahora esto: que sí secuestró a las muchachas y tuvieron relaciones. Quiero recordar que esto se dio en un contexto de coerción donde las mujeres no tenían la posibilidad de negarse. Durante cinco años nos lo negó, y nos negó que usted le tocaba un pelo a estas muchachas. Usted nos dijo mentiras a todos, entonces yo voy a pedir su exclusión (E2-5102015).

Es un éxito jurídico. Es una sentencia paradigmática, pues es la única en su género en Colombia donde un jefe paramilitar pierde los beneficios de Justicia y Paz por crímenes sexuales. Además, representa un éxito para todas las mujeres que pusieron sus expectativas de Justicia en una sentencia condenatoria. Esta exclusión representa el castigo justo para María Chole, lideresa de las mujeres desplazadas de Santa Marta que también han estado buscando, desde el año 2006, Justicia para más de 42 mujeres sobrevivientes:

Podemos decir que no ha habido justicia en el tema de la violencia sexual. Solamente se ha aplicado para el Oso. [...] Más allá de reconocer la verdad, lo que queremos es que haya justicia. Porque reconocerlo es uno, pero la justicia es otra. La Justicia para nosotras es que de pronto pudieran no pagar los ocho años que dice la Ley 975, sino que por el tema de violencia sexual, un crimen de lesa humanidad, ellos pudieran pagar unos años más (E6-21102015).

El equipo de IMP logró crear las condiciones ante las diferentes instituciones judiciales –la fiscalía, los magistrados y la policía– para que las mujeres se sintieran escuchadas y reconocidas. Como lo plantea la abogada de IMP:

Se vieron reconocidas de cada fiscal porque teníamos un proceso de llegar, de advertirle, y cuando llegaban las mujeres ya tenían otra postura los magistrados, hasta los policías que las protegían. El estado les dio la razón desde el comienzo, y eso fue lo que las hizo sentirse fuertes (E2-5102015).

El fiscal que estaba a cargo del proceso, Fare Arregocés, se puso al servicio de las mujeres. En otros términos, hizo su trabajo de funcionario público al estar al servicio del bien común, y en este caso, de la justicia formal. “Él de entrada nos dijo: yo no sé nada de eso, pero estoy acá para servir en lo que pueda”. El equipo de IMP hizo el trabajo de la fiscalía, incluyendo el cuestionario que iba a plantear en la audiencia. El fiscal fue a visitar a las mujeres a su comunidad para conocerlas, sentir su contexto, y estableció una relación personal con ellas para crear condiciones de confianza. Así “se las echó al bolsillo”, relata la abogada. Preparó con ellas el orden en el que querían intervenir durante la audiencia para que no se sintieran cogidas por sorpresa. De esta forma, se revirtió el sentimiento de amenaza, el miedo y la desconfianza que las mujeres sentían ante las autoridades de justicia, la “gente de la ley”. Se sintieron escuchadas y valoradas. Las denuncias que estaban a punto de realizar también eran importantes para el estado y este las creía. Como recuerda la abogada, esto fue fundamental porque “les dio tranquilidad a ellas”. Pudieron enfrentar la primera audiencia, con fuerza y aplomo, convencidas de que su verdad iba a ser escuchada.

El haber obtenido ciertas condiciones de protección por parte de la policía, haber sido escuchadas por los fiscales y magistrados, combinado con el acompañamiento de IMP, les permitió encontrar la fuerza y la confianza necesarias para enfrentar el proceso que duró ocho años. Como lo planteó la lideresa del grupo: “nunca nos imaginamos que iba a durar tanto”. Ante la desesperación de la abogada a causa de la estrategia dilatoria de el Oso, las mujeres eran las que la confortaban: “No hay que afanarse tanto, porque él sabe que va a perder, y que nosotras vamos a ganar. Por eso hace todo eso”. Las condiciones de escucha y respeto que habían encontrado tanto en la “gente de la ley” como en IMP –una organización de mujeres que ponía sus voces y sus vidas al centro– les había dado la confianza de tener y decir la verdad, y que eso, tarde o temprano, se iba a saber: “De pronto no hubiera escuchado que se cansaran. Ellas no lo sintieron como algo extenuante, porque de pronto se vieron reconocidas de cada fiscal” (E2-05102015).

b. La sentencia paradigmática de Sepur Zarco por crímenes de lesa humanidad en forma de esclavitud sexual

De todos los grupos de sobrevivientes acompañados por Actoras de Cambio, fue el grupo de Sepur Zarco el que hizo de la búsqueda de justicia penal el sentido de su organización desde sus inicios, en el año 2005. El anhelo de castigo a “los ejércitos” que las violaron ha estado presente desde esa fecha. A pesar de la voluntad claramente enunciada de buscar justicia penal para encarcelar a Ríos Montt y a los miembros del ejército responsables de su sufrimiento, al inicio predominaban el miedo y la vergüenza. Es después de seis años de proceso de sanación, autoconciencia y autoafirmación llevado conjuntamente con Actoras de Cambio, que las mujeres q’eqchi’ deciden entrar en un proceso penal por esclavitud sexual con la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad.¹²³

Al contrario de las mujeres de Libertad que rompieron el silencio por primera vez en función del proceso legal contra el Oso, el proceso penal de las mujeres de Sepur Zarco se inscribió en un largo proceso de sanación, memoria social y justicia que se venía dando desde el 2005. Las condiciones estaban dadas para que el proceso penal pudiera ser reparador y dignificante para las mujeres. El proceso de sanación ya había construido las condiciones de reparación. En efecto, cuando inició el proceso penal, las mujeres q’eqchi’ eran un grupo consolidado en el que habían roto el silencio sobre la violación sexual, habían reconocido la violación sexual como crimen, y la habían resignificado en función del daño que había representado para ellas. El grupo les había permitido darse cuenta que no estaban solas, ni eran locas. Les dio fuerza para nombrar lo propio sacando la experiencia del tabú y la vergüenza.

Este grupo nos ayudó para que nosotras sacáramos lo que llevábamos dentro. Nos daba vergüenza, miedo, de decir lo que nos pasaba. Yo decía que tal vez no

¹²³ Alianza conformada en 2010 por las organizaciones feministas y de derechos humanos Mujeres Transformando el Mundo (MTM), el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG).

era bueno decir lo que me había pasado. [...] Yo no quería poner al descubierto lo que me pasó. Allí sentí que salió mi vergüenza, allí empezamos a sacar todo el dolor que nos pasó. [...] Ahora nos sentimos ya curadas. [...] Mi vida quedó blanca, canto, rezo a dios. Parecemos flores, nos cuidamos porque lo que sufrimos no es culpa de nosotras. Allí me di cuenta que tenemos derechos. Ahora salimos, escuchamos, caminamos solas, compartimos con las demás mujeres (Méndez, 2014: 143 y 145).

Les permitió dar un significado político a la violación sexual como política de guerra y genocidio, y ubicar la responsabilidad fuera de ellas:

No me da vergüenza contar que me violaron. Me agarraron y me quitaron mi bebé, y estuve en manos de ellos. Allí no podía defenderme. Lo tengo que decir porque es cierto. Son los problemas que me hicieron en 1982. Es el ejército el culpable (GA-AV-90805).

En el 2011, cuando inicia el proceso penal, las mujeres habían recobrado la sonrisa, recuperado las ganas de bailar y perdido la vergüenza de hablar de la violación sexual. Las mujeres de Sepur Zarco rompieron el silencio en la plaza pública mucho antes de iniciar el proceso penal. La primera vez fue en el acto de dignificación realizado en la ciudad capital por Actoras de Cambio –en el año 2009– donde hicieron públicas sus historias de vida a través de una exposición fotográfica y la publicación de un libro.¹²⁴ Lo hicieron a cara descubierta, con fuerza y dignidad, fuera del lugar de la culpa. Fortalecidas por esa primera experiencia, que les permitió tomar conciencia que hacer público los crímenes sexuales que habían sufrido no generaba represalias en su contra, decidieron levantar la voz nuevamente

¹²⁴ En este acto de dignificación, realizado el 25 de noviembre en la plaza Barrios de la ciudad de Guatemala, las sobrevivientes q'eqchi' exigieron que el estado reconociera su responsabilidad en los crímenes sexuales cometidos en su contra, sancionara a los responsables e implementara una política de reparación digna, reparadora y orientada a crear condiciones de no-repetición. En este marco, se inauguró la exposición fotográfica "Sobreviví, Estoy Aquí, Estoy Viva", a través de la que se convocaba a toda la sociedad a dialogar sobre esta parte silenciada de la historia.

en el Segundo Festival por la Memoria en Chimaltenango, en el año 2011. De acto en acto, las viudas q'eqchi' lograron atravesar el terror que les generaba romper el silencio en público: "Pienso que ahora no vamos a ocultar nada y no vamos a tener miedo de hablar de lo que nos hicieron los militares. Estoy de acuerdo con que nos organizamos para exigir justicia porque violaron nuestros derechos" (AV18 – 50906).

La fuerza y la claridad del grupo de Sepur Zarco con respecto a los crímenes sexuales vividos después de seis años de proceso de sanación, autoconciencia y organización, aunado a la voluntad férrea de que se castigara a "los ejércitos", constituyeron condiciones óptimas para el proceso penal. Su valentía, determinación y convicción, articuladas con las de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad, y las de la jueza Yassmín Barrios, permitieron llevar a cabo un juicio histórico por esclavitud sexual en Guatemala.

Como en el caso de las mujeres de Libertad, las organizaciones querellantes junto a la Fiscal General Claudia Paz y Paz, y la jueza Yassmín Barrios, crearon las condiciones de seguridad, confidencialidad y traducción necesarias para que las mujeres q'eqchi' pudieran hablar con dignidad y en confianza. Integrantes de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad relatan:

En las audiencias se adoptaron medidas para garantizar el trato digno y respetuoso a las mujeres, a la vez que se incorporaron mecanismos que les permitieran expresarse en condiciones de confianza y seguridad. Ellas hablaron en su idioma q'eqchi' y contaron con traducción al español, realizada por mujeres de su grupo étnico; también estuvieron acompañadas de una psicóloga, todas ellas con experiencia en el apoyo a víctimas de violencia sexual. Además, las mujeres cubrieron parcialmente sus rostros, utilizando chales indígenas, con el fin de resguardar su identidad. Solamente el juez, estando frente a ellas, podía identificarlas plenamente (Méndez Gutiérrez y Carrera Guerra, 2014: 74).

Las mujeres q'eqchi' sintieron que "la ley" les creía. No era mentira lo que decían. Se sintieron escuchadas y valoradas, lo que les dio confianza en el sistema de

justicia y fuerza para continuar el camino: “La ley nos está escuchando, eso quiere decir que no es una mentira lo que pasó. [...] Ahora el ministerio público sí nos está escuchando. Que no digamos “aquí nomás llegamos”. La lucha sigue” (*Ibíd.*, 2014: 74).

En este caso, la ley fue representada por una jueza cuya vocación de servicio por la Justicia, sumada a su conocimiento del uso sistemático de la violación sexual como política genocida a partir del juicio que llevó a cabo contra Ríos Montt, permitió que se escucharan y se creyeran “firmemente en los testimonios de las mujeres que fueron violadas en Sepur Zarco”, como lo subraya la sentencia. Es así que el 26 de febrero del 2016 el Tribunal de Mayor Riesgo A emite una sentencia histórica que condena al teniente coronel retirado Esteelmen Francisco Reyes Girón a 120 años de cárcel y al excomisionado militar¹²⁵ Heriberto Valdéz Asij a 240 años por delitos de lesa humanidad en forma de esclavitud sexual. La sentencia en el caso de Sepur Zarco es paradigmática en tanto que por primera vez en la historia de Guatemala la ley valida la verdad de mujeres sobrevivientes de violación sexual y esclavitud sexual en la guerra. Es, además, histórica porque sienta un precedente a nivel internacional: fue la primera vez en el mundo que el delito de esclavitud sexual durante un conflicto armado fue juzgado en el mismo país donde fue cometido. Esta sentencia emite el claro mensaje de que no serán tolerados los crímenes sexuales en una sociedad que pretende reconstruirse sobre valores democráticos, y que los perpetradores tendrán que cargar con la responsabilidad de sus actos. La “ley” reconoció que el ejército hizo daño a las mujeres q’eqchi’, que las esclavizó sexualmente y cometió crímenes de lesa humanidad contra ellas. No es mentira lo que decían. No son prostitutas, como el abogado defensor sugirió para desestimar el caso, apelando a la estigmatización social que habían sufrido las mujeres en su comunidad. Su corazón puede empezar a descansar; ellas no son las culpables.

¹²⁵ Hombre civil en que el ejército ha delegado la responsabilidad de las funciones de inteligencia, control, persecución, torturas, violaciones sexuales, ejecuciones y desapariciones forzadas contra la población de la comunidad. Está al mando de los patrulleros de autodefensa civil, hombres de la comunidad enrolados a la fuerza por el ejército para obligarlos a ejecutar las funciones antes mencionadas dentro de la comunidad y comunidades aledañas.

c. Mirarle a los ojos al agresor para que reconozca la verdad

Cuando comenzaron a implementarse las audiencias de Justicia y Paz, las organizaciones de mujeres y feministas en Colombia incidieron con todo su peso político para garantizar que se crearan condiciones específicas para las mujeres sobrevivientes de violación sexual, y espacios diferenciados para evitar la confrontación directa entre las víctimas y su agresor.

La confrontación directa puede volver a crear las condiciones de terror, intimidación y humillación que las mujeres ya vivieron en el momento de la tortura sexual si no están preparadas y decididas a enfrentar al agresor. En efecto, algunas mujeres desplazadas de Santa Marta recuerdan con mucha vergüenza y enojo cómo se orinaron encima en el momento en que se encontraron cara a cara con su violador en una audiencia en Barranquilla, sin que hayan sido preparadas para este momento.

Es interesante notar, sin embargo, que para las mujeres de ambos grupos que decidieron denunciar a los comandantes paramilitares que las violaron, uno de los momentos más significativos fue cuando pudieron mirar a su agresor a los ojos, afirmar el daño que les había hecho, y preguntarle por qué lo hizo. María Chole, lideresa del grupo de mujeres de Santa Marta, explica:

Nosotras decidimos participar en las audiencias públicas. Para nosotras fue algo que en un momento vimos como la posibilidad de poder enfrentarnos con los jefes de los *paras*. Nosotras queríamos saber por qué lo habían hecho. Lo que buscábamos en ese momento era que nos dijeran la verdad (E6-21102015).

Al inicio no querían hablar, solo estar presentes en las audiencias. Poco a poco se fueron empoderando. El hablar en el grupo, entre ellas, sobre lo que había sucedido, les dio fuerza y se animaron.

Al ver que la estrategia inicial de los paramilitares fue negarlo todo, empezaron a pedir su espacio en las audiencias para poder intervenir. Como comenta María Chole: “¿por qué teníamos que tenerles miedo a ellos y esperar que ellos dijeran

que no?” Querían que los jefes paramilitares de la región Caribe, Hernán Giraldo, Salvatore Mancuso y “Jorge 40”, las escucharan, oyeran su versión de los hechos “desde la misma voz de las mujeres... Que había llanto, que había dolor” (E6-21102015).

Obligarlos a que escucharan su dolor era obligar a los paramilitares a verlas, a hacer que existieran como seres humanas, y no como cosas que podían usar, mutilar y dañar a su antojo, en su deseo desmedido de poder. La insistencia de las mujeres en que oyeran que había sufrimiento, llanto y dolor, evidencia la necesidad de recobrar su humanidad ante el agresor; pone de manifiesto la necesidad de existir, de oír de la boca del agresor que lo que decían era verdad y así poder dejar la locura.

La abogada de Humanas recuerda con mucha emoción el momento, en septiembre del 2014, en que una mujer del grupo de Santa Marta decide atravesar su miedo para enfrentar directamente a Hernán Giraldo en la audiencia:

Ellas me habían pedido no hablar. Les daba mucho miedo. Y aunque querían asistir, porque para ellas era muy importante asistir a esa audiencia, preferían no hablar. Llegamos a la sesión. Hernán Giraldo sale a la audiencia y comienzan a cuestionarle sobre los hechos de la misma manera que lo habían hecho en audiencias pasadas. Hernán Giraldo dice, “voy a consultar con mi abogado”, y dice, “no, sabe que yo no me acuerdo, ¿será que me pueden decir más?” En ese momento, esta mujer me llama y me dice: “yo quiero hablar”. Yo le digo, “¿estás segura?” Saca de su bolsillo una hoja que estaba arrugada y en esa hoja, que la tengo ahí, te la puedo mostrar, tenía un montón de nombres. Entonces empieza a decir: “señor Hernán Giraldo, yo soy fulana de tal y yo en ese momento tenía doce años, usted tiene que conocer a no sé *quiensito*, a no sé *quiensito*. Usted controlaba esa zona, porque yo siendo niña, yo lo sabía. Yo fui violada con tan solo doce años y usted dominaba esa zona. Usted tiene que reconocer que eso sucedió” (GF-H-26012016).

La confrontación directa con el jefe de los paramilitares del Bloque de Resistencia del Tayrona, Hernán Giraldo, desemboca en el reconocimiento de los crímenes sexuales cometidos en contra de esta niña desplazada de Huachaca:

El tipo identifica los nombres que ella le dio y le dice: “un momento que voy a hablar con mi abogado”. Se va a donde su abogado y vuelve y le dice: “discúlpeme que usted haya tenido que sufrir eso, efectivamente esos nombres yo los reconozco, y yo reconozco esos hechos”. En el momento en que dice “yo reconozco esos hechos”, se voltea y me dice: “¿Lo reconoció?” Y yo le digo: “¡sí, lo reconoció!” (GF-H-26012016).

Fue uno de los momentos más importantes y emotivos ocurridos dentro del marco de las audiencias llevadas por Humanas.

¡Ella se levanta, feliz! Me abraza, abraza al detective del Cuerpo Técnico de Investigación, y ¡era una fiesta! “¡Lo reconoció, lo reconoció!” Era una felicidad, porque el reconocimiento en la audiencia constituyó para ella el hecho de que este señor finalmente está admitiendo que “lo que yo digo es verdad” (GF-H-26012016).

Una mujer del grupo de Libertad recuerda que para ella, el momento en que el Oso reconoció la verdad fue también uno de los momentos más importantes del proceso:

Íbamos a ir a mirarlo para que nos dijera la verdad, a nosotros, mirándolo a la cara. Si nosotras ese día por ejemplo, hubiésemos estado en esa sala y no lo hubiésemos mirado a la cara, él dijera: “no, están echando mentiras porque no me miran”. Entonces nosotras, cuando nos tocaba a nosotras de pedir la palabra para hablar, hablábamos y esa vez nos pidió disculpas y bueno, para mí, ese momento fue importante (GS-SO-14122015).

Por su lado, María Chole recuerda esta sensación de humanidad recobrada al ver al comandante paramilitar del Bloque Catatumbo¹²⁶ Salvatore Mancuso, pedirles perdón y ponerse a llorar en una audiencia de Justicia y Paz. Entre el desconcierto y la sensación de que por fin podía dejar de luchar porque el agresor había reconocido los crímenes cometidos contra ellas, se conectó con la posibilidad de reconciliación.

Llegó un momento que ese hombre comenzó a llorar, y a llorar y a llorar. Eso era moco tendido... y todas nos mirábamos. Uno termina en ese momento... uno con todo el dolor del alma que tiene en ese momento y con el ser humano que soy, de pronto renegamos y quizá ni le miramos la cara a esa persona; pero todas pusimos los ojos en él y te juro que si en ese momento yo lo tengo enfrente, termino abrazando al tipo. Me convenció. Llega el momento que uno dice bueno, pero si en este proceso no podemos hacer un proceso de reconciliación, ¿a dónde vamos? (E19-17052016).

Como lo plantea Carlos Piñeyroa Sierra: “El encuentro humano despierta entre nosotros emociones que la arquitectura procesal es incapaz de generar. Eso no invalida la justicia retributiva; eso exige una complementariedad con otras fórmulas” (Bernuz Beneitez y García Inda, 2015: 283).

Levantar la mirada y poder mirar a los ojos al agresor reviste una fuerza especial. La fuerza en este caso, está en ellas. A través de su mirada afirman la verdad, y el agresor no puede escapar. El poder ya no está en el agresor –como ocurre en el caso de la necesidad de ser escuchadas por él–. Al mirarlos a los ojos, las mujeres recobran el poder sobre sí mismas y se afirman como seres humanas dignas de respeto. Al mirarlo a los ojos, las mujeres obligan a su agresor a que las vean como seres humanas, no como objetos sexualizados y racializados desechables y usables. Ocupan su espacio como ser viva. No están pidiendo aprobación al agresor. Al mirarlos a los ojos, la vergüenza cambia de lugar. Desocupa el cuerpo

¹²⁶ Ubicado en el Norte de Santander.

de las mujeres para ocupar el del agresor. Las mujeres retoman el poder sobre sí mismas y la fuerza que da afirmar su verdad. El cuerpo puede empezar a descansar cuando el agresor reconoce lo que hizo. La voz masculina, la voz del poder, reconoce que hubo violación sexual, por lo tanto hubo crimen. La ley lo confirma. Las mujeres ya no tienen que luchar por hacer escuchar su voz y demostrar que no son mentirosas. Las obligaron. Incluso, visualizan una posibilidad de reconciliación que habla de una profunda necesidad humana de perdonarse a sí mismas y poder reconciliarse con su propia historia para poder, por fin, empezar a vivir de nuevo. La tensión instalada por la estigmatización social que obliga a la víctima a querer demostrar al mundo que no quiso ni gozó la tortura sexual en su contra, se va. Aunque solo por un momento, porque la verdad jurídica no necesariamente implica un cambio de imaginarios colectivos en el ámbito público y en el entorno social de las mujeres, ni en la politización de los crímenes sexuales, que permitiría que las sobrevivientes los asumieran públicamente y sin vergüenza.

d. Pero no nos sentimos reparadas

Yo he ido a las audiencias, están presos, la última audiencia que tuvimos con Mancuso, sí, él pide perdón, pero uno siente que no es lo que uno quiere. A veces a mí me han hecho la pregunta si es plata lo que ustedes están buscando, y yo digo que es que la plata no repara. Es que el dinero no repara ningún daño que se cometió. Si en las leyes de Colombia hubiera justicia real otra cosa fuera, pero aquí no lo hay (María Chole, E19-17052016).

Ahondar en la experiencia de las mujeres de Libertad y de Sepur Zarco nos permite analizar en profundidad la escisión que parece existir entre lo que las mujeres necesitamos para sentir Justicia y lo que los procesos jurídicos o de reparación del estado nos ofrecen. Este análisis es aún más interesante en cuanto ambos casos no forman parte de la larga lista de ejemplos de fracaso de la justicia formal, más bien todo lo contrario. Se trata de casos excepcionales, de casos paradigmáticos, tanto en el plano jurídico como en el esfuerzo desplegado por las organizaciones

feministas que han acompañado a las sobrevivientes para poner su voz, su vida y su verdad en el centro del proceso penal. La insatisfacción de las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y de las mujeres negras de Libertad pone de manifiesto que el problema del sistema de justicia formal no tiene que ver con tener acceso o no a él, sino con la lógica que subyace al mismo, en tanto que es incapaz de responder a los anhelos de Justicia de las sobrevivientes de violación sexual: reparar el daño y erradicar la injusticia central de este crimen.

- Las mujeres de Libertad: “eso no es lo que nos va a revivir por dentro”

Como pone de relieve la abogada de IMP, todo se hizo para garantizar que el proceso jurídico mismo pudiera ser reparador para las mujeres de Libertad:

Tratamos de hacer el proceso de forma muy cuidadosa. Había recursos de la cooperación y tratamos que no solo fuera para el litigio sino también para todo el acompañamiento psicosocial. Antes de cada diligencia nos veíamos con la psicóloga, dos o tres días antes. Trabajábamos todo el tiempo en grupo e individualmente para preparar lo que se iba a hacer. Nos quedábamos también un día después trabajando con ellas viendo cómo las diligencias podían haberlas afectado. El proceso debía de ser reparador en sí mismo, no la sentencia, sino el proceso: todo lo que han podido aprender, todo lo que ha significado para ellas; tener fuerza en colectivo, apapacharse por sí solas, y que les hayan reconocido (E2-05102015).

El trabajo en colectivo con las mujeres es lo que permitió que encontraran su fuerza en el apoyo del grupo. Las sobrevivientes reconocen que el grupo fue fundamental para ellas, fue el espacio donde sintieron la confianza para empezar a romper el silencio, hablar de lo que les había sucedido ante otras, antes de tomar la decisión de denunciarlo un año después: “En ese momento, nosotras éramos mudas. A nosotras las palabras nos las sacaban de adentro. Siento que a mí lo que más me cambió fue el miedo a hablar. Antes teníamos pena de hablar, vergüenza de hablar”

(GSO1-14112015). Además, el grupo les permitió conocer a otras mujeres de la comunidad que habían vivido lo mismo, y ya no sentirse solas: “Antes no nos conocíamos como somos ahora. Nosotras no teníamos la confianza como la tenemos ahora. Sabíamos lo que les sucedió a todas pero no nos habíamos sentido a hablar de lo que nos pasó” (GSO1-14112015).

Podían contar con alguien para hablar, resolver conflictos y protegerse. Como dicen varias del grupo: “eso nos ha unido mucho porque cualquier cosa que pase uno se llama o se avisa”. “Hay como una unión. Nos sentimos acompañadas”, añade otra. La calidad y calidez del acompañamiento ha mejorado mucho las relaciones entre ellas a lo largo de estos ocho años. “Siento que hay más respeto entre nosotras”. Al respecto, es interesante notar que las mujeres tienen un vínculo afectivo corporal importante entre ellas. No solamente se sienten reconocidas y respetadas por las otras, sino que “se sienten queridas”. Varias han mencionado el “amor” como un cambio que les propició el grupo.

El trabajo en grupo generó muchos cambios en la vida de las mujeres. Reconocen que están “mucho mejor que antes” y que han aprendido mucho. Esta fuerza colectiva que fueron adquiriendo permitió, además, cambiar su lugar en la comunidad. Pasaron de sentirse indignas, de estar escondidas en casa, a ser reconocidas por la gente de la comunidad por la valentía que han tenido al denunciar a el Oso. Es sin duda un acto de Justicia muy grande que lograron construir, pues revierte la muerte social que provoca el crimen de la violación sexual. Es un cambio que todas reconocen como profundamente significativo en sus vidas y relatan con mucho orgullo. Así, el trabajo en grupo promovido por IMP y Adriana, la lideresa del grupo, permitió a las mujeres fortalecerse, sustituir la desolación en la que se encontraban por el apoyo mutuo; sentirse seguras, aprender de sus derechos, y vencer todos los miedos: el miedo a hablar, a que el Oso las mande a matar, que les viole a sus hijas, a enfrentarlo en las audiencias, a contar lo sucedido a sus familiares, a enfrentar a la comunidad. Se necesitó del grupo para poder construir la verdad desde las voces de las mujeres, y tener la fuerza suficiente para enfrentar el proceso judicial así como la comunidad.

El proceso jurídico vino a respaldar la verdad que las sobrevivientes habían afirmado y demostrado a lo largo de ocho años. En este sentido, las mujeres reconocen que “han avanzado bastante” en términos de Justicia, que el proceso jurídico ha permitido que el Oso esté en la cárcel, y que se visibilice afuera de la comunidad todo el sufrimiento que vivió el pueblo de Libertad. Reconocen también que su propio proceso ayudó a otras a vencer el miedo y denunciar a otros paramilitares para que los condenen:

Hemos obtenido bastante porque, vea, cuando se hizo el documental de “El Informante” [junio del 2014] logramos que no le dieron la libertad a otro agresor. No se la dieron a favor de eso que nosotras hablamos e hicimos. Allí siento que con el documental nosotras ayudamos a otras mujeres que de pronto se sentían con miedo, como erizadas porque ese agresor iba a salir. Pero por medio de eso no salió (GSO-3-14122015).

En efecto, las mujeres de Libertad son las únicas en Colombia en haber logrado que el comandante paramilitar tenga un proceso penal por los crímenes sexuales cometidos contra ellas. Es decir, lograron construir un caso paradigmático, donde su verdad fue confirmada a la vez por su propio agresor y la gente de la ley.

Sin embargo, están cansadas y desgastadas, y la dinámica de grupo que tenían alrededor de la denuncia se rompió. Desde el inicio de nuestros encuentros, que comenzaron justo un año después de la sentencia de exclusión de el Oso, plantearon sin cesar que “ya no quieren hablar de eso”, ni seguir con el proceso penal en justicia ordinaria. Están cansadas de repetir siempre lo mismo: “Estoy cansada de que me llamen de la fiscalía a preguntarme otra vez todo lo que me pasó a mí. Ya no quiero hablar de eso. No quiero más eso, ya está dicho, no quiero que me pregunten ya” (GSO2-21112015).

Después de haber volcado los últimos ocho años de su vida, energías y tiempo para lograr una condena contra el Oso, las mujeres informaron a IMP que ya no irán a hacer una declaración más ante la fiscalía y que esperarán la sentencia final: “Yo estoy súper preocupada porque es un momento muy importante. Estamos a punto

de ir a juicio. Claro, es importante para mí que litigué los casos, pero ya no sé qué tan importante puede ser para ellas” (E2-5102015).

En efecto, ya no es tan importante para ellas, pues obtuvieron lo que buscaban al denunciar los hechos: que el Oso se quede en la cárcel y reconozca la verdad. Aunque todavía esta verdad no se haya materializado en una condena definitiva, ya fue suficiente tiempo dedicado a castigarlo a él. Con el tiempo pasando y el miedo desdibujándose, ahora quieren atención para ellas, para reconstruir su vida.

A la pregunta de si “han obtenido justicia”, responden que han “avanzado bastante”. Mientras que ante la pregunta de si “se sienten reparadas”, todas afirman contundentemente que no. “Para las mujeres víctimas de violencia sexual no ha habido nada”, sentencian (GSO1-14112015), poniendo de manifiesto su frustración y cansancio. Las sobrevivientes, sin embargo, fueron las primeras en recibir la indemnización económica administrativa en su pueblo por los crímenes sexuales vividos por parte del estado. Para ellas, este dinero fue fundamental considerando que les permitió comprar su terreno y construir su casa, “pero eso no es lo que nos va a revivir por dentro”.

- Las mujeres de Sepur Zarco: “esa justicia no nos va a reparar el daño que nos han hecho”

Llama la atención la profunda tristeza con la que las mujeres de Sepur Zarco evalúan el proceso de justicia que tuvieron, un año después de la sentencia paradigmática por esclavitud sexual. Durante mi visita a su casa, en marzo 2017, doña Demesia me comparte: “Sí, es cierto que llegó la justicia. Es cierto que la ley nos escuchó y nos creyó. Pero esa justicia no nos va a reparar el daño que nos han hecho” (GM-Q-30302017).

Para ambos grupos de mujeres, la existencia de una sentencia condenatoria, el hecho de que su verdad fuera reconocida por la ley y que sus agresores fueron castigados, no fue suficiente para generar un sentimiento de satisfacción en sus vidas. La insatisfacción que reflejan sus relatos radica en que el proceso jurídico no ha permitido reparar el inmenso daño causado por la violación sexual en sus vidas. Más adelante analizaremos cuál es el daño al que se refiere cada grupo que el

proceso de justicia formal no ha podido reparar para poder precisar las expectativas de Justicia que tienen las sobrevivientes de violación sexual en guerra y así construir propuestas políticas que puedan responder a ello.

Las organizaciones de la Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad que acompañaron a las sobrevivientes de Sepur Zarco pusieron su mejor esfuerzo para que las mujeres pudieran hablar en confianza y en condiciones de seguridad. A pesar de ello, y que la “ley” las escuchó y creyó, las mujeres de Sepur Zarco sienten que “eso no es lo que les va a reparar el daño que les han hecho”. Esta conclusión llama todavía más la atención considerando que las mujeres q’eqchi’, antes de iniciar el proceso penal, habían elaborado su dolor, desarticulado la culpa, resignificado la violación sexual y habían empezado a dejar la vergüenza y el miedo de hablar de lo sucedido en público.

El proceso penal parece provocar una ruptura y un retroceso en su proceso de sanación, en la posibilidad de desmontar el silencio social impuesto sobre los crímenes sexuales y de politizar la violación sexual. Esta ruptura se hace evidente y tangible al comparar su proceso con el de las mujeres chuj y mam que iniciaron procesos de sanación, autoconciencia y organización a la par de las mujeres q’eqchi’.

Las rupturas que existían entre las organizaciones y los desacuerdos en cuanto a las formas de abordar los procesos de acompañamiento, no permitieron que Actoras de Cambio siguiera acompañando a las mujeres de Sepur Zarco. El proceso penal las ubicó de nuevo en una situación de silenciamiento y miedo. La clandestinidad y el silencio fueron considerados fundamentales por parte de las organizaciones que las acompañaban para llevar a cabo el proceso penal en condiciones de seguridad. Más allá de debatir si el silencio y la clandestinidad eran necesarios en este momento, lo cierto es que la estrategia activó de nuevo el terror en las mujeres que se había ido desarticulando a lo largo de siete años de trabajo. Como lo pone de manifiesto la investigación realizada con ellas por Luz Méndez y Amanda Carrera, del 2012 al 2014: “Todo ello reaviva el miedo, sentimiento que se instaló en sus cuerpos desde hace muchos años. El miedo se incrementa ante

determinadas circunstancias del contexto, como la presencia de soldados en retenes de la policía” (Méndez y Carrera, 2014: 76).

Mientras los grupos de mujeres mam y chuj estaban en el proceso de romper el silencio y hacer que la violación sexual sea reconocida como crimen en sus comunidades, las mujeres q’eqchi’ regresaron al silencio: “Nosotras todavía no hemos dicho a nuestros familiares ni a nuestros hijos. Entre nosotras hemos acordado no contar nada a nuestros hijos, porque no sabemos qué puede pasar” (*Ibíd.*, 2014: 70).

Volver al miedo y al silencio las ubicó nuevamente en el lugar de la vergüenza y de la “política del dolor” –en términos de Sara Ahmed (2015: 64)–, mientras que las mujeres mam y chuj estaban politizando su dolor, haciendo pública la violación sexual como crimen, y sacándola del ámbito del tabú y de la vergüenza. Solo así podemos entender ese profundo miedo a la mirada de los otros, esa vergüenza y sensación de indignidad que las llevó a entrar en el tribunal con la cabeza cubierta para no ser reconocidas; esas mismas mujeres que ya habían hablado públicamente de su historia, sin vergüenza, con la cara destapada y la mirada en alto en los Festivales por la Memoria organizados por Actoras de Cambio desde el 2008.

Más allá del miedo a las represalias del ejército, sentían terror de que sus esposos y sus propias comunidades las reconocieran. “La gente va a hablar de nosotras”. “No quiero que mi marido lo sepa, sino me va a matar”. Esta contradicción entre su anhelo de emprender un proceso penal para lograr el castigo de los responsables, y a la vez que sus esposos y su comunidad no supieran, evidencia que el proceso penal vino a reforzar el lugar de la culpa y de la vergüenza en las mujeres. Habían estado elaborando su dolor, rompiendo el miedo y construyendo su propio poder y valía como mujeres q’eqchi’ desde el 2005. Antes de empezar el proceso penal, planteaban:

Entre todas las que estamos acá, estamos aprendiendo nuevas ideas. Antes no teníamos idea de qué hacer cuando nos criticaban. Pero ahora ya les podemos decir nosotras que no es cierto a las personas que hablan mal de nosotras. Si

dejamos a las personas que nos digan más cosas, ellas se ponen alegres. Pero si reaccionamos y vamos a platicar con ellas, entonces aquí se acaban los problemas (GA-AV-80806).

El silencio al que tuvieron que regresar, la culpa que se volvió a activar, así como la sola lógica de castigo que subyace a la justicia formal y sustituye la acción colectiva para el cambio, les potenció la vergüenza y les quitó la fuerza. Pareciera que el proceso penal reafirma y cristaliza todas las emociones asociadas al trauma de violación sexual en lugar de transformarlas. El proceso volvió a reavivar el dolor más profundo que tenían cuando se inició el proceso de sanación: la estigmatización social y la exclusión de su propio grupo de pertenencia. De allí la importancia que un proceso penal por crímenes sexuales se inscriba en una propuesta política que permita fortalecer el poder colectivo y comunitario de las mujeres para que puedan enfrentar y revertir abierta y públicamente la estigmatización en su familia y su comunidad.

De todo lo anterior se deriva una reflexión central a tomar en cuenta para que la Justicia pueda ser reparadora y dignificante para mujeres sobrevivientes de violación sexual. La lógica misma del proceso penal no parece crear condiciones de reparación, sino “un teatro de la vergüenza” (Lewis Herman, 2005). Además, “convierte a la herida en algo que simplemente ‘es’, en vez de algo que ha sucedido en el tiempo y espacio” (Ahmed, 2015: 66). Las mujeres q’eqchi’ que habían empezado a liberarse de su pasado y del estigma, volvieron a encarnar el pasado. Ya no solo habían sido víctimas de crímenes sexuales dentro del marco de la guerra, sino que eran de nuevo “las violadas”, “las malas”, “las prostitutas”, tanto ante los ojos de su comunidad como ante sus propios ojos. Allí reside el nudo del sentimiento de insatisfacción de las mujeres q’eqchi’ con respecto a la Justicia: el lugar de exclusión y de no reconocimiento por parte de su grupo de pertenencia.

Las experiencias de los procesos jurídicos de las sobrevivientes de Sepur Zarco y de Libertad ponen de manifiesto la contradicción fundamental existente entre la representación simbólica de la Justicia que todas las mujeres tienen anclada en sus creencias –que se limita a designar el proceso formal del estado, el castigo a los

agresores y la aplicación de normas— y el *sentir* Justicia que pasa por la realidad, la experiencia vivida y sentida de las mujeres. Pareciera que estamos frente a una “escisión vital”, en el sentido acuñado por Marcela Lagarde (2000): una escisión vital entre la idea de justicia que todas tenemos, que ha sido pensada y diseñada por lo masculino liberal dentro del marco del contrato sexual que naturaliza, invisibiliza y justifica el acceso a nuestros cuerpos como mujeres (Pateman, 1995); y la experiencia de injusticia permanente de las mujeres ante este sistema que desemboca en impunidad y sensación de indignidad. Para que los procesos de Justicia puedan ser reparadores para las mujeres sobrevivientes de violación sexual, es indispensable construir nuevos referentes simbólicos de Justicia a partir de nuestras experiencias de injusticia vividas como mujeres y de los caminos que han significado reparación para nosotras.

3. La injusticia de la humillación y la exclusión social por haber sido violadas persiste en Sepur Zarco

El dolor y la tristeza que las mujeres q’eqchi’ me manifestaron en mi visita, un año después de la sentencia paradigmática de Sepur Zarco, pone de manifiesto que sienten que la injusticia y la indignidad siguen presentes en sus vidas, a pesar de que la “ley” reconoció su verdad. ¿Cuál es ese daño profundo al que se refieren las mujeres que la verdad jurídica no alcanza a reparar? La razón por la cual las mujeres q’eqchi’ se sienten profundamente dañadas está claramente enunciada en sus relatos. Les duele que después de tantos años de lucha nadie en sus familias y comunidades haya reconocido su valor como mujeres, ni su sufrimiento. Relatan con mucho dolor que volvieron “las críticas” en la comunidad. Llorando, me comenta doña Demesia:

Lo que más me duele es que acá, en la comunidad, nadie nos reconoce. Después de todo lo que hemos luchado para tener Justicia, no nos agradecen. Dicen que somos mentirosas y que por dinero fuimos a hablar, y que “por nuestro culo” recibimos dinero. Siento que estoy viviendo lo pasado en la guerra (GM-Q-4032017).

Encuentro en el relato de doña Demesia el centro de la injusticia de la violación sexual y del sufrimiento social provocado por el crimen: la inversión cultural perversa que convirtió a mujeres esclavizadas por el ejército en “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres”. La injusticia de la violación sexual, después de la invasión y destrucción de sus cuerpos y vidas por parte del ejército, consiste en la humillación y la violencia social a la que han sido sometidas por su propia familia y comunidad como castigo por haber sido violadas. En vez de encontrar apoyo y solidaridad para sanar el dolor, reconstruir su vida y buscar justicia, se encontraron con estigmatización, exclusión y violencia.

El anhelo de reconocimiento social como anhelo de Justicia subyace así muy claramente a la justicia penal que las mujeres q’eqchi’ claman desde los inicios del proceso de acompañamiento por Actoras de Cambio en 2005. De sus discursos emergía una necesidad vital de que “la ley” sepa lo que les pasó para que reconozca públicamente su dignidad, y para acallar la voz masculina que las humilla cada vez que caminan en la comunidad. Más allá del castigo al agresor, necesitaban que “la ley” pudiera reconocer su verdad para dejar de ser “las mujeres que les gustan hacer cosas con los hombres”, y se restaurara públicamente su lugar social perdido de “buenas mujeres”: “Queremos que se declare eso ante la ley. Todo eso es un daño, no es un daño cualquiera. Es un daño horrible. Eso es lo que queremos, que se declare” (GM-CH-140507).

A través de este reconocimiento social por parte de “la ley” buscaban que su entorno cotidiano reconociera que no eran culpables, y así poder empezar a perdonarse a sí mismas. De allí que pusieron todo su anhelo de que su verdad y dignidad fueran reconocidas públicamente en el único referente de justicia que la sociedad propone: el sistema penal. El peritaje de Rita Laura Segato, en el marco del juicio de Sepur Zarco en febrero 2016, confirma, ocho años después, que el anhelo de las mujeres q’eqchi’ sigue siendo el mismo:

Se espera del estado, a través de la sentencia del tribunal, que coopere para que las mujeres perjudicadas de la forma descrita en este peritaje, se puedan ver acogidas por su comunidad de Sepur Zarco, reconciliadas por su gente, e

inocentadas de toda sospecha, recuperando, por la mediación estatal, el respeto colectivo (Segato, 2016: 47).

Para ser reconocidas como “buenas mujeres”, reivindicar un lugar de respeto en la comunidad, y que la misma “las inocente de toda sospecha”, las quince mujeres querellantes hicieron todo. En un esfuerzo constante por contrarrestar la imagen de “malas” creada por su comunidad, reiteran una y otra vez que todas las medidas de reparación solicitadas al estado fueron pensadas en función del bienestar de toda la comunidad, no en función de ellas:

No hemos pedido nada para nosotras. Hemos luchado por toda la comunidad, no solo por nosotras. Hemos pensado en todas las mujeres de la comunidad, en todas las que mueren cuando dan a luz porque no hay médico cerca. Por eso hemos pedido la clínica (GM-Q-5032017).

En efecto, si analizamos las dieciséis medidas de reparación colectiva solicitadas y aceptadas por el tribunal en su sentencia del 2 de marzo 2016, todas tienen que ver con la mejora de las condiciones de vida de la comunidad. Ninguna medida de reparación colectiva fue pensada en términos de erradicar las injusticias generadas por la violación sexual en la vida de las mujeres. Todas responden a términos de redistribución que tienen que ver con otras injusticias, pero no con el reconocimiento del daño profundo psicocorporal, social, comunitario y espiritual generado por la esclavitud sexual vivida. ¿Por qué? ¿Por qué no se escucharon las voces de las sobrevivientes, quienes, desde el inicio del proceso de acompañamiento de Actoras de Cambio, UNAMG y ECAP, piden que el estado afirme públicamente su dignidad para que cesen las “críticas” en su contra? Esta necesidad de reconocimiento social ya había sido identificada y analizada como “necesidad vital” en 2007, por parte de las tres organizaciones que acompañábamos a las mujeres de Sepur Zarco.

De hecho, en *Tejidos que lleva el alma*, las investigadoras ya esbozábamos la siguiente conclusión:

Detrás del sueño imposible [de la Justicia] está la búsqueda de la afirmación pública de su dignidad y que no fue su culpa. Eso es quizás el centro alrededor del que toda política de resarcimiento para mujeres víctimas de violencia sexual debería establecerse. (Fulchiron, Paz y López, 2009: 429).

¿Por qué no se han organizado rituales de reparación simbólica para reconocer a las mujeres, los crímenes sexuales que fueron cometidos contra ellas, y que sus comunidades pidan perdón por haberlas rechazado y estigmatizado a lo largo de treinta años? ¿Por qué no se ha impulsado un trabajo pedagógico de memoria en la comunidad para que se reconozca la responsabilidad del ejército y de los patrulleros de autodefensa civil en la esclavitud sexual de las mujeres? ¿Por qué no se pusieron en marcha procesos comunitarios para erradicar la violación sexual y crear condiciones de no-repetición en la comunidad, si es la violación sexual lo que se estaba juzgando? Todas las medidas de reparación se pensaron en términos de los “otros”, y de la necesidad de ser aceptadas nuevamente por “los otros”. A pesar de ello, de haberse olvidado de ellas en nombre de lo comunitario, de ser “buenas mujeres” como manda la construcción social de lo femenino, los “otros” no les agradecen, ni las reconocen. El foco de atención en una comunidad tan empobrecida, tan polarizada por el discurso contrainsurgente, y con tan pocas oportunidades como Sepur Zarco, no es la Justicia, ni la verdad de las mujeres, es el dinero que imagina la comunidad que las mujeres van a recibir. Acosos y agresiones por parte de sus hijos, sobrinos y cuñadas aumentan, amenazándolas de sacarlas de su casa o violentarlas si no comparten el dinero recibido. De allí, que el juicio final de doña Rosa sea tan severo: “Yo no voy a ver nada de todo lo que luchado”.

a. La contradicción: el reconocimiento público de la verdad de las mujeres por “la ley” aumenta la estigmatización en su contra

La sentencia condenatoria del tribunal no ha sido suficiente para que la marca del estigma desaparezca y las mujeres de Sepur Zarco sean respetadas por su comunidad. El caso de Sepur Zarco es muy ilustrativo en cuanto pone en evidencia que el reconocimiento de la verdad jurídica no erradica automáticamente la injusticia de la humillación social. El reconocimiento de la verdad en la sala de tribunal no se extiende necesariamente al ámbito social y público. No implica que la verdad y el valor de las mujeres sean reconocidos por su familia y comunidad, los grupos sociales de pertenencia en el que la Justicia o injusticia se hace concreta y material. Al contrario, volvió el estigma con fuerza junto con la humillación cotidiana. Se profundiza el lugar de exclusión, lugar que precisamente anhelaban dejar a través del reconocimiento de su dignidad por parte de un tribunal.

En lugar de representar un acto de Justicia, la sentencia condenatoria pierde su validez y fuerza simbólica, y las mujeres se sienten de nuevo engañadas y burladas. Después de haber volcado trece años de su vida para conseguir este castigo contra los militares responsables de haberlas violado y destruido su vida, vuelven a su comunidad y sienten que no ha cambiado nada: que no solamente no fueron reconocidas por su entorno, sino que además volvieron las “críticas”. El daño y el sentimiento de injusticia se profundizan en la medida que el reconocimiento social tan anhelado y prometido por las representaciones patriarcales de Justicia no llega. Es como si lo simbólico patriarcal fuera más importante que una verdad judicial dictada en favor de las mujeres q’eqchi’. Pareciera que una sentencia excepcional por estar a favor de las mujeres no puede tener cabida dentro de un contexto patriarcal y colonial, reforzado por la ideología contrainsurgente y la militarización de la vida social que siguen atravesando el substrato social guatemalteco. Esta sentencia no pudo ser leída ni escuchada a partir de códigos que no fueran la interpretación cultural patriarcal y racista de la maldad erótica de la mujer y la perversidad de lo indígena. Si las mujeres q’eqchi’ consiguieron una sentencia en su favor por parte del sistema formal, es porque engañaron al tribunal. Habían mentido, habían ido a hablar por dinero, y lo habían recibido “por su culo”. La

sentencia penal, en este contexto, se prostituye y deja de ser dignificante y transformadora. Más bien, reafirma el punto de partida de la “violada”, la “traidora” y “la mala”.

Existe, además, una correlación entre la publicidad del caso, la estigmatización social y el silencio que las mujeres mantienen para protegerse del castigo social. Llama la atención la contradicción existente entre la cobertura mediática que se promovió alrededor del caso de Sepur Zarco –y por lo tanto el escrutinio público al que fueron expuestas las mujeres– con el anonimato de las mujeres que las organizaciones intentaban garantizar por razones de seguridad.

En palabras de Jenny Bravo, abogada de Mujeres Transformando el Mundo:

A partir del 2 de marzo del 2016 se inició un trabajo de trasladar a las comunidades y a las familias lo que fue la sentencia de Sepur Zarco. Se había tenido con mucho resguardo por la seguridad de las mujeres, porque teníamos que garantizar el regreso de las mujeres a sus hogares y que no les pasara nada (Conversatorio sobre justicia, 23022017).

Era difícil pensar que en un juicio público de esta dimensión histórica –desde el punto de vista del sistema formal e institucional– con el impacto mediático que tuvo, se pudiera garantizar el anonimato de las mujeres en su comunidad, especialmente cuando el excomisionado militar que estaba siendo juzgado sigue vinculado con toda la red paramilitar estructurada durante la guerra para controlar las comunidades en el valle del Polochic. El proceso penal, inevitablemente, repercute en lo público. Esta publicidad hubiera podido ser aprovechada para que las mujeres de Sepur Zarco sean las protagonistas y no las víctimas de este proceso. Se dejó que “otros” –periódicos, comunidades, jueces y patrulleros– hablen de su violación sexual. El espacio público se llenó de la voz oficial, masculina, racista y contrainsurgente como interpretación de lo sucedido. La estigmatización volvió con mucha fuerza y se profundizó el lugar de exclusión.

No deja de llamarme la atención las similitudes de las reacciones que tuvieron las comunidades y la situación de asedio social en la que se encontraban las mujeres q'eqchi' cuando recibieron resarcimiento económico por parte del Programa Nacional de Resarcimiento en 2007. En esa época, doña Demesia me contaba llorando que una vecina le decía que habían recibido ese dinero del resarcimiento por “haberse ofrecido al ejército”.

“Con todo lo que me dicen, me duelo mucho. Siento que mi corazón arde como chile”. Doña Carmen, por su parte, fue expulsada de su casa por su yerno donde vivía con su hija. Empezó a agredirle y acusarla del asesinato de su esposo. “Yo lo sé porque mi padre me lo dijo. Las viudas son las que entregaron los nombres de sus esposos al ejército” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 429).

En nueve años, a pesar de que en lo personal el proceso jurídico ha significado para ellas la posibilidad de romper el silencio ante “la ley”, de reconocerse como víctimas de violación sexual y denunciarlo, de conocer sus derechos y defenderlos ante un tribunal, su lugar en la comunidad no parece haber cambiado. El lugar sigue marcado por la vergüenza social y la exclusión. Las reflexiones y análisis que hicimos en torno a la reparación económica en caso de violación sexual en *Tejidos que lleva el alma*, parecen tener más vigencia que nunca (*Ibíd.*, 2009: 417-432). En vez de verse dignificadas y que la comunidad reconozca las atrocidades cometidas por el ejército contra ellas, tuvieron que enfrentar de nuevo el estigma de ser llamadas “putas” y volver a vivir esta dolorosa experiencia. “No se rompe el silencio impuesto socialmente alrededor de lo que les pasó ni la culpabilización social. Más bien, se les expone a más estigmatización” (*Ibíd.*, 2009: 429).

Es fundamental que las organizaciones de mujeres y feministas que acompañamos los procesos de verdad, justicia y reparación de sobrevivientes de violación sexual reflexionemos en torno a estas consecuencias y encontremos estrategias políticas para que la verdad de las mujeres pueda instalarse como verdad pública en la comunidad, que las violaciones sexuales también puedan ser

resignificadas y reconocidas como crímenes, y así se pueda desarticular la estigmatización social. Como lo analiza Sara Ahmed:

Hacer el trabajo de exposición es por tanto un trabajo político como emocional. La exigencia de reconocimiento puede correr el riesgo de exponer demasiado, y “las defensas” contra la “escucha” a menudo ya están ahí desde antes (pueden incluir culpa, vergüenza e indignación así como negación e indiferencia), y las defensas pueden, aunque no siempre, bloquear el mensaje. La lucha política se trata de aprender a manejar dichos bloqueos y de encontrar manera de traspasarlos (Ahmed, 2015: 302).

Quizás, la manera de traspasar este obstáculo del imaginario social patriarcal, colonial y contrainsurgente que define, nombra e invisibiliza la experiencia de las mujeres, sea que las mismas mujeres, como sujetas de su propia historia y proceso de justicia, sean las que nombren su verdad para ocupar el ámbito público desde sus propios referentes y códigos, sin mediación alguna, y abrir así la brecha en este imaginario.

b. “Me voy a morir sola”: el sufrimiento y la desesperanza como manifestación de la injusticia repetida

Hoy en día, la situación de exposición pública de las mujeres q’eqchi’ y su cadena de violencia masculina se repite. Las palabras de doña Rosa son muy ilustrativas y profundamente dolorosas: “Nadie me reconoce. Nadie me quiere. Mis hijos siguen peleando conmigo porque creen que fui a recibir dinero. Me voy a morir sola” (GM-Q-4032017). El problema con que la situación de estigmatización se repita sin que se transforme el lugar de las mujeres en la comunidad, es que el daño aumenta. Se vuelve a abrir una y otra vez la herida, y se profundiza el sufrimiento. La angustia vital de no haber podido lograr la Justicia que anhelaban en vida emerge del testimonio de doña Rosa. Nunca antes de la sentencia había aparecido este nivel de desolación y desesperanza: “me voy a morir sola”, repite llorando. El contraste con el sentir de las sobrevivientes mam y chuj que se organizaron alrededor de la

construcción de caminos propios de Justicia, es llamativo. “Me voy a morir tranquila y en paz”, dice Andrea.

La sentencia condenatoria no ha permitido cerrar la herida de la violación sexual, ni erradicar la injusticia. Aun cuando resultó a favor de las mujeres, no generó las condiciones de cambio simbólico que permite la transformación del lugar de las mujeres en la comunidad. Más bien, las vivencias de las mujeres de Sepur Zarco evidencian que aumentaron las críticas, se reafirmó el lugar de exclusión en la comunidad, y siguen atrapadas en el lugar de la culpa que la cultura patriarcal colonial y la violación sexual en la guerra construyeron para ellas. Después de haber anhelado tanto tiempo poder volver a ocupar el lugar de “buenas mujeres” para poder ser respetadas en la comunidad, de haber volcado toda su energía y su esperanza en la condena de un tribunal, la decepción y el malestar son profundos. Ya no creen en esa justicia, la del estado. Como dice doña Demesia: “el estado nunca ha hecho nada por nosotras. [...] Esa justicia, no es la que nos va a reparar el daño que nos han hecho” (GM-Q-4032017).

La sed de Justicia no pudo ser saciada por la sentencia condenatoria porque no ha conllevado ningún cambio en su vida cotidiana. La injusticia de la violación sexual sigue en sus vidas. El legítimo odio que sentían por sus agresores, canalizado a través de la demanda penal, no pudo ser reelaborado y transformado a partir del reconocimiento de su verdad por la “ley”. El odio y el poder de los agresores sobre sus vidas aumentan en vez de perder fuerza e inscribirse en su historia como un recuerdo no doliente. Al inicio del proceso las mujeres clamaban por el castigo a los agresores como Justicia por el inmenso daño vivido. Después de la sentencia condenatoria, piden la muerte. Esta demanda de muerte para sus agresores evidencia que la sentencia del tribunal, a pesar de ser paradigmática para los códigos del sistema formal y estatal, no ha tenido ninguna eficacia reparadora en la vida de las mujeres, ni en términos de sanación del dolor, de transformación de su vida o de “sensibilizar ese sentimiento ético y transformar la moral que sustenta las costumbres y el esquema jerárquico de la sociedad” (Segato, 2003: 126).

4. El reconocimiento de las mujeres de Libertad por haber encarcelado a el Oso

La vida de las mujeres de Libertad también fue profundamente marcada por el rechazo y la humillación comunitaria después de haber sido secuestradas y violadas por el Oso. Todas tuvieron que vivir con la marca del estigma y la vergüenza de haber sido convertidas en “comidas de el Oso”. Al igual que las mujeres de Sepur Zarco, tuvieron que enfrentarse a la injusticia del castigo social por haber sido violadas. A pesar de que el yugo y la arbitrariedad paramilitar se imponían a toda la comunidad, esta no se solidarizó con las mujeres que fueron “castigadas” por el Oso. No lo vieron como crímenes. Lo interpretaron como lo que las mujeres buscaban. El imaginario patriarcal local convirtió a las mujeres víctimas de esclavitud sexual en las que “buscaron” y “quisieron” estar con el Oso.

a. La reparación en términos de redistribución para crímenes sexuales solo exacerba el estigma

Las mujeres de Libertad, al igual que las de Sepur Zarco, volvieron a ser el blanco cruel de la humillación social en el 2012, en el momento que recibieron la indemnización económica por los crímenes sexuales cometidos contra ellas. Noelia cuenta:

Después de haber hecho mi casa también, le gente decía que esta casa era de el Oso; porque yo había sido comida por el Oso. Entonces les decía a mis hijos que no prestaran atención a lo que decían porque no era cierto. Esta casa es mía (E21-11022016).

Otra integrante del grupo, Modesta, también comparte:

Decían que uno era una mentirosa, que lo único que estábamos buscando es que nos dieran plata. Nosotras decíamos que no, pero queríamos que todo saliera a la luz *pa'* que vean lo que el Oso le hizo a uno, porque él nos llevó para

allá donde nos llevó y nadie era testigo de lo que él le hacía a uno, y pensaban que era mentira de uno (E13-13022016).

Como en el caso de Sepur Zarco, la reparación económica por el crimen de violación sexual exacerba el imaginario colectivo patriarcal en torno a la maldad erótica de las mujeres, que siempre sospecha que podamos conseguir beneficios materiales, económicos, de protección o de poder, a cambio de “dejarse violar”. En lugar de dignificar a las mujeres, la indemnización económica aumenta la estigmatización y profundiza el daño social contra las mujeres si no está acompañada de una política de reconocimiento del crimen cometido contra ellas y de la responsabilidad de los agresores. Como lo recuerda la abogada del caso:

Ellas fueron las primeras indemnizadas de Libertad y empezaron a construir sus casitas. Muy humildes, pero ya propias, y con su terrenito. Y empieza a decir la gente que se inventaron todo para estafar al estado. Salieron noticias a nivel local y se encontraron con un cartel que decía “las falsas violadas”. Bueno, eso fue muy duro para ellas porque vino la estigmatización (E2-5102015).

Para que una política de reparación pueda ser reparadora, dignificante y transformadora para las mujeres que fueron víctimas de tortura sexual, tiene que identificar con claridad la injusticia a erradicar y los daños a reparar. El daño central es un daño moral y social: es el estigma, el silenciamiento del crimen y la violencia social que se desata contra las mujeres como castigo. Por lo tanto, cualquier política de reparación, impulsada por el estado, la comunidad, o una organización social, tiene que estar orientada a nombrar el crimen, inscribirlo en una explicación social y política que permita ubicar los responsables del crimen, desarticular los imaginarios patriarcales racistas que llegan a convertir las víctimas en “perras”, y transformar en el largo plazo las mentalidades y prácticas sociales que permiten, justifican y promueven la violación sexual. La Justicia en los casos de violación sexual debe ser pensada en términos de reconocimiento social, dignidad, libertad y legitimidad, y no en términos redistributivos. La destrucción y despojo de los bienes

materiales y de tierras que acompañaron los crímenes sexuales son injusticias que se pueden reparar materialmente, y se tienen que implementar paralelamente; pero la reparación económica no puede ser considerada la reparación para el crimen de violación sexual.

b. La fiscalía rompió el secreto a voces y “en la comunidad nos miran de otra manera”

El secreto a voces comienza a romperse en Libertad a partir de la presentación de un documental, evento organizado de forma conjunta entre la fiscalía, la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV) y la IMP, que visibilizaba el proceso jurídico que llevaban las mujeres contra el Oso con el fin de crear condiciones de dignificación para ellas. Las sobrevivientes no participaron en la presentación ni hablaron de su historia por el terror que todavía generaba la posibilidad de represalias de el Oso, en un contexto atravesado por la guerra y la presencia de los colaboradores de los paramilitares en el seno mismo de la comunidad. Una mujer del grupo recuerda que después de siete años todavía “tenía miedo de que me matara, porque él decía siempre que él mataba cuando él quería”. Otra también explica la razón del miedo: “todavía hay *paracos* por acá cerca. Siento miedo de que me vuelvan a buscar” (García del Soto, 2010: 3-11). Como recuerda Adriana, lideresa de la comunidad de Libertad:

Por temor a el Oso nadie tocaba el tema. Y los primeros años fue como un proceso metodológico de buscar estrategias de qué hacemos, qué no hacemos, cómo no nos arriesgamos para poder alcanzar nuestro objetivo. Hasta que la fiscalía saca un documental con ellas hablando de la situación (E10-28102015).

Los relatos de las mujeres evidencian que la estrategia del documental fue exitosa en la apertura de un espacio de reconocimiento para las mujeres en la comunidad. Tuvo peso que una institución del estado rompiera el silencio en torno a lo que habían vivido las mujeres en Libertad, lo nombrara como crímenes sexuales y reconociera la responsabilidad de el Oso en estos crímenes, explicando el proceso

de Justicia y Paz que las mujeres estaban llevando en su contra. Se reconocía públicamente, en la comunidad, la verdad y el sufrimiento de las mujeres desde la autoridad de la ley. Esta presentación pública tuvo un impacto muy importante en la vida de las mujeres, pues permitió empezar a instalar otra verdad, su verdad como mujeres, en el espacio comunitario y así contrarrestar el rumor patriarcal y contrainsurgente. Todas habían negado a sus parejas y familiares que habían sido violadas:

Cuando yo vine, Manuel me preguntaba si el Oso me había hecho algo, y yo le decía que no me había hecho nada. Él me decía, “dime si te hizo algo”, y yo le decía “no, él no me ha hecho *ná*” (HV2-C-N2-13022016).

La presentación del documental les dio la oportunidad de liberar su palabra, pues sus parejas y familiares se enteraron y les preguntaron por qué nunca se los habían dicho:

Nunca había hablado de la violación sexual hasta que el proceso se empezó a dar contra el Oso. El proceso se empezó a hacer público y la gente empezó a saber lo que realmente sucedió. Y es cuando hablé con mi compañero de lo que había sucedido. Él no me dijo nada. Ni bien ni mal. No se enojó (E21-11022016).

El evento abrió una brecha pública para el reconocimiento de la verdad de las mujeres que ellas mismas aprovecharon para empezar a hablar en su espacio familiar. Se sentían protegidas por la autoridad de la ley:

Ya cuando hubo esa audiencia en Barranquilla, esa audiencia la grabaron y ahí se dijo eso. [...] Eso fue después cuando ya habían agarrado a el Oso. Cuando la pasaron aquí [en Libertad], [Manuel] no vino a ver eso, sino que la gente cuando escuchó, la gente hablaba y fue a oídos de él. Entonces me pregunto por qué yo no se lo había dicho: “no, porque después tú ibas a matarlo y lo mataban a uno” (HV2-C-N2-13022016).

La explicación que esta sobreviviente da a su pareja sobre el hecho de haber guardado tanto tiempo el silencio en torno a lo que le había hecho el Oso, permite ver la diferencia que existe entre los dos grupos de mujeres. Las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco siempre avanzaron el argumento de que tenían mucho miedo de que sus maridos las pegaran o las mataran, mientras que las mujeres negras de Libertad tenían miedo de la violencia que podía desatar entre hombres, entre su pareja y el Oso. Lo anterior ilustra que la violación sexual se trata de un asunto entre hombres, un asunto de honor masculino depositado en la propiedad sexual de "sus" mujeres. En un contexto de ocupación de territorio, la violación sexual se transforma así en una declaración de guerra contra los hombres del territorio, a través de la invasión y ocupación del cuerpo de las mujeres como extensión del territorio masculino. El cuerpo de las mujeres se convierte en un campo de batalla entre hombres. En el primer caso, el silencio guardado por las mujeres tenía que ver con su propia sobrevivencia, mientras en el segundo, tiene que ver con la protección del honor masculino.

Esta diferencia fundamental entre las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y las mujeres negras de Libertad nos habla también de una diferencia del lugar de las mujeres en la organización social del control de la sexualidad. El hecho de que la rabia masculina esté mejor dirigida hacia el responsable de la violación sexual y no hacia las mujeres, habla de una cierta autonomía sobre la interpretación del hecho con respecto a la moral sexual patriarcal. En otros términos, la inversión patriarcal no es total, existe más claridad en torno a quién es responsable de la agresión. Saben que no es la culpa de las mujeres, que fueron obligadas, que no lo quisieron, pues fueron testigos del terror desplegado en la comunidad por los paramilitares. Sin embargo, no lo pueden asumir como un crimen cometido contra sus compañeras que justificaría una movilización de solidaridad, apoyo y búsqueda de justicia junto a ellas, sino que lo sienten como una ofensa personal, un atentado cometido contra ellos mismos. Lo que prevalece allí no es el dolor de las mujeres, sino la humillación de los hombres. De allí el silencio social que volvió a encubrir el hecho después de la proyección del documental. Se trata de un silenciamiento masculino. Nunca más las mujeres lo volvieron a hablar con sus parejas; y nunca

las mujeres hablaron públicamente de lo vivido a pesar de la brecha que había empezado a abrir el documental en su comunidad.

La proyección del documental por parte de la fiscalía representó un parteaguas con respecto a la estigmatización social que vivían las mujeres y al miedo que tenían a la mirada de “los otros”. La comunidad empezó a cambiar su mirada sobre ellas y a reconocerlas. Fue, por lo tanto, un momento fundamental en términos de Justicia, en términos de la reconstrucción de un lugar social en la comunidad: “En la comunidad nos miran como de otra manera, porque antes, cuando no sabían, decían que esto, que esto otro, pero ya varias personas se están dando cuenta de que lo que nosotras estamos haciendo no es malo” (GSO-1-14112015). La comunidad ya no las ubica en el lado malo del cosmos. Ya no son vistas como “malas”, sino como mujeres que están haciendo algo bueno para la comunidad. ¿Cómo se dio este cambio en la comunidad? ¿Por qué dejaron de aislarlas y rechazarlas? ¿Cómo pudieron las mujeres volver a ser instituidas como “buenas mujeres” en la comunidad? Una mujer del grupo explica que: “se han dado cuenta que Libertad ha sido un pueblo muy maltratado gracias a nosotras” (GSO1-14112015). Las mujeres están cambiando de lugar en la comunidad en cuanto el proceso de Justicia y Paz que están llevando contra el Oso desde 2007 está repercutiendo positivamente sobre la comunidad. Además de que el Oso está encarcelado gracias a ellas –y por lo tanto ya no puede imponer su terror en Libertad– el proceso ha permitido llamar la atención de los poderes públicos nacionales sobre los crímenes cometidos por el paramilitarismo en la comunidad de Libertad.¹²⁷ El proceso de las mujeres está sirviendo para atraer reconocimiento público y algunos beneficios materiales a la comunidad. La lideresa del grupo, desplazada en Bogotá, lo confirma:

Yo siento que a las chicas no las miran como antes, ellas de una u otra manera se ganaron su reconocimiento y su espacio en la comunidad. [...] Porque es el

¹²⁷ Al respecto, es importante evidenciar que Libertad forma parte del grupo de ocho comunidades de Colombia al que la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación propuso iniciar un proceso piloto de reparación colectiva a partir del año 2007.

grupo que de una u otra manera visibilizó el tema y le ha traído un reconocimiento a la comunidad (E10-28012016).

Así, las mujeres ubican como un hito en su proceso la proyección de este documental de la fiscalía en la comunidad, pues permitió crear condiciones de dignificación para ellas. Desde este momento sienten que la comunidad ha cambiado hacia ellas y que las consideran como dignas de respeto nuevamente. Eso ha repercutido positivamente en ellas. Fueron perdiendo el miedo a la mirada de los otros. Pueden caminar con la cabeza alzada porque la comunidad las mira de otra forma y las reconoce. Todavía hay algunos vecinos que hablan, dice una sobreviviente, “pero yo no les paro bola”. Se sienten fuertes. Ya no se sienten mal. Como lo narra la lideresa del grupo: “Ya ellas no se sienten las que tienen que esconderse. Yo creo que eso ha sido un gran avance. El hecho de pararse, de hablarle a la gente, es algo que no hacían antes” (E10-28012016).

Algunas de ellas empezaron a ser referentes para las instituciones de memoria y reparación que llegan de fuera para organizar y participar en talleres y eventos en la comunidad. Por ejemplo, dos integrantes del grupo de sobrevivientes son ahora parte del Comité de Impulso de la comunidad que se reúne con la Unidad de víctimas para materializar las medidas de reparación establecidas en el Plan Integral de Reparación Colectiva. De la misma forma, fueron las protagonistas del aniversario de la liberación de Libertad en junio del 2014, a diez años del levantamiento armado de la comunidad para expulsar a los paramilitares.¹²⁸ Este

¹²⁸ Cuando el proyecto político paramilitar, contrainsurgente y neoliberal logró instalarse en todas las esferas de la vida social, política y económica en la región norte del país, su representante en la cabeza del estado, el presidente Álvaro Uribe, negocia la desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia, su brazo armado. En este contexto y en el marco de la persecución de los paramilitares por el coronel Colón en los Montes de María, el Oso es capturado el 7 de febrero de 2004 por la infantería de la Marina como supuesto responsable de los delitos de homicidio y desaparición forzada. Después de la captura de el Oso, la población se organizó para impedir que otro comandante paramilitar se estableciera en la comunidad. En julio de ese año y en medio de la celebración de una fiesta, “Diomedes”, quien subió a la comandancia paramilitar, detuvo arbitrariamente y amenazó de muerte a Luis Carlos, un joven de la comunidad que, según el paramilitar, “lo estaba retando con la mirada”. Luis Carlos fue maltratado física y verbalmente, y amarrado a un poste en la calle, con la intención de asesinarlo después de la fiesta. Esta acción generó que la comunidad se levantara y de forma masiva detuviera, desarmara, y condujera a los paramilitares hasta el puente de la entrada principal del pueblo, donde hombres, mujeres, jóvenes y niños lincharon al recién asumido comandante paramilitar. Después de la muerte de “Diomedes”,

aniversario fue impulsado por la lideresa del grupo, Adriana, como un acto de memoria y reparación simbólica para dignificar el nombre de Libertad, resignificar esta fecha marcada por la vergüenza comunitaria, y convertirla en orgullo de resistencia del pueblo. La abogada del grupo recuerda:

Estaban todas de primera en la marcha, con su chaleco naranja, su estand. Entonces, los congresistas que habían sido invitados, todo mundo llegaba a su estand donde vendían muñecas. Se tomaron fotos con todo el mundo. Todo el mundo tuvo que ver con ellas. [...] Se planearon una obra de teatro, sin ayuda de nadie. La obra de teatro la presentaron en medio de todo el pueblo, en el parque, con micrófonos. Y la obra de teatro era contar de manera graciosa lo que había sido el proceso. Terminaron haciendo sus maruchas, y yo dije: “¿en qué momento pasó, de salir a escondidas y ahora que fue?” Ya no más. Se cansaron. “Hay que contar y sentirse orgullosas, y mostrar lo que se ha hecho, lo que hemos aprendido de derecho, de justicia”, dijeron (E2-5102015).

5. La injusticia del silenciamiento de la violación sexual sigue viva: el lugar de la culpa y la vergüenza comunitaria

Al igual que en Sepur Zarco, llama la atención la contradicción que existe entre la publicidad en torno al caso de Libertad en los medios de comunicación, la visibilidad pública con la que cuentan las mujeres de Libertad, y el silencio que las mismas siguen manteniendo alrededor de los crímenes sexuales que han vivido en la comunidad.

temiendo las represalias de “Cadena”, quien en ese entonces seguía comandando el bloque Héroes de Montes de María, y el nuevo ingreso de más paramilitares, la comunidad decidió proteger el pueblo. Para ello, los hombres se armaron y montaron retenes en las entradas y salidas del pueblo, también establecieron patrullas para recorrer distintos lugares de la zona durante el día y la noche. Las mujeres se organizaron para hacer ollas comunitarias, comida y “tinto”, a diferentes horas del día y de la noche. La comunidad informó a las fuerzas militares sobre la situación, lo cual generó el arribo del ejército, Batallón Fusileros de la Infantería de Marina de Magdalena. Los funcionarios estatales plantean que los retenes armados por la comunidad duraron siete días, mientras que los habitantes del lugar afirman que esta situación se prolongó durante un mes (CNRR y GMH, 2011: 190-197).

Cuenta la abogada:

En el país todo el mundo conoce a el Oso. “Claro, ¡el Oso, el reinado!”. Tienen como unas ideas de lo que el Oso hacía. Pero nadie realmente sabe qué fue lo que pasó con ellas. Todas son especulaciones. Algo se ha dicho en la prensa porque han tenido acceso a un expediente judicial y copian así los pedazos amarillistas. Muchos medios han llegado a Libertad, han ido a hacer programas. Pero, pues imagínate, no es el escenario para que ellas cuenten. Ellas escasamente cuentan muy por encimita, y luego los medios agarran y editan cualquier cosa. [...] Y yo creo que es importante que se conozca los mismos relatos de ellas. Es importante que sea desde sus voces (E2-5102015).

Las mujeres ya no se esconden y están presentes en la preparación de los actos de memoria y reparación organizados por la comunidad como víctimas de el Oso. Pero no están presentes en ninguno de estos eventos públicos en tanto mujeres, con los cuerpos concretos sobre los que se desató una política de ocupación específica por ser mujeres. La memoria de la comunidad, en cuya construcción participan, silencia la historia encarnada de las mujeres. Las mismas silencian sus experiencias para poder tener un lugar social de legitimidad en la comunidad y no ser excluidas por “malas mujeres”. Su verdad, por lo tanto, no existe en el ámbito público. Las reuniones del Comité de Impulso con la Unidad de Víctimas para la implementación de Plan Integral de Reparación Colectiva en la comunidad es reflejo de ello. A pesar de que las sobrevivientes de esclavitud sexual de el Oso participan, y a pesar de que se haya roto el secreto a voces en torno a los crímenes sexuales cometidos en la comunidad, no existe una sola medida de reparación dirigida a la sanación, la dignificación y la construcción de un lugar social justo para las mujeres sobrevivientes de tortura y esclavitud sexual. Falta la voz organizada y politizada de las mujeres que pueda plantear sus necesidades en función de lo vivido en carne propia, sin “pena”, sin temor a ser rechazadas. A pesar de ser referentes públicos en la comunidad de Libertad, el silencio guardado por las mujeres habla en dos

sentidos: por un lado, las mujeres siguen viviendo los crímenes sexuales con culpa, algo de lo que se avergüenzan; y por otro lado, habla del silenciamiento masculino.

a. El proceso jurídico no logra desarticular el lugar de la culpa

A través del proceso jurídico las mujeres han conocido sus derechos. Como lo plantea una sobreviviente del grupo:

Por medio de este proceso yo he aprendido muchas cosas. Por lo menos, nosotras las liberteñas, no tenemos el conocimiento sobre los derechos de la mujer, cómo uno tiene que saberlos reclamar y esas cosas. Para mí eso es importante (GSO-3-14122015).

Las mujeres han roto el silencio en torno a la violación sexual en el ámbito de audiencias privadas, y afirmado su verdad para que la “gente de la ley” sepa lo que ha pasado y “que el Oso se pudra en la cárcel”. El proceso jurídico ha permitido a las sobrevivientes de Libertad reconocer que el Oso había violado sus derechos como mujeres. Sin embargo, el silencio habla de que las mujeres no han logrado sacar la vivencia de la violación sexual del ámbito de la intimidad, del tabú y de la vergüenza personal. No han desarrollado un juicio crítico sobre el hecho que les permita resignificar la experiencia como crimen, dejar el lugar de la indignidad y pasar a la indignación a nivel público. El proceso jurídico no ha redundado en la resignificación de su historia de violación sexual, ni en la conciencia del papel político que ha jugado históricamente para someterlas y domar “sus rebeldías” desde la esclavitud de la población negra, hasta la ocupación paramilitar en los años noventa, pasando por sus vidas cotidianas. El proceso jurídico solo individualizó el mal y lo ubicó en el Oso y sus tropas de paramilitares. Las mujeres desarrollaron una conciencia de víctimas de el Oso a través del proceso jurídico, pero no una conciencia de clase por ser mujeres negras como plantea Angela Davis (2005), en la que la conciencia de la opresión sexual y racial juega un papel central. Es ilustrativo al respecto que hayan decidido organizar talleres con mujeres de su

comunidad a partir del 2013, alrededor de los derechos de las mujeres que habían aprendido en el proceso, para crear condiciones de reconocimiento para ellas. Sin embargo, no había intención alguna de hablar de violación sexual, y crear consciencia para hacer de ella un crimen intolerable e injustificable.

Como hemos analizado en *Tejidos que lleva el alma* a partir del trabajo desarrollado con diferentes grupos de mujeres en Guatemala, el desarrollo de la conciencia de derechos no necesariamente redundaba en una conciencia de la opresión común que viven por ser mujeres, ni que se sientan merecedoras de estos derechos y los ejerzan en su vida cotidiana como mujeres (Fulchiron, Paz y López, 2009: 357-367). Esta conciencia hubiera permitido que las mujeres pudieran responder a la pregunta de por qué los paramilitares usaron masivamente la tortura sexual y la esclavitud sexual contra ellas en Libertad y en la región de Montes de María, fuera de la sola explicación que el Oso era malo y fuera de la culpa con la que las mujeres de Libertad siguen leyendo la violación sexual que enfrentaron.

Siete años después de haber iniciado el proceso de Justicia y Paz, la culpa sigue subyaciendo a los relatos de las sobrevivientes: “Estoy enojada conmigo porque pienso que si no hubiera ido a denunciar el robo al inspector de la comunidad, no me hubiera pasado eso” (HV2-C-N2-13022016). La culpa es el centro del sufrimiento y del daño moral generado por la violación sexual que la verdad jurídica —a pesar de reconocer que las mujeres no fueron culpables— no parece desarticular. Como lo desarrollamos en el capítulo cuatro, la culpa representa la muerte en vida para las sobrevivientes. Después de la violación sexual, el sentimiento de culpa invade toda la conciencia: culpa por haber nacido mujer, culpa por ser maya o negra, culpa por no haber podido defenderse, culpa por haber fracasado, culpa por haberle sido infiel a su marido, culpa por no haber podido proteger su virginidad, culpa por haber sobrevivido en condiciones que su propio grupo considera moralmente sancionable. No solamente se vuelven “mujer cualquiera”, “buscona”, “perra” o “puta” ante los ojos de la comunidad, sino que ellas mismas se sienten como tal; se sienten “malas”. La búsqueda de la confirmación en la mirada de los otros de que no son malas y que no fue su culpa, se vuelve una obsesión. Esta búsqueda

permanente de redención social define las decisiones y acciones que van tomando en su vida para poder ser aceptadas de nuevo por sus comunidades y familiares.

Es así que se puede entender la insistencia en los relatos de las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco sobre el hecho de que no han pensado en ellas, sino en el bienestar de toda la comunidad en sus demandas de reparación colectiva. De hecho, ni siquiera han formulado medidas de reparación colectiva para ellas en función del daño inmenso que generó la violación sexual en sus vidas. Encontramos exactamente la misma estrategia en las mujeres de Libertad al silenciar las reivindicaciones propias de reparación en la comunidad. Sin embargo, el buscar recuperar una legitimidad social perdida a partir del valor patriarcal y racista de ser "buenas mujeres", solo profundiza la subordinación, el sometimiento y la violencia. Silencia la violencia vivida, su dolor, sus necesidades propias, y, por lo tanto, su existencia como mujeres. El sentimiento de culpa coloca a las sobrevivientes en situaciones de desventaja que aumentan el sufrimiento, la dependencia vital hacia lo masculino, y la violencia. Esta búsqueda vital de legitimidad social en los ojos de los otros solo ha encontrado respuestas de odio en la comunidad de Sepur Zarco. En Libertad, las mujeres se encuentran con la vergüenza comunitaria, desencadenando así procesos de desvalorización y autodestrucción profundos.

Todos los esfuerzos estuvieron dirigidos a que la "gente de la ley" reconozca su verdad, y pongan a el Oso en la cárcel. Cuando este objetivo se logró, en septiembre del 2014, es cuando el grupo empieza a derrumbarse y sus integrantes sienten que para las mujeres víctimas de violencia sexual "no ha habido nada". Eso no resta importancia a los cambios que el trabajo de acompañamiento de IMP permitió despertar en la vida de las mujeres, sino que evidencia los límites de las dinámicas jurídicas para resignificar nuestras vidas como mujeres. De hecho, las mujeres sienten que el proceso jurídico mismo ya no tiene sentido. Están cansadas y no quieren participar en nuevas declaraciones para garantizar una sentencia condenatoria, porque sienten que sus vidas están vacías. En palabras de la abogada del proceso: "Tal vez es eso, que el proceso ha ocupado toda la capacidad de ellas y de pronto es importante pensar en otros lados" (E2-5102015).

En efecto, el centro de los encuentros entre las sobrevivientes de Libertad y la dinámica de grupo ha girado únicamente en torno al proceso jurídico contra el Oso, no en torno a la resignificación de la violación sexual, a la reapropiación de su cuerpo, ni a la reconstrucción de sus vidas. De allí que el dolor de “ellas” continúe mientras el proceso jurídico únicamente se enfoca en el castigo de “ellos”. Ese dolor es la manifestación del daño moral que persiste: la culpa, la sensación de ser mala y fuera de lugar, fuera de su cuerpo, fuera de sí mismas, fuera de los vínculos familiares, fuera de la comunidad, fuera de la vida, cerca de la muerte. Sanar el dolor generado por la violación sexual implica reparar todos los ámbitos de la vida que fueron rotos por la injusticia, reconstruirse y construir un lugar social para sí fuera de la culpa. Sanar el dolor implica abrir un espacio de confianza donde las mujeres puedan expresar las emociones asociadas al evento traumático, inscribirlas en su historia y resignificarlas en función de un contexto social y político concreto, y de referentes positivos y emancipadores para ellas. Implica desarticular la culpa y el terror impresos en la piel por la violación sexual, la exposición pública y la guerra.

b. Las mujeres como objeto de la vergüenza comunitaria

El silencio de las mujeres en sus comunidades no es neutral. Si las mujeres no hablan es porque no existen condiciones sociales para ello, como lo ponemos de relieve en el capítulo cuatro. Para hablar, las mujeres requieren de un espacio social que las pueda escuchar sin ser juzgadas, estigmatizadas o violentadas. Las sentencias jurídicas de Sepur Zarco y de Libertad demuestran no haber sido suficientes para crear estas condiciones sociales de escucha y que las mujeres puedan romper el silencio sin culpa ni vergüenza en su comunidad. Detrás del silencio de las mujeres subyace el silenciamiento social masculino. A pesar del cambio de mirada de la comunidad hacia las mujeres, los hombres de Libertad, sus compañeros y las autoridades comunitarias, siguen manteniendo el silencio en torno a los crímenes sexuales; haciendo recaer de forma solapada sobre las mujeres la responsabilidad de la vergüenza colectiva y humillación masculina sentidas por ellos, impidiendo que se reconozca socialmente la violación sexual como crimen.

Es preciso ahondar en torno a qué es lo que la comunidad reconoce públicamente con respecto a las mujeres de Libertad: se reconoce públicamente su valentía por haber llevado a cabo el proceso jurídico en contra de el Oso y se les agradece por lo que han hecho, sin lo cual el Oso estaría libre y seguiría ejerciendo terror en la comunidad. Además, la comunidad reconoce que es gracias a la publicidad del proceso de las mujeres que se pudo atraer la atención de los poderes públicos nacionales sobre la situación de la comunidad. Es decir, el reconocimiento público se da en función del papel socialmente asignado a las mujeres como “objeto transaccional” (Amorós, 1990) y “objetos de intercambio” (Rubin, 1986) entre los hombres, o de “seres para otros” (Basaglia, 1983): visibilizar lo que sucedió a la comunidad como genérico masculino y atraer beneficios materiales para la misma. Pero no se rompe el silencio en torno a las torturas, humillaciones y maltratos específicos que las mujeres tuvieron que enfrentar durante toda la ocupación paramilitar por vivir en un cuerpo de mujer negra. No se reconoce el sufrimiento específico vivido por las mujeres, no se nombra lo sucedido como crímenes sexuales, ni se les pide perdón por haberlas estigmatizado y excluido. Se envuelve otra vez la experiencia de las mujeres en silencio, lo cual impide crear condiciones sociales para que las mujeres puedan ser escuchadas, hablar y hacer su duelo.

Los hombres de la comunidad no quieren hablar de la violación sexual de sus compañeras porque lo viven como una humillación personal que se convierte en vergüenza comunitaria que hay que esconder y borrar. Al final, la violación sexual no se lee como un crimen cometido contra las mujeres de la comunidad –lo que justificaría una movilización de solidaridad y apoyo hacia ellas–, sino como una afronta a su virilidad, una mancha al honor masculino porque otros hombres han tenido acceso sexual a “sus” mujeres. Allí radica el centro de la vergüenza masculina que define el contenido de la vergüenza comunitaria. Mientras el plan de reparaciones colectivas de la comunidad no prevé ninguna medida específica dirigida a dignificar a las sobrevivientes, impulsar procesos de sanación y reconstruir un lugar justo para ellas en la comunidad, el Comité de Impulso junto a la Unidad de Víctimas establecen medidas de reparación para “limpiar la imagen de la comunidad”. Esta interpretación de la violación sexual como mancha al honor de la

comunidad, como vergüenza comunitaria, impide su resignificación como injusticia a nivel social. Conlleva más bien acciones para intentar borrar el recuerdo de la memoria colectiva imponiendo un pesado silencio social en torno a ello y borrando una vez más la experiencia de las mujeres de la memoria social.

Por todo lo anterior, se infiere que la verdad jurídica y el reconocimiento de la dignidad de las mujeres por “la ley” no han resultado suficientes en Libertad tampoco para erradicar la injusticia de la vergüenza comunitaria –que hace recaer la vergüenza social sobre las mujeres y no sobre los paramilitares–, y para instalar la verdad de las mujeres como verdad pública, condición para que puedan dejar el lugar de la culpa.

c. “Siempre lo voy a recordar, entonces no quiero hablar”: el sufrimiento detrás del silencio de las mujeres de Libertad

Ante la interpretación masculina que convierte la violación sexual en vergüenza comunitaria, no es sorprendente que las mujeres elijan callar su historia para no ver en los ojos de los otros que son la vergüenza de la familia y de la comunidad, y así no sentir que son las responsables de su desgracia. Es ilustrativo al respecto que ninguna de las mujeres de Libertad se ha abierto a compartir lo que siente en el grupo. La palabra solo se liberaba en entrevistas personales. La broma y la risa servían de mecanismos de evitación. En una sesión en la cual recuperábamos los momentos que fueron importantes para ellas en el proceso de justicia, una mujer del grupo se opone:

No quiero hablar. A mí no me gusta hablar de eso. Eso me trae un poco de malos recuerdos. Le voy a decir una cosa: aunque no lo crean, aunque yo hable de buenos o malos [recuerdos] siempre me voy a recordar lo que ese maldito hizo. Siempre lo voy a recordar, entonces no quiero hablar (GSO-3-14122015).

Su resistencia a recordar el proceso de justicia y la necesidad de olvidar lo sucedido evidencian que el sufrimiento que genera el recuerdo no ha sido sanado. Como lo plantea Miriam Cardona (2011): “recurrimos al olvido y al silencio sobre nuestra

historia para no sentir”. Ya no quieren hablar, porque hablar ha significado repetir una y otra vez lo que les sucedió a lo largo del proceso jurídico. Ahí se ponen en evidencia los límites de los procesos jurídicos que las obligan a recordar los hechos criminales en detalle sin resignificarlos. Un relato desprendido de las emociones no es reparador, solo profundiza el daño y el sufrimiento. Sanar implica expresar las emociones asociadas al recuerdo que han sido sofocadas por el silencio. Requiere poner sus propias palabras sobre lo sucedido a partir del dolor que ha significado para ellas, inscribiéndolo además en un análisis social y político, que les permita explicarse lo ocurrido por fuera de la culpa.

Como lo plantea Liduvina Méndez de Actoras de Cambio:

Romper el silencio no solamente es hablar de lo sucedido. Es entenderlo, darle nuevos significados personales y colectivos, que no pasan solamente por nombrar y hablar de lo sucedido, si no pasan por todas las huellas y marcas que quedan en los cuerpos como nudos energéticos, como dolores o enfermedades (Méndez, 2011: 2).

“Cuando silenciamos las señales del cuerpo, estamos olvidando nuestra historia y estamos silenciando nuestra propia vida” (Cardona, 2011). Pero el cuerpo no olvida, y la vida se niega a ser aniquilada. El cuerpo grita cuando la cultura no significa y silencia lo que nos sucede a las mujeres. El recuerdo vuelve bajo la forma del malestar y enfermedades, como lo pusimos de relieve en el capítulo cuatro.

Todas las mujeres de Libertad aceptaron con mucho entusiasmo las sesiones de sanación que les proponía. “Necesito sanar”, decía una. “Todavía tengo muchas pesadillas”, decía otra. “Por la noche no puedo dormir. Tengo miedo que me vengán a buscar”, decía la tercera. “Quiero sanar por mis hijas, para que no les suceda a ellas”, decía una cuarta. Reconocían que necesitaban sanar. Sin embargo, querían sanar sin hablar, sin sentir, intentando mantener su cuerpo en el estado de anestesia que les permitió sobrevivir y atravesar el proceso jurídico.

Ha sido impactante ver cómo ocho años después del inicio del proceso legal en contra de el Oso, las mujeres de Libertad siguen estando muy afectadas emocional y físicamente por la historia de la violación sexual. Hablan de que les duele el corazón, ese mismo dolor que las mujeres mayas pudieron liberar y dejar en los procesos de sanación en Guatemala: “Tengo ese dolor en mi corazón. Tengo algo guardado que creo que nunca voy a poder expresar. Eso siento, que me lo voy a llevar a la tumba porque eso lo tengo” (GSO-2-21112015).

Dejar el dolor de corazón implica llorar, llorar la pérdida, llorar todo lo que se rompió en la vida a partir de la violación sexual, a la par de reconstruir poco a poco el amor propio, una imagen positiva de sí misma, sus relaciones afectivas y un lugar social de legitimidad.

A la pregunta de si sentía que quería llorar, una sobreviviente contestó que no: “solo lloro cuando bebo”. Cuando bebe es cuando se da permiso de sentir la profunda tristeza que tiene. A pesar de que beber le permite llorar, no le permite elaborar el recuerdo que le genera esta profunda tristeza, y así atravesar el dolor. Beber solo genera una impresión momentánea de sacar el sufrimiento del cuerpo. No obstante, es cuando bebe que expresa el deseo de morirse:

He querido quitarme la vida muchas veces. La última fue el 24 de diciembre [2015]. Cuando me emborracho, se me va. Recuerdo todo lo que me ha pasado y pierdo la conciencia. El 24 me quise cortar las venas con un cuello de botella. Mi hermana me vio, y me lo impidió. Me detuvo y me llevó a casa. Cuando me suceden estos sentimientos de suicidio, pienso en mis hijos. No quiero dejar a mis hijos huérfanos, solos, como a mí me pasó (E21-11022016).

Otra mujer del grupo no come y sufre de una delgadez extrema. Como dice la única hermana que la apoya, “está acabada”. En una de las sesiones de sanación se desmayó en un ejercicio corporal donde su cuerpo recordó, poniendo de manifiesto que no ha podido reconectar el sentir con la memoria del evento, elaborar el dolor e integrar el recuerdo no doliente en su historia.

Cuenta que sigue sufriendo de pesadillas con el Oso cada tres noches:

Ahí hay bastantes heridas que están. También desde antes que estoy soñando con el Oso. [...] He tenido pesadillas con eso...uuuuh! Sigo teniendo estas pesadillas cada tres noches seguidas. Pero ya cuando estoy así, me pongo a rezar y ya se me va (E13-13022016).

La culpa sigue marcando la vida de una tercera integrante del grupo a pesar de tener un liderazgo alegre, colectivo y constructivo en el grupo. Siente que si no hubiera denunciado el robo del que había sido víctima por uno de los paramilitares, no se la hubiera llevado el Oso, no la hubiera esclavizado, y así no hubiera perdido a la hija que estaba esperando.

Por último, una cuarta mujer sigue manifestando un odio profundo que atraviesa todos los ámbitos de su vida, evidenciando que no ha podido suturar la profunda herida generada por la violación sexual. El Oso sigue teniendo mucho poder en su vida. Al evaluar el proceso de justicia que han llevado, en torno a si había logrado llenar las expectativas de Justicia que tenían, afirma: “Hemos logrado bastante [...] Pero lo hubiera logrado más [la venganza]. Si tuviera un arma, ya lo hubiera matado. Es que me dañó mi vida, en serio que me la dañó” (GSO-3-14122015). La insatisfacción manifestada por el grupo de mujeres de Libertad con la justicia tiene que ver con que el proceso legal contra el Oso no les ha permitido elaborar su dolor y “revivir por dentro”. Como lo plantea Minow:

Para que tenga la capacidad de sanar, el acto de narrar una experiencia traumática necesita ir más allá de la declaración simple de los hechos, para incluir también las respuestas emocionales y corporales del sobreviviente, así como las reacciones de los otros que eran importantes para la persona (Minow, 2000: 245).

El sentimiento de insatisfacción y el sufrimiento que siguen expresando las mujeres de Libertad ilustran que “la Justicia no solo son normas ni procesos. La Justicia es vida” (Piñeyroa Sierra, 2015: 286). Ocho años de proceso jurídico no han creado

condiciones para que puedan estar bien en su piel, con sus relaciones y con la vida. No les ha permitido sanar las emociones traumáticas y rupturas vitales que generó la ocupación de sus cuerpos y vidas por el Oso. De allí podemos entender por qué afirman todas con contundencia que no se sienten reparadas, y que: “para las mujeres víctimas de violencia sexual, no hay nada” (GSO1-14112015).

6. El reconocimiento de la dignidad de las mujeres por “la ley” no se convierte en reconocimiento social de su legitimidad

Las mujeres de Sepur Zarco ubican el corazón de su malestar en el hecho de no haber sido reconocidas como sujetas morales –seres humanas dignas de respeto por su comunidad– mientras que las mujeres de Libertad lo ubican hacia dentro, en su propia recuperación. Sin embargo, ambas coinciden en que estas sentencias condenatorias no han podido reparar el daño cometido. Lo anterior implica que la verdad jurídica no tiene la capacidad de desarticular el núcleo del sufrimiento generado por la violación sexual: la culpa. El sentimiento de culpa se ubica en el entrecruce entre lo social y lo subjetivo: la interpretación cultural del crimen transforma a las sobrevivientes en “malas mujeres” y las culpabiliza de lo que les sucedió; de esta forma profundiza la culpa que las mujeres sienten por no haber podido defenderse o escapar, aunada a la culpa con la que han aprendido a relacionarse con su cuerpo y sexualidad a través del proceso de socialización.

Entender el malestar y la insatisfacción de las mujeres ante las sentencias del sistema de justicia formal, implica entender que el reconocimiento de la culpabilidad de los agresores por la “ley” no es suficiente para transformar este sentimiento de culpa instalado en el cuerpo y las subjetividades de las mujeres por parte de la moral sexual del lugar y la experiencia de la violación sexual. Tampoco es suficiente para desarticular los imaginarios patriarcales y coloniales que estigmatizan a las mujeres y profundizan la culpa. Por lo tanto, los casos de Sepur Zarco y de Libertad ponen de relieve que los procesos legales no son suficientes para desarticular el lugar de la culpa de las mujeres y crear un lugar de reconocimiento social para ellas. Lo anterior pone en cuestión la aseveración de muchas juristas feministas según la cual la sentencia y el proceso jurídicos pueden ser reparadores en sí. Las abogadas

de Humanas, basaron su acompañamiento legal a las sobrevivientes en Santa Marta sobre esta convicción: “En términos de reparación, para ellas es importante la sentencia judicial, en la medida que reconoce que eso pasó y que fue tan grave que hay que juzgar a alguien como responsable” (GF-H-26012016). Recurriendo a la Corte Constitucional de Colombia como respaldo a su aseveración, escriben:

El derecho a la reparación se hace efectivo garantizando el derecho a la justicia, eso es, la posibilidad de contar con un recurso ágil y sencillo para acceder a recursos como la investigación, el juzgamiento y la sanción adecuada y proporcional de los responsables de los crímenes investigados (Hoyos y Palacio, 2015: 84).

El análisis de estos dos casos paradigmáticos nos obliga a revisar otro postulado según el cual el derecho tiene un efecto simbólico que permite transformar la moral patriarcal. Segato plantea que:

La eficacia simbólica de la ley, del debate jurídico y de una sentencia justa trasciende la esfera propiamente legal y tienen la capacidad de impactar y modificar la sensibilidad ética de todas las personas, orientándolas a mantener formas de solidaridad y honestidad en una perspectiva intercultural (Segato, 2016: 4).

Esta “eficacia” simbólica de la ley no parece haber impactado en las comunidades de Sepur Zarco y de Libertad. Es como si estas sentencias, excepcionales y a favor de las mujeres, no tuvieran fuerza de ley en un contexto patriarcal y colonial. Ni siquiera existen o importan en ese contexto. No logran colocar la violación como crimen en el ámbito público. La sentencia condenatoria no permite crear nuevos símbolos en torno a la violación sexual e inscribirla como crimen en el ámbito público, ni en torno a la humanidad de las mujeres. Se sigue leyendo a través de los lentes patriarcales y coloniales que invisibilizan el crimen y consideran a las mujeres como seres inmorales, que merecen ser castigadas a través de la violencia social

como en Sepur Zarco, o a través del silencio masculino como en Libertad. En Sepur Zarco, el contexto comunitario patriarcal y contrainsurgente profundamente opresor logró descalificar y prostituir la decisión del tribunal. Tal y como lo subraya MacKinnon: “Cuando la ley se pone de parte de los impotentes, como ha hecho en ocasiones, se dice que entra en algo que no es ley, que es política u opinión personal, y queda deslegitimada” (MacKinnon, 1989: 431).

Mientras tanto, en Libertad, la experiencia de las mujeres desapareció debajo de un manto de vergüenza comunitaria, que impuso un pesado silencio en torno al crimen y a su sufrimiento. En ninguno de los casos anteriores, la verdad jurídica ha permitido crear condiciones sociales de reconocimiento y escucha de la experiencia y dolor de las mujeres en su comunidad. Es como si fuera una verdad pactada entre el tribunal y las mujeres, una verdad privada, que siguiera siendo tabú y considerada como inmoral en el ámbito público. La verdad jurídica no llega a abrir una brecha en la verdad patriarcal para constituirse en verdad social de las mujeres.

Todo lo anterior, pone en evidencia que “la mediación estatal”, a través de una sentencia jurídica, resulta ser de poca ayuda a la hora de “recuperar el respeto colectivo” para las mujeres, a la inversa de lo que sugiere Rita Laura Segato en su peritaje para el caso de Sepur Zarco (2016: 47). Las sobrevivientes se confrontan con una realidad donde la búsqueda permanente de que “los otros” –ya sea el perpetrador, el cónyuge, la autoridad comunitaria o el estado– reconozcan su verdad y reconozcan su valor como humana solo encuentra respuestas que aumentan la humillación, el sufrimiento y el lugar de la culpa. El peligro además es que la búsqueda de reconocimiento nunca acabe; que las mujeres quieran una y otra vez confirmar su verdad ante los ojos de “los otros”. Esta demanda de reconocimiento hacia la autoridad, por definición masculina, que se hace desde la herida de la subordinación y de la exclusión, solo aumenta el lugar de exclusión del que las mujeres anhelan salir. Como las mujeres de la Librería de Mujeres Milán advertían ya en los años setenta:

Si las mujeres piden reparación, independientemente de que la obtengan o no, no conocerán la libertad [...]. Sabemos muy bien que la petición es tan

indeterminada, el sentimiento de daño tan profundo, que no puede haber satisfacción posible, a no ser que consista precisamente a tener derecho a la permanente recriminación (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 197).

La trampa en los sistemas de opresión y en la dinámica perversa que se establece entre dominantes y dominados consiste en que “los otros”, instaurados como autoridad según las representaciones patriarcales y coloniales, no van a cambiar su mirada y actitud hacia nosotras, si nosotras mismas no cambiamos de lugar frente a ellos. Quizás podamos encontrar en esta contradicción una propuesta de cambio de paradigma que permita transformar nuestro lugar con respecto a la necesidad vital que una autoridad patriarcal y colonial reconozca la injusticia y repare el daño, ubicándonos como sujetas de nuestros propios procesos de Justicia, verdad y reparación, y no meros objetos de una arquitectura procesal y estatal patriarcal que no puede devolver lo que nos quitaron, ni reconstruir lo que destruyeron con la violación sexual. Si la Justicia, para las sobrevivientes, consiste en “la redención del estigma enfrente de la comunidad”, en borrar la marca que sus grupos sociales de pertenencia imprimieron en sus cuerpos y vidas, se requiere construir un nuevo lugar de respeto para las mujeres que fueron marcadas por la violación sexual como “malas”. El caso de Libertad nos demuestra que no se trata de “recuperar” el respeto colectivo –como lo sugiere Rita Segato en su peritaje– que supone volver a un lugar anterior subordinado de “buenas mujeres”, definido por las alianzas de parentesco entre hombres en función de sus intereses y bienestar. Se trata más bien de transformar el lugar de las mujeres con respecto a las normas sexuales patriarcales de su comunidad para que ellas puedan estar al origen de su propia valía, y que su legitimidad ya no dependa de la autorización masculina y de su función de guardianas del honor masculino. Son precisamente las normas sexuales que organizan sus comunidades, potenciadas por la moral contrainsurgente y paramilitar de la guerra, lo que las rechazó y excluyó como traicioneras y trasgresoras de la comunidad. Lo anterior requiere de un trabajo de largo plazo de resignificación y transformación del lugar de las mujeres y su sexualidad en las reglas del parentesco comunitario y del contrato social colonial. De la invisibilidad, la apropiación violenta

y la humillación social, se trata de construir condiciones sociales de reconocimiento, respeto y valoración social para tejer un nuevo lugar justo para las mujeres. La pregunta es: ¿quiénes pueden y cómo construir este cambio de lugar?

En el año 2008, cuando escribí *Tejidos que lleva el alma*, pensaba que el reconocimiento social de las mujeres y de la violación sexual como crimen, podía ser generado a través de una política pública de reparación amplia y bien diseñada. De hecho, escribía: “cualquier política de resarcimiento tiene que empezar por responder a esta necesidad vital de las mujeres y restituirle socialmente su dignidad y prestigio” (Fulchiron, Paz y López, 2009: 429). El acompañar la experiencia concreta y diaria de construcción de caminos propios y comunitarios de Justicia de las mujeres mam y chuj de Huehuetenango en Actoras de Cambio, nos permitió empezar a abandonar la dependencia vital hacia el reconocimiento del estado y poner nuestras vidas como mujeres al centro de nuestras estrategias de Justicia. Empezamos a preguntarnos juntas con Virginia Gálvez, integrante del equipo de Actoras:

¿Quién nos puede redimir para recuperar nuestro lugar? Y sobre todo ¿Qué lugar queremos recuperar? ¿No es acaso el principal agravio el lugar y condición de víctimas que se nos ha asignado? ¿No es la existencia determinada, nombrada, descrita, cosificada, hipersexualizada, racializada, explotada y calificada por otros el principal daño que justifica y normaliza todas las violencias que enfrentamos, y que además nos culpa de ellas y nos hace guardar silencio? Si buscamos nuestra reparación, entonces se entiende que buscamos un nuevo lugar y una nueva existencia; y esto debe darse en todos los planos en los que se es, en todos los planos en los que se expresa nuestra vivencia; en la memoria, en el presente y en la autodeterminación de visibilizar el futuro (2018).

TERCERA PARTE

**Reinventar la Justicia desde un lugar impensado:
nuestro cuerpo, nuestra vida
y la comunidad de mujeres**

Capítulo VI

La Justicia como reparación de la injusticia: la política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres

“Revivir por dentro” –en palabras de las mujeres de Libertad y de Santa Marta– o “renacer” –para las mujeres chuj y mam– quizás sea el sentido central de la Justicia, una Justicia que sane y repare el daño a la vida que supuso la esclavitud sexual y a la vez permita un nuevo empezar, un renacimiento desde un lugar justo para ellas. Las mujeres de Libertad y las mujeres q’eqchi’ afirman con dolor que el haber obtenido sentencias condenatorias y paradigmáticas en contra de los militares y paramilitares responsables de haberlas esclavizado sexualmente no las va a revivir por dentro, no repara el daño que les han hecho. Una lideresa del grupo mam, integrante de las redes comunitarias y del equipo de Actoras de Cambio, nos da pistas para comprender esta afirmación:

La justicia no es solo que vaya a la cárcel el violador, sino también que haya algo para mí. Puede ser que el violador se vaya a la cárcel, a lo mejor se acostumbra, a lo mejor está tranquilo en la cárcel, pero una es la que se queda con estas heridas. Yo me quedo con mi dolor y me quedo con mi vergüenza. Entonces, yo pienso que la justicia es la sanación, como poder sanar esta parte que ya está herida, como poder solucionarlo y que las mujeres puedan empoderarse, porque solo así siento que es realmente lo que más apoya, que puedan tomar sus propias decisiones (GF-A-8022017).

La Justicia no es solamente un asunto jurídico y va mucho más allá del castigo al agresor, porque una vez logrado –lo que requiere de circunstancias excepcionales– queda el sufrimiento generado por los crímenes sexuales. Como lo dice muy sencilla y acertadamente Andrea, “la ley no dice si me duele algo, nunca se preocupa por mi persona. La ley no nos cura” (HV1-G-M6).

Después de haberse dedicado, en cuerpo y alma, durante ocho años de su vida a mandar a los perpetradores a la cárcel, tanto las mujeres q’eqchi’ como las de Libertad necesitan que la atención se dirija hacia sus vidas para reparar el daño. Es

entonces cuando se dan cuenta que tampoco el estado ha creado las condiciones de reparación que les permitirían sanar las heridas dejadas por la esclavitud sexual. De hecho, a la pregunta de si se sienten “reparadas”, las mujeres de ambos grupos contestan que para las sobrevivientes de violación sexual “no ha habido nada”. La única respuesta del estado ante los anhelos de reparación de las mujeres fue una indemnización económica que no toma en cuenta la especificidad de la injusticia a reparar: un crimen sexual que conlleva daños corporales, subjetivos, sociales y espirituales muy profundos. En el capítulo anterior argumentamos por qué una reparación económica no es una respuesta adecuada ante el inmenso daño moral y social que genera la violación sexual: esta no puede ser reparada con dinero porque, como lo señala Andrea, “mi cuerpo no tiene precio”:

Por el Consorcio antes y Actoras ahora, por ellas pudimos lograr la reparación. Pero no estaba conforme con el resarcimiento de dinero. ¡Nuestro cuerpo no tiene precio! Todo lo que pasamos... A los ladinos no les cuesta dar dinero. Nunca así se puede borrar estas cosas. Los sustos, las enfermedades, las infecciones, los dolores [...]. Si no estuviera con el grupo de mujeres, saber cómo estaría. He logrado reparar en los grupos. Aunque me pagaran con dinero, pero estuviera igual. Ahora ya estoy en el grupo, con las sanaciones se me calmó, ya salí, ya estoy bien (HV1-GM-6).

El carácter sexual del crimen hace que el imaginario patriarcal colonial tergiversar y prostituya inmediatamente esta medida de reparación, profundizando las condiciones de estigmatización y exclusión contra las mujeres, es decir el daño. En palabras Liduvina Méndez, de Actoras de Cambio:

Les ganó eso muchas críticas dentro de las comunidades. Incluso creo que en muchos casos los tipos se agarraron de eso para fundamentar que sí fue porque ellas quisieron, que fue como su servicio [sexual], por eso fue que recibieron dinero. Igual que en todos los demás casos, a los hombres nunca se les cuestionó que recibieron dinero por sus muertos. Nunca, verdad, pero a las mujeres sí. Esa

doble mirada en donde las mujeres todo el tiempo queremos ofrecer nuestra vagina para cualquier cosa, ¿verdad? ¡Es horrible! (GF-A-8022017).

Nuestra concepción de Justicia no puede limitarse a procesos penales que hacen abstracción del sufrimiento causado por los crímenes cometidos. Tampoco puede moldearse a acciones de reparación que responden a una lógica contable de ejecución presupuestal del estado y a su interés de mantener el *statu quo* a través de la distribución de limosnas. Estas políticas parecen tener el objetivo de acallar las veleidades de trato digno y de transformación, más que asumir social y políticamente la responsabilidad de lo que pasó y crear condiciones que garanticen la no-repetición de la guerra contra el cuerpo, el territorio y la vida de las mujeres. La misma coordinadora del Área de Reparación y Atención a Víctimas de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación de Colombia arroja luz sobre los riesgos de una reparación diseñada e implementada desde el estado sin que las víctimas sean co-constructoras de los procesos de reparación:

La reparación debe entenderse como un proceso humano y psicosocial, en tanto que reconoce la capacidad humana de transformar y significar los actos de reparación en pro de su proceso de reconstrucción de vida. [...] Evidenciar esa autonomía de las víctimas como sujetos de la reparación y no como objetos de la reparación, puede facilitar que los actos de reparación tengan un efecto de reparación. [...] Si no le otorgamos un papel de sujeto activo del proceso de reparación a las víctimas, corremos el riesgo de volver a ubicar a la víctima en manos de un otro que tan solo con un gesto “repara” el daño que produjo, repitiendo la lógica de la guerra, en donde se niega la existencia del otro y su autonomía (Rebolledo y Rondón, 2010: 47).

Reparar implica, en efecto, cambiar la forma en la que el estado y la sociedad se relacionan con las mujeres y con su sexualidad, implica construir un nuevo lugar donde las mujeres puedan existir con legitimidad y autonomía. No obstante, las buenas intenciones plasmadas en leyes y decretos por parte de funcionarias

públicas comprometidas, el estado – a través de sus ayudas administrativas y sus políticas de reparación– refuerza y profundiza precisamente esta relación perversa entre victimario y víctima. De tal modo que las mujeres son convertidas en mendigas, objeto de uso y desuso de un estado que se instaura con el poder absoluto y arbitrario de dar en la medida que quiere o de quitarlo todo cuando lo requiere. Una sobreviviente desplazada en Santa Marta dice al respecto: “aunque ya el estado, tu sabes que él para darle las cosas a uno hay que prácticamente mendigar” (GSM3-29022016). Una de las integrantes de la Corporación Humanas que las acompañó para presentar las solicitudes de ayuda humanitaria, confirma:

Hay un enorme vacío institucional que las sigue situando en un lugar de precariedad que no es pobreza. Que no es porque vivan en la pobreza sino porque las vuelven mendigas, las maltratan. Lo que están exigiendo es como si les estuvieran haciendo un favor. Hay algo paradójico: por haber sido víctimas de violencia el estado les ha otorgado unos derechos y unos beneficios que no habrían tenido muchas de ellas en los lugares en los que estaban antes de la victimización, pero ese hecho de ser víctimas las ha enfrentado a una institucionalidad que no las trata bien. Entonces es como van aprendiendo que ellas tienen unos derechos a la vez que les siguen recordando que ellas son marginales, que ellas son pobres, que antes deben venir a dar las gracias (GF-H-012016).

¿Cómo se repara lo irreparable? ¿Cómo logramos construir condiciones sociales y políticas para que mujeres mayas y afrodescendientes cuyos cuerpos y vidas fueron brutalmente invadidos y destruidos puedan “revivir”? Nuestras propuestas políticas de Justicia tienen que responder a la necesidad vital y humana de erradicar la injusticia y reparar los inmensos daños personales y sociales que supuso la política de violación en sus cuerpos, vidas y comunidades. El sentimiento de haber obtenido justicia y haber sido reparadas nacerá “cuando hagamos justicia en todos y cada uno de los terrenos en los que se ha producido un daño injusto” (Mate, 2015: 45): en lo corporal, emocional, subjetivo, espiritual y social. Son procesos que tenemos

que hacer desde abajo, con las sobrevivientes y para las sobrevivientes, respetando sus ritmos y dinámicas. Ello implica acompañamiento y compromisos de largo plazo con sus vidas, donde las mujeres sean consideradas sujetas de sus procesos de reconstrucción de la vida, y no mero objeto receptor de la limosna del estado. Si la injusticia principal de la violación sexual es la muerte en vida –a través del silencio, la culpa, la vergüenza y el terror que imprime en el cuerpo– podemos encontrar caminos para que las mujeres puedan “revivir” y rehabilitar su cuerpo, la vida y la comunidad, construyendo su sentimiento de amor propio, legitimidad, seguridad y libertad.

La experiencia de las mujeres mam y chuj que afirman “estar de vuelta” y “haber renacido como mujeres nuevas”, haber logrado “tener un cambio” y “tener una vida contenta”, nos señala la ruta para la construcción de procesos de Justicia que respondan a los anhelos de las sobrevivientes. En este capítulo, recorreremos las etapas y los métodos con los que Actoras de Cambio junto a las sobrevivientes hicieron Justicia en todos y cada uno de los terrenos en los que se ha producido un daño injusto, los cuales fueron analizados en el capítulo cuatro. Es interesante notar que la metodología propuesta por Actoras coincide con el método teorizado por Honneth (2006a) de construir condiciones de Justicia a partir de las experiencias subjetivas de injusticia, es decir del sufrimiento generado por los crímenes sexuales en la vida de las mujeres, y a partir de sus anhelos de una vida “contenta”. Esta metodología evidencia que “el marco conceptual de reconocimiento” (Honneth, 2006a) es una herramienta acertada para construir una propuesta de Justicia. La particularidad de esta política de reconocimiento –que ha significado Justicia para las sobrevivientes mam y chuj– es que se da entre mujeres, a partir de su común experiencia de vivir en un cuerpo sexualizado y racializado en un contexto patriarcal y colonial militarizado. La experiencia de Actoras de Cambio señala, además, la importancia de incorporar el cuerpo al principio de reconocimiento e integrar el amor como principio político de relacionamiento entre mujeres para construir procesos que sean experimentados como Justicia por las mujeres. De este capítulo emerge que ser escuchadas, reconocidas y queridas en una comunidad de mujeres conforman las tres dimensiones alrededor de las cuales la experiencia de

reconocimiento intersubjetivo logra constituirse en una experiencia de Justicia en la vida de las sobrevivientes, transformando la humillación en amor propio, la muerte social en legitimidad, el terror en seguridad y la esclavitud en libertad.

1. Ser escuchadas y sentir que su vida cuenta: sanar el dolor

“Antes nadie nos escuchaba, pero ahora hay alguien por nosotras” (GF-C-8112016).

La cruel estigmatización que ha impuesto el entorno social a las mujeres que fueron sometidas a crímenes sexuales, tanto en Guatemala como en el Caribe colombiano, las obligó a callar y cargar un pesado silencio en el corazón que las aisló y enfermó, generando procesos de desvalorización y autodestrucción muy profundos. De allí que la mayoría de las sobrevivientes mam plantee que “la Justicia para mí es hablar” (HV6-M-2006), afirmando así su humanidad y su necesidad vital de existir.

a. El grupo de mujeres como lugar social de escucha

Al contrario de la creencia común según la cual las mujeres no *quieren* hablar, trece años de acompañamiento a mujeres sobrevivientes de violación sexual han demostrado que las mujeres no *pueden* hablar. No existen condiciones sociales de escucha y seguridad para que las mujeres puedan hablar, tal y como lo desarrollamos en el capítulo cuatro. Las mujeres necesitan hablar; necesitan que se reconozcan los crímenes que han sido cometidos en su contra y el gran sufrimiento que han implicado. Pero nadie las escucha; nadie les cree. La insistencia con la que las sobrevivientes repiten: “todo lo que pasamos, no fue invento lo que dijimos, sino fue verdad lo que pasamos”, da cuenta de la sospecha social que las asedia y descalifica su voz, y así les impide hablar. Hablar implica confrontarse a la sospecha patriarcal permanente de la “maldad erótica” de las mujeres (Lagarde, 2003: 273) que descalifica la versión de las mujeres como “mentira”, convirtiendo la violación sexual en relación sexual consentida y deseada por las mismas. De allí que en sus relatos insistan permanentemente con que es verdad lo que dijeron, que

no están mintiendo y que “no se dejaron”. Para hablar necesitan un espacio social que las escuche, valide su terrible experiencia y les dé un lugar en la historia. Andrea, recuerda:

Yo quería hablar para contar esas cosas. Pero ¿con quién voy a hablar? No sabía. Yo tenía ganas de hablar, pero nadie me escuchaba. Yo sentía mucha tristeza, me guardaba todo eso que yo tenía. Fue por las organizaciones de mujeres que se me quitó el miedo, como que me dieron fuerzas. Pude al fin contar y que escucharan. Fueron las fuerzas grandes para mí (HV1-G-M2).

Para poder hablar, las mujeres tenían que estar seguras de que no iban a ser juzgadas, criticadas, ni violentadas. Múltiples son los relatos de las mujeres, tanto mayas como de la Costa Caribe de Colombia, que reflejan la importancia de “tener a amigas que nos escuchan y no nos van a criticar” (GM-M-122013). María Chole, quién además lleva procesos legales en contra de los comandantes paramilitares, plantea: “Creo que lo más importante para mí ha sido encontrar a otras mujeres que me dieron su apoyo y me escucharon. Contar mi historia con otras mujeres me ha ayudado mucho porque siento alivio” (E19-17052016).

Desde sus inicios, en el 2004, Actoras de Cambio ha propiciado la creación de espacios comunitarios de escucha donde las sobrevivientes pudieron sentirse en confianza y seguridad para romper el silencio. A través de alianzas previas establecidas con lideresas comunitarias que formaban parte de comités de víctimas de la guerra, de viudas, o de organizaciones de mujeres retornadas, fuimos a las comunidades que habían sido masacradas, y donde la violación y la esclavitud sexual habían sido sistemáticas. Hablamos en privado e individualmente con algunas sobrevivientes sobre nuestro propósito de crear espacios para que pudieran hablar y sanar la violación sexual sufrida. Fueron las mujeres mismas quienes se encargaron de convocar a sus vecinas y constituyeron grupos de sobrevivientes por comunidad. A pesar de que la comunidad se obstinara en silenciar el crimen, la violación sexual había sucedido pública y colectivamente. Era, por lo tanto, un secreto a voces y las mujeres sabían quiénes habían sido violadas.

La respuesta inmediata de las mujeres puso de manifiesto la gran necesidad que tenían de encontrar un espacio donde hablar –en contradicción con todas las opiniones racistas y patriarcales que intentaron descalificar nuestro actuar argumentando que íbamos a reabrir heridas–.

Saberse todas sobrevivientes de crímenes sexuales les permitió construir desde el inicio el sentido de identificación y la confianza necesarios para compartir sus historias en el grupo. Mónica, sobreviviente e integrante del grupo de mujeres de Santa Marta, comparte: “En este grupo de mujeres encontré la confianza de poder hablar, de sacar eso que uno no podía decir, que uno sentía, que todas las personas que estábamos ahí habíamos sufrido lo mismo y que se podía [hablar]” (GSM1-01122015). Lo que cimentó la confianza del grupo y les permitió hablar libremente de lo que les había sucedido fue el saber que todas habían vivido lo mismo. Además, en el caso de las mujeres mam, chuj y q’eqchi’, la constitución de los grupos por comunidad lingüística les permitió hablar en sus propios idiomas, facilitando el proceso de valoración del poder de su propia palabra, historia y cultura. Les dio la seguridad de que les íbamos a creer y comprender.

Pero para poder hablar y sanar la violación sexual, no es condición suficiente que se reúnan entre mujeres. Para construir condiciones de confianza y escucha con las sobrevivientes, fue fundamental hablar abiertamente, desde el inicio, de la violación sexual como crimen, política de guerra y genocidio. La experiencia nos enseñó que para abordar la violación sexual se requiere de la intencionalidad política de romper el tabú, resignificarlo y darle contenido político. Hay que sacar la violación sexual del ámbito de la intimidad de las mujeres para darle un sentido social y político, sin lo cual sumamos más silencio y vergüenza a la experiencia, y profundizamos el daño. La experiencia de Actoras de Cambio nos enseña que el grupo de mujeres debe organizarse específicamente alrededor de los crímenes sexuales vividos con la intención política claramente enunciada de hablar y sanar sus efectos en la vida de las mujeres. Como lo subraya Virginia Gálvez, integrante de Actoras de Cambio:

Las mujeres se juntan para un montón de cosas y se organizan para un montón de cosas en función de otros y de otras; pero muy pocas veces en función de la

transformación de esa violencia sexual y que se traduzca en la transformación de la cotidianidad de las comunidades (GF-A-8022017).

Antes de ser parte de las redes comunitarias acompañadas por Actoras de Cambio, las mujeres mam, chuj y q'eqchi' se habían organizado entre ellas en su comunidad alrededor de diferentes intereses: como refugiadas, retornadas, viudas o comadronas. Pero en ninguna de estas organizaciones habían podido hablar de la violación sexual. Todas las mujeres seguían cargando con el secreto sufriente veinticinco años después. El acompañamiento más reciente a organizaciones de mujeres ixil¹²⁹ y k'iche'¹³⁰ –ya organizadas desde hace años alrededor de la defensa de los derechos de las mujeres y de la memoria de la guerra– evidencia que tampoco su organización anterior había permitido crear condiciones para que las sobrevivientes de violación sexual hablaran de su historia. Para que las mujeres reconozcan lo sucedido, lo sanen y resignifiquen, es indispensable crear grupos específicos de sobrevivientes con la intencionalidad política de romper el silencio y el tabú alrededor de los crímenes sexuales.

Por su lado, las mujeres desplazadas de Santa Marta ya estaban organizadas desde el año 2004 en la Fundación de Derechos Humanos de las Víctimas de la Violencia en Colombia (FUNDEHUVICOL) a partir de su condición de desplazadas con el objetivo de resolver las necesidades económicas y de vivienda que apremiaban. María Chole, coordinadora de la fundación y sobreviviente de violación sexual, empezó a plantear la necesidad de reunirse para hablar de la violación cuando se dio cuenta que ella y muchas otras mujeres no solo habían sido desplazadas: “Yo les decía a las mujeres: “a mi abuela la asesinaron, asesinaron a dos tíos míos y, ¿qué pasó? ¿Por qué tenemos que ocultar lo que a nosotras nos sucedió? No podemos ocultarlo”. (E19-17052016).

Fue en septiembre del año 2011, después del Tribunal Simbólico Contra la Violencia Sexual en el marco del Conflicto Armado Colombiano, que María Chole se acerca a la Corporación Humanas –organización feminista de Bogotá que

¹²⁹ Nos referimos a la Defensoría de la Mujer l'x, ubicada en Nebaj.

¹³⁰ Asociación de Mujeres Indígenas Voz de la Resistencia (AMIVR), organización comunitaria que articula a seiscientas mujeres de las Comunidades de Población en Resistencia.

organizaba el tribunal– para solicitar que inicien un proceso de acompañamiento a las sobrevivientes de violación sexual en Santa Marta. Una integrante de Humanas recuerda cuál fue la solicitud central de María Chole al acercarse a la organización: “simplemente, que alguien las escuche”.

María había tenido un proceso con la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación que para ella había sido fundamental, en el que había dicho “yo he sido víctima de violación sexual”. Y eso le había transformado la vida a María. Entonces ella dice: “yo quiero que las mujeres que yo conozco, puedan tener lo mismo que yo tuve. Simplemente, que alguien las escuche” (GF-H-26022016).

Y así sucedió: Adriana Benjúmea y otra abogada del equipo de Humanas fueron a escuchar a las mujeres de la Costa Caribe. La respuesta masiva e inmediata les impresionó e ilustra de nuevo, en otro contexto, esa “necesidad imperiosa de ser escuchada”.

Hicimos una reunión inicial y exploratoria con Adri, íbamos sin saber qué iba a pasar. Incluso habíamos dicho como una semana antes que las mujeres no iban a llegar, y llegaron todas. Nos tocó mucho porque teníamos mucho en nuestra cabeza que en un primer momento las mujeres no hablan. Y fue todo lo contrario (GF-H-26022016).

Es en este encuentro con Humanas, a partir del 2012, que las mujeres organizadas en FUNDEHUVICOL comienzan a hablar de su historia de violación sexual:

Yo denuncié primero eso del desplazamiento. Ya vine, abrí la boca, a hablar [de la violación sexual] cuando comenzó el grupo que María nos conectó con Humanas; porque uno le daba miedo de hablar, y uno le parecía que uno solo *namás* le había pasado lo que le había pasado (GSM3-29022016).

Todas las mujeres desplazadas en Santa Marta vinieron a hablar porque era vital para poder respirar de nuevo y existir:

Uno de mujer, antes no era escuchada, no era apoyada. Porque si uno iba a poner denuncia: “¡ah! fue porque usted se lo buscó, quién sabe que tal cosa, y tal cosa”. Allá, eso, lo encueraban a uno y así le deshacían. Entonces, cuando nosotros hicimos el comité con Humanas, ahí fue cuando nosotros pudimos hablar (GSM1-01122015).

Por primera vez en veinticinco años en Guatemala y más de diez años en Colombia, las mujeres chuj y mam por un lado, y las mujeres de la Costa Caribe colombiana por otro, encontraron un espacio dispuesto a escuchar el horror y sanar el dolor. El grupo de mujeres se convierte así en el único espacio social donde las sobrevivientes son escuchadas. Por primera vez se sienten tomadas en cuenta. Su voz y su palabra cuentan. Al ser escuchadas existen desde otro lugar, un lugar justo para ellas donde son tomadas en cuenta y sus vidas cobran importancia. A cambio, escuchan a la otra dando poder a su historia, su palabra y su existencia. En palabras de Lepa Mladjenovic, lesbiana feminista serbia y fundadora del movimiento internacional antimilitarista Mujeres de Negro:

Escuchar la experiencia de la otra, darle un espacio para que su historia emerja de manera en que me la pueda contar, significa que me importa y que tengo un espacio dentro de mí para la vida de la otra. Esto significa que estoy consciente que la experiencia de cada mujer es igualmente valiosa: la mía y la suya (Mladjenovic, 2011b).

Eso es lo que marca la gran diferencia entre el [mal] trato que recibieron en su familia, su comunidad y las instancias de justicia y reparación, y el [buen] trato que recibieron en el grupo de mujeres. Ante la injusticia cruel del silenciamiento y la estigmatización social que las humilla y las hace desaparecer, el grupo de mujeres –que las escucha, las toma en cuenta y las apoya– se convierte en el espacio de

Justicia:

Para mí la Justicia es un espacio donde me pueden escuchar, donde me pueden ayudar, donde nadie me puede juzgar, donde nadie me puede criticar y que me creen. Porque eso es lo que pasa, cuando hay algo, se van, y nadie lo cree a uno (GF-A-8022017).

b. Romper el silencio y aliviar el corazón

“Tener un espacio en el que podemos hablar las mujeres” sin miedo a ser juzgadas ni violentadas, abrió la posibilidad de descargar el corazón. Para todas fue un alivio. Las mujeres chuj recuerdan: “La primera confesión fue con ustedes. Cuando estamos contando nuestra historia, allí sacamos todo nuestro dolor, nuestro sufrimiento. Cuando se sacó esto, se alivió nuestro corazón. Hasta sentimos más tranquilas” (GM-HU-180705). Por su lado, una mujer del grupo de Santa Marta cuenta:

Había momentos que le daba a uno ganas de hablar y hablar y hablar y como que uno no encontraba la forma para, para, para ahí, uno solo quería hablar y hablar y hablar y como que, quiero sacarme esto y eso consigue uno en estos grupos (GSM1-01122015).

“Hablar y hablar y hablar” era una necesidad vital para sacar lo que tenían adentro, vaciar el horror del cuerpo para que ya no sea parte de ellas y poder, simplemente, respirar de nuevo. Como lo dice María Chole: “*pa’* nosotros Amandine, era más que decirlo. Era como sacar el dolor que uno tenía hacia adentro” (E19-17052016). Sentirse escuchadas y apoyadas fue fundamental para poder atravesar el profundo dolor que significó sanar la violación sexual en sus vidas.

En efecto, para sanar y dejar de sufrir hay que volver al recuerdo a través de la memoria emocional y corporal dolorosa, y resignificarlo para que deje de ser un recuerdo sufriente. Hay que atravesar el dolor. “El dolor es un hecho, una

experiencia que se debe reconocer, poner en palabras, y después debe ser utilizada de manera que la experiencia se modifique, se transforme en algo diferente” (Lorde, 2003: 202). Como plantea con autoridad Miriam Cardona (2011): “Romper el silencio, para nosotras, implica sentir”. Sin volver a la memoria y elaborar el dolor que genera el recuerdo no hay sanación posible. Un relato sin emociones refuerza la disociación que se da entre mente y cuerpo en el momento de la experiencia traumática, una experiencia tan dolorosa que la persona no tiene las herramientas para interpretar. La mente se desconecta del cuerpo para no sentir y poder sobrevivir. Se vive así en un estado de anestesia corporal para no sufrir, y a la vez de tensión permanente, para acallar las señales del cuerpo que se niegan a olvidar: las pesadillas que hacen revivir la escena una y otra vez; los dolores de garganta por no poder hablar; los dolores de cabeza por “no hallar qué hacer”; las infecciones crónicas de vagina por la culpa, el rechazo y la rabia; los dolores de espalda por cargar el secreto. El cuerpo grita cuando no hay espacio social para hablar y símbolos culturales para significar lo que sucedió.

No todos los escenarios ni todas las metodologías de acompañamiento abren la posibilidad de sentir el cuerpo y expresar el dolor para poder elaborarlo y transformarlo. Este planteamiento encuentra su ilustración en el caso de las mujeres de Libertad que no pudieron sanar su dolor porque la posibilidad de hablar fue inmediatamente articulada al proceso de Justicia y Paz contra el Oso. En un proceso jurídico, la palabra se desenvuelve en un marco muy concreto: demostrar el valor jurídico del testimonio y construir la prueba judicial para ganar el caso. La palabra está condicionada por el tipo de información que se busca: la descripción de los hechos, los autores, los responsables, las fechas y los tiempos de los procesos judiciales. No es un lugar de escucha abierto. Como lo recuerda con sensibilidad su abogada, Marcela Páez:

¡Pobres, para ellas fue de una! Se vieron enfrentadas a un proceso judicial de entrada. Fueron años muy duros, y eso de memoria, nunca se ha hecho con ellas. Yo creo que es muy importante crear escenarios para que sean los mismos relatos de ellas. Es importante que sea desde sus voces, porque de abogado,

uno hace un discurso diferentísimo que no tiene nada que ver con lo que realmente a ellas las afectó (E2-5102015).

En una primera instancia y sin haber tenido un proceso previo de elaboración del dolor en una colectividad de mujeres, tampoco el escenario público es el ámbito para hablar. Ante una sociedad que no quiere escuchar, y por lo tanto obvia las preguntas que permitirían hablar, las mujeres solo comparten lo que la prensa quiere transmitir: en el mejor de los casos, una voz victimizante llena de vergüenza, que no comprende, no explica y mucho menos transforma, sino que reafirma la imagen de la “mujer violada”, la “esclava”.¹³¹ La abogada de las mujeres de Libertad comenta al respecto: “Allá [en Libertad] llegan muchos medios. Han ido a hacer programas, pero pues imagínate, ¡no es el escenario para que ellas cuenten! Entonces, ni siquiera ellas estando en esos programas, esos programas reflejan realmente lo que pasó” (E2-5102015). En todo caso, tal como lo plantea Veena Das:

[...] el primer paso es una actitud de escucha, de acompañamiento, de no juicio, de estar y de contener. Tener la disposición para escuchar sin señalar, sin emitir juicio, abrirse a la comprensión y estar dispuestos a soportar la propia angustia frente al relato de horror, para no minimizarlo, para no encuadrarlo, para no maximizarlo. Y en eso, muchas veces una escucha silenciosa puede ser más efectiva que cualquier palabra; o un gesto corporal de apoyo (una mano tendida, un abrazo) pueden ser más conducentes (citada en Villa Gómez, 2014: 144).

Para poder escuchar el horror, acoger el dolor y ayudar a liberarlo, Actoras de Cambio incorporó a la práctica de la autoconciencia feminista desarrollada en los años setenta, el sentir como método. Se abrió el espacio para que todas las emociones que estaban atrapadas en el cuerpo, sin poder fluir por el silencio

¹³¹ Para corroborar lo dicho, véase el documental: “Las esclavas de Libertad”, capítulo 27, Cadena Caracol, producido por Los Informantes. Disponible en <<https://losinformantes.noticiascaracol.com/reviva-el-cap%C3%ADtulo-27-de-los-informantes-1020-capitulo?historia=1023>>.

impuesto, pudieran expresarse libremente y sin juicio. Este espacio es indispensable para expresar todas las emociones que emergen del recuerdo –el dolor, la vergüenza, la ira, el odio, el resentimiento–, reconocerlas, elaborarlas y que así no inunden el presente. De esta forma, las sobrevivientes pueden dejar de estar atadas a su pasado doloroso y crear nuevas formas de relación consigo mismas y el mundo; una relación que no sea la muerte, la violencia y el odio, sino un canto a la vida. Como lo explica Liduvina Méndez de Actoras de Cambio:

Romper el silencio no solamente es hablar de lo sucedido; es entenderlo, darle nuevos significados personales y colectivos que no pasan solamente por nombrar y hablar de lo sucedido, si no pasan por todas las huellas y marcas que quedan en los cuerpos como nudos energéticos, como dolores o enfermedades (Méndez, 2011: 2).

Aliviar el corazón no solo implicó un lenguaje verbal, sino también un lenguaje emocional, corporal y energético; el lenguaje mismo de la memoria corporal en donde se habían quedado guardados todos los secretos, todas las heridas.

- “Eso fue lo que más me curó”: la conexión con las plantas y el fuego

Actoras de Cambio creó colectivamente una metodología de acompañamiento y contención en función de las necesidades y ritmos de sanación de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual genocida. Pusimos todos nuestros conocimientos, sabidurías, experiencias, cuerpo y vida, al servicio del proceso de reconstrucción de la vida de todas. Hubo tiempo, espacio y contención para que las mujeres pudieran llorar y hacer el duelo de todo lo que se había roto y perdido en sus vidas con la violación sexual y la guerra; duelo que la sociedad no les había permitido hacer por no reconocer el crimen cometido contra ellas, negando así su humanidad. En palabras de Judith Butler: “una vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir nunca ha contado como una vida real” (Butler, 2010: 64). Las mujeres chuj y

mam lloraron durante tres años vaciando el dolor de la crueldad vivida, la exclusión, la humillación, la incomprensión y la impotencia. Al tener un espacio donde llorar, contenidas, pudieron descargar el corazón y sentir que sus vidas también valían y tenían importancia. Como lo repetían: “por fin me vinieron a preguntar por lo que me pasó a mí. No solo a mi esposo, a mis hijos, o a mis animales. Nosotras también sufrimos”.

Para llorar la crueldad vivida y la ruptura que la violación sexual había supuesto en sus vidas, recuperamos, valoramos e incorporamos los recursos de sanación y los saberes ancestrales de la cosmovisión maya que las sobrevivientes, las mujeres mayas del equipo, así como Liduvina Méndez, habían heredado de sus abuelas y abuelos. Nos enseñaron cómo hacer duelos en conexión con los y las ancestras, y sanar a partir de la conexión con el fuego, el agua y las plantas. “Eso fue lo que más nos curó”, dicen las sobrevivientes.

Yo quería morirme, yo lloraba mucho, por el dolor, pero hay cura. La organización me sirvió mucho para que me cure. Eso es lo que me ayudaron, los siete montes, albahaca, ruda. Tomé más medicina natural, me hice limpias. No es mentira. Es verdad que me ha ayudado en mi sanación, en la tristeza, en el miedo, la vergüenza y el sentirme muerta. Ahora estoy feliz. [...] Agradezco mucho el grupo de mujeres, a Amandine, a Angélica que ya no está, pero que fueron mujeres que me dieron enseñanzas para mí porque me llevaron y me sacaron. Me enseñaron a comunicarme con el fuego, me sanó; y cuando regresé a la comunidad ya era otra (GF-G-M-19102016).

Las ceremonias mayas tuvieron un potencial curativo y político enorme, como lo ilustra Andrea:

Cuando hacemos ceremonia, eso sí me gustó bastante, es nuestra fuerza, lo que nos protege. Saltar al fuego, usar ruda, todo lo que cura, las hierbas. En otras organizaciones no se ve esto, solo dibujos nos muestran, no medicinas o curaciones, o cómo hablar de nosotras mismas; a mí me gusta mucho sacar todo.

Porque antes era mi matriz solo infecciones y cuando saltaba se me quitaba todo ese mal. Poco a poco me sentí sanada, por las ceremonias (HV1-G-M6).

Al llorar sus vidas colectivamente entre mujeres sentían que existían. Se reconocían merecedoras de que su sufrimiento sea escuchado y curado. Al dejar su dolor de corazón al fuego y pedir fuerza a la tierra para poder atravesar su proceso de sanación, iban reconociendo que tenían el poder de curarse. “Cada vez que tenemos un dolor o lo que sentimos, por ejemplo, pasamos las velas por todo nuestro cuerpo y al terminar quemamos la vela. Se lleva nuestros dolores, es un medio para sanarnos” (Méndez, 2014: 86). Se daban cuenta que podían transformar este dolor y se fueron sintiendo cada vez más dignas de vivir una vida feliz y sin violencia: “ahora mejor hay que poner nuestras velas, pedir a los cuatro vientos que nos alejen de malas cosas, porque queremos ser feliz” (GM-M-042015).

- “La medicina fue hablar: se abrió mi voz, se despejó mi mente”

Liduvina Méndez recuerda: “las mujeres fueron contando su historia, sin prisas, como les iba saliendo, con llanto, a pausas, acercándose a los dolores, develándolos; a veces a prisa como queriéndose liberar pronto, a veces a pausas porque dolía tanto” (Méndez, 2011: 2). Una sobreviviente comparte:

Cuando empezamos a hablar fue como empezar a abrir un frasco que ha estado cerrado durante más de veinticinco años, lo que tiene adentro corrompe, se tiene que abrir poco a poco, porque abrirlo rápido era insoportable, nadie hubiera aguantado (citado en Méndez, 2011).

A pesar de lo doloroso que fue contar su historia, para esta sobreviviente mam significó empezar a quitarse un peso de encima y descansar:

Al contar mi historia siento que me han ayudado a quitar un peso o carga que ya no quería. Ya estaba cansada, sin poder decirlo. Pero me costó. ¡Cuántas lágrimas salieron de mis ojos! Sentía un nudo en mi garganta y me dolía el corazón (GM-M-122013).

También significó limpiarse y tener una sensación de bienestar y frescura:

Un arroyo es el camino que trajimos hasta que nos dimos cuenta de que hay un espacio en el que podemos hablar las mujeres, donde podemos decir lo que tenemos en el corazón y en el estómago. Antes había un montón de basura, este río simboliza todo lo malo que se ha llevado, todo lo malo que había y quedó todo lo bueno. Ahora ya estamos limpias como este río (citado en Fulchiron, Paz y López, 2009: 375).

Y a pesar de que no se puede borrar el recuerdo, ya no duele. Como lo reconoce Andrea: “Eso nunca se olvida. Tiene raíz, es como un mal recuerdo que nos quedó; pero ya no me da dolor porque yo ya lo hablé. Ya sané” (HV1-G-M2). Al llorar su dolor y poner poco a poco nombre sobre ello, las mujeres empezaron a volver a la vida. Como lo plantean las sobrevivientes del grupo mam: “Antes yo estaba mal, pero gracias al grupo que me invitó, las compañeras que nos han enseñado y sanado. He querido morirme, pero ya no tengo esto. Cuando he llorado, he sacado lo malo” (GF-M-19102016). “Por eso volví a vivir, porque yo no tenía fuerza y con eso pude. Fue ese aliento que yo necesitaba. Sin la organización no hubiera sanado, porque yo ya no hablaba” (GF-G-M-19102016). La medicina fue hablar, y al hablar se pudo llorar. Una sobreviviente del grupo chuj comparte:

Yo me escapé de morir gracias a Actoras. Es cierto lo que hablamos acá. ¿Dónde van todos los enojos, los problemas de violación sexual? Yo creo que creció en

todas partes en mí, creció en mi barriga, se operó mi barriga y no salió. Empezó a crecer hasta mi garganta. Entró mucha gente a velarme durante veinte días, que ya me muero, hasta que me fui al hospital en Guatemala donde se operó mi garganta. Pero es a través de Actoras que logré curarme, no tanto por los hospitales, sino más por los talleres donde hablé, saqué todo lo que sufrí con la violación sexual en la guerra, desahogué todo. [...] La medicina es desahogar, es hablar, es decir, es llorar (GF-C-8112016).

El silenciamiento social que obligaba a las mujeres a callar y tapar su sufrimiento también tapaba su garganta y su mente: “De una vez éramos mudas como que no teníamos pensamiento, de una vez tapados los ojos, nada pensábamos” (GF-M-19102016). El silencio impuesto desde afuera generaba un ruido permanente e insoportable en la cabeza. De tanto bullicio, “no podían pensar”. Al no poder expresar lo que sentían y verbalizar lo que había sucedido, se encontraban en la oscuridad total: “de una vez tapados los ojos”, no encontraban salida.

Al compartir su historia en el grupo y llorar, el cuerpo pudo empezar a descansar de tanto dolor guardado en el corazón. La garganta pudo abrirse poco a poco y la mente pudo despejarse y ver con más claridad. Desaparecieron la angustia y la tensión que había significado intentar olvidar por tantos años lo sucedido y silenciar el sufrimiento. El cuerpo pudo empezar a curar porque ya no necesitaba gritar; se lo estaba escuchando. “El nudo en la garganta”, en palabras de las mujeres mayas, o “el pedazo de yuca atravesado”, en palabras de las mujeres costeñas, ilustran cuánto el cuerpo incorporó el mandato del silencio. Algo físico en la garganta les impedía hablar. Una mujer desplazada de Santa Marta comparte: “Nosotros ahí hablamos [en el grupo acompañado por Humanas], lloramos, descansadas, a uno se le salió ese pedazo de yuca que tenía aquí [señala la garganta], hablando, contando toda la historia. Ahí fue cuando nosotros pudimos hablar (GSM-1-01122015). Muchas mujeres se enfermaron de la garganta, sin entender lo que tenían.

Josefa Lorenzo, lideresa mam e integrante del equipo de Actoras de Cambio relata:

Yo estaba muy mal de la garganta. Creo que, al hablar, al sacar todo eso, me ayudó mucho. Me ayudó mucho en mi sanación también porque yo nunca me había dado cuenta por qué estaba enferma. Ni si quiera me acordaba que tenía cosas guardadas y me enfermaba mucho. Siempre buscaba medicinas para poder sanarme, para poder curarme. Sin embargo, la medicina para mí fue hablar (GF-A-08022017).

Al romper el silencio en un espacio de confianza donde se saben escuchadas, las mujeres se dan cuenta¹³² que su palabra tiene valor e importancia, y la voz vuelve a tener firmeza. Todas las sobrevivientes de Guatemala y de Colombia relatan la “timidez”, este miedo a hablar que se reflejó en una voz que temblaba y no se escuchaba cuando empezaron a reunirse en los grupos. Desde allí, adquieren confianza en sí mismas al oír su voz resonar en la escucha de las otras. “Ya no me tapo la boca cuando hablo”, dice una sobreviviente chuj. Otra sobreviviente mam comparte: “Cuando yo entré a este espacio me daba vergüenza de decir mi nombre, porque pensaba que se reían de mí. Yo temblaba, pero ahora puedo hablar en un grupo” (GM-M-122013). Andrea cuenta que cuando empezó a hablar en el grupo de mujeres se le destapó la garganta y la mente:

Este cuerpo temblaba de miedo, me tapaba la boca. Cuando hablaba sentía como un nudo, o algo que tapaba mi garganta. No sentía que tenía fuerza mi voz, no tenía fuerza mis palabras y mi mente. Cuando se me quitó el miedo, cuando se me abrió la voz, sentí como una luz, se despejó mi mente; ya en tranquilidad y felicidad, pero poco a poquito se me quitó eso (HV1-G-M2).

¹³² “Darse cuenta” adquiere aquí el sentido usado por la Gestalt, el de una comprensión que pasa por el cuerpo, una toma de conciencia. Al darse cuenta de la importancia de su palabra, sienten que son importantes.

2. Ser reconocidas, sentirse valiosas y legítimas: sanar la humillación

“El debido reconocimiento no es solo una cortesía sino una obligación moral”, pues el desconocimiento “puede infligir una herida dolorosa que cause a sus víctimas un mutilador auto-odio” (Taylor, 1997: 294 y 197). El desconocimiento es, precisamente, lo que las mujeres mayas han vivido por haber nacido mujer maya: primero, por haber nacido mujer –como lo plantea Chavela: “lo que a mí me duele es que las mujeres son como que no existen en el mundo” (HV2-G-C-112016)–; y luego, al confrontarse con el mundo racista y ser tratadas como “sirvientas” por ser mujeres mayas.

El desconocimiento social y estructural de la existencia, autonomía y equivalencia humana de las mujeres mayas sobre el que se estructuró la sociedad guatemalteca, creó las condiciones de deshumanización que condujeron a la violación sexual sistemática y masiva contra ellas como política de exterminio. La violación sexual genocida es la expresión más cruel del desconocimiento de la humanidad de las mujeres mayas. De allí que el anhelo más profundo de Justicia de las sobrevivientes consista en que “los otros” reconozcan su valía, su verdad y su sufrimiento, para poder sentirse humanas.

El reconocimiento es una necesidad humana para construir la seguridad en una misma, la valía en el mundo y la capacidad de ser sujeta de la propia vida. Nos construimos como sujetas en interacción con otras y otros, en un vaivén entre lo individual y lo social, la experiencia propia y las representaciones culturales. No hay posibilidad de reconocimiento propio, de amor propio –y por lo tanto de poder propio para la vida– sin la interacción con otros y otras. Sin embargo, las sobrevivientes solo encuentran estigmatización y desconocimiento en la mirada de “los otros”. El entorno social y comunitario de las mujeres no se convierte en un espacio de reconocimiento para las mujeres, sino que les inflige más humillación después de haber vivido la tortura sexual. De allí la necesidad de crear un espacio social en el que se reconozca su valía humana y a la vez resignifique la noción de autoridad en la que realmente puedan reflejar su propia valía.

a. “¡Es verdad lo que decimos! No son mentiras. El gobierno fue el que mandó a violar”

El grupo de mujeres ha sido el único espacio social que las escuchó, creyó y validó su verdad, el que reconoció la injusticia perpetrada contra ellas. Este hecho creó las condiciones para que sintieran que su existencia era reconocida por las otras y empezaran a creer en sí mismas. Empezaron así a validar su palabra y su experiencia: “Es verdad lo que nos pasó. No estamos diciendo mentiras”. Encontrarse con otras que vivieron situaciones similares y que las comprendieran, les permitió confirmar que no estaban locas. Se fueron liberando así poco a poco de la culpa que sentían:

Me puse contenta porque yo pensaba que solo a mí me había pasado eso; pero hay muchas mujeres igual que yo. Pensé que solo yo, como no sabía y las compañeras escondían en su cuerpo. Ya cuando lo sacaron, me di cuenta que no estaba sola. Yo pensaba que yo era culpable (HV1-G-M1).

Dejan de sentirse culpables. Empiezan a sentirse legítimas. Es verdad lo que dicen y es legítimo lo que sienten. Como lo plantea Virginia Gálvez: “creo que mi palabra clave de lo de la Justicia, es lo legítimo”. Si me siento legítima, entonces me doy el permiso para sentir:

[Si las emociones] son legítimas entonces pueden sentirse, pueden fluir, podemos aprender de ellas; y como son legítimas y podemos aprender de ellas, no se normaliza la violencia. Me estoy sintiendo así por algo concreto, no que estoy loca. No soy loca. La justicia también es sentir legítima la propia palabra; es decir, se recupera la voz, pero además se siente que la palabra que estoy diciendo vale (GF-A-8022017).

A pesar del horror que comparten, las otras mujeres las escuchan y les creen. Las mujeres del grupo no juzgan, no cuestionan, porque saben que es verdad. También

lo han vivido y así validan la experiencia de la otra. Su voz encuentra validez. Y su sufrimiento también.

Para que las mujeres pudieran reconstruir “su verdad”, crear sus propios referentes, códigos y lenguajes, fue necesario volver a la experiencia vivida y a las emociones, a lo que realmente había significado para ellas. Resignificar la historia desde allí implicó sentir. A través de la memoria corporal y la vivencia las mujeres pudieron conectarse con su autenticidad –en términos de María Zambrano (2008)–. Al encontrar eco del horror vivido en los ojos y los abrazos de las otras, pudieron reconocer el daño y sufrimiento que les supuso. Lo que les pasó les hizo mucho daño y fue una tortura que se prolongó mucho tiempo. No lo quisieron, no se entregaron, y mucho menos lo gozaron. Reconocen que lo que les pasó no es normal, ni es un castigo por ser mujeres. Al conectarse con el sentir empezaron a nombrar lo vivido en correspondencia con el daño que había significado para sus vidas. Encontraron poco a poco sus propias palabras para nombrar lo vivido, lo que hasta ahora era innombrado, porque había sido silenciado y nombrado por la voz masculina y racista de “los otros”. Fueron reconociendo y afirmando así su humanidad:

Me sentía sola, sin nadie quien me apoyaba, pero después otras mujeres me dijeron que fuéramos a participar y salir de la comunidad. Yo lo agradezco porque me despertaron, me quitaron la manta de la cara, que yo creí que tenía que sufrir, y que era castigo lo que a mí me pasaba. Hoy digo que vale la pena seguir luchando porque este espacio de sanación cambia para bien y para cada una de nosotras (GM-M-122013).

Al encontrarse con otras que también habían sido violadas, pudieron empezar a problematizar la violación sexual. Se dieron cuenta que “no solo es problema de uno”, que no fueron las únicas, sino que fue una política de guerra implementada contra las mujeres mayas. La reflexión colectiva fue crucial para poder llegar a una explicación social y política de lo que les había sucedido, sacarlo del ámbito del pecado y de la vergüenza personal. ¿Por qué masacraron a mujeres mayas durante

la guerra? ¿Por qué las violaron de manera sistemática antes de masacrarlas? ¿Por qué las torturaron en sus casas ante los ojos de sus hijos e hijas después de haber desaparecido a sus esposos? ¿Por qué las esclavizaron sexualmente en las zonas militares? ¿Quiénes fueron los criminales? ¿Qué perseguían? En el transcurso de esta reflexión colectiva fueron identificando que la violación sexual formó parte de las diferentes estrategias utilizadas por el ejército para someter al pueblo maya e impedir que “reclamen sus derechos” laborales, y en particular su derecho a la tierra. Así fueron nombrando la violación sexual como crimen de guerra y genocidio, rompiendo con la idea de que era su destino por ser mujeres:

Hay personas que piensan que solas nos entregamos, pero eso no es cierto. Sabemos que no fuimos nosotras las que nos prestamos, sino que ellos, los ejércitos, son los que cometieron este delito. Es orden del gobierno que los ejércitos violan a las mujeres [...] porque el gobierno se enojó, quería terminar todos los indígenas, todos los campesinos, todos son esos porque apoyan a los guerrilleros. Si ganaba la guerrilla iba a quitar su puesto del gobierno (Fulchiron, Paz y López, 2009: 378).

Al reconocer la violación sexual como crimen en el ámbito público, se reconocen como humanas e irracionalizan la voz oficial contrainsurgente según la cual se trataba de “errores de la tropa”, de que los soldados “las tenían que violar” porque no tenían a “sus mujeres”, o porque ellas mismas “se entregaron al ejército”:

Los soldados dicen que nosotras, las mujeres, decimos mentiras. “Los indígenas mienten”, dicen los ladinos. Pero no, nosotras no podemos mentir, vimos mucho y nos hicieron mucho daño. El gobierno fue el que mandó a violar, a los niños que se mataron, a las muchachas o muchachos que fueron torturados. El gobierno, es él que lo hizo (GF-M-19102016).

La fuerza recobrada de la verdad, de “su verdad”, le permite ubicar con claridad la responsabilidad en “el gobierno” y en “los soldados”. La culpa con la que vivían, lo que había sucedido, puede desplazarse y ubicarse en los perpetradores:

Me castigaba mucho, pero al fin me di cuenta que varias mujeres llevaban su pasado, me di cuenta que no era solo yo. Decía la gente que eran pecados que estábamos pagando, pero no fue así. Después reaccioné; los soldados que violan a las mujeres, matan a los niños, torturan a los hombres, porque son mandados por el gobierno. Eso fue obra del gobierno (HV1-G-M-2).

Al transitar la reflexión colectiva y preguntarse el por qué de lo que había pasado, fueron desarrollando el “juicio crítico” sobre la violación sexual (Burin, 2002: capítulos 2 y 3). Desarrollaron un sentimiento de autonomía frente al acto violento: no son ellas las que cometieron el pecado, sino “los ejércitos” que cometieron un grave delito que atañe a toda la humanidad. Pasaron de sentirse indignas a la indignación. Ya no lo nombran como destino sino como injusticia que hay que erradicar. “¡No es justo que nos violen!” Se van reconociendo como dignas de respeto. Se abre entonces un espacio para la acción colectiva en búsqueda de Justicia con el fin de que nunca más vuelva a suceder.

Las mujeres de Santa Marta parecen haber tenido el mismo proceso de autoconciencia a partir del momento que se encontraron con otras sobrevivientes de violación sexual en el grupo acompañado por Corporación Humanas. Primero, empezaron a darse cuenta que lo que les había sucedido era algo que les había hecho mucho daño: “Esa escucha activa, ese poder hablar de lo que les ocurrió, [...] no es tan automático, pero ellas cobraron valor en ellas mismas y se dieron cuenta que eso que les había pasado, era terrible” (GF-H-26012016). Empezaron entonces a “desprivatizarlo”, como lo plantea Luz Caicedo de Humanas:

Después de haber sido escuchadas o después de estar en un espacio donde sienten confianza, hablan de lo que les ha pasado. El hecho de escuchar a la otra es una de las cosas más importantes porque en la medida que escucha a la otra

desprivatiza justamente la violencia sobre su cuerpo y dice: “esto no solo me pasó a mí, tiene que haber una razón más allá de mí, más allá de que yo estaba en el lugar equivocado, el día equivocado, o más allá de que yo hice tal o cual cosa” (GF-H-26012016).

Al darse cuenta que “esto no solo me pasó a mí”, empezaron a nombrar la violación sexual sin tabú y pudieron inscribirla en su contexto político, como política de control y despojo del territorio implementada por los grupos paramilitares:

En mi experiencia de acompañamiento con ellas uno sí puede evidenciar que en un principio lo nombraban como “eso que me pasó”, “eso”, “eso”. Pero en el momento en el que el grupo se consolida y logran identificar una historia en común, en una época en común, en un territorio que les es común, ya eso deja de ser “eso que pasó”, esa cosa, esa historia, para ser “las violencias sexuales” que sucedían, cómo los paramilitares utilizaban “la violencia sexual”. O sea, utilizan un lenguaje donde violencia sexual es una estrategia que usan los paramilitares (GF-H-26012016).

Fueron dejando la culpa, asumiéndose como sujetas de derechos y acercándose a “la justicia en términos amplios”, como dice Humanas:

Identificar que eso no fue culpa de ellas, de que conscientemente ellas digan: “no fue culpa mía”, [...] y que hay alguien que tiene que responder por eso. Esa apropiación de derechos y de la necesidad de exigirselos a alguien, yo creo que es otro momento importante de cómo ellas se acercan a la justicia en términos amplios (GF-H-26012016).

El grupo de mujeres se vuelve el espacio donde las sobrevivientes pueden reconstruir y reconocer su verdad, llenando los vacíos dejados por la voz patriarcal colonial y recreando referentes propios en correspondencia con su experiencia corporal sexualizada. Es el espacio social donde se valida su verdad como mujeres

y se reconocen los crímenes sexuales como injusticia. Resignifican así la experiencia traumática encontrando un “lenguaje para conceptualizar lo propio, que hasta ahora, estaba nominado, o mejor, innominado por el ‘otro’” (Guntín citado en Velázquez, 2004: 92). Al reconocer su verdad irracionalizan tanto la verdad oficial y contrainsurgente que nombra las violaciones sexuales como “errores de la tropa” y “búsqueda de placer por algunos soldados que vivían lejos de sus mujeres”, como la verdad patriarcal racista y clasista que las convierte en “caseras del ejército”, en “traicioneras de la comunidad” y “quita-maridos”. Después de haber sido tratadas “peor que animales” –como varias sobrevivientes relatan– el ser reconocidas y valoradas por otras sobrevivientes les ha permitido sentirse “personas”.

b. “Nos creemos esto que somos fuertes y que valemos”

Reconocerse víctimas o sobrevivientes de la guerra, de violaciones a derechos humanos, o de genocidio –en el caso de Guatemala– al igual que otros crímenes cometidos contra los hombres de su pueblo, ha sido fundamental para ubicar la responsabilidad donde correspondía, sacar la experiencia del ámbito íntimo, del tabú, de la culpa y colocarlo en el ámbito público como crimen que atañe a toda la humanidad.

Sin embargo, esto no fue suficiente para politizar la violación sexual como política de sometimiento y aniquilación específicamente dirigida contra las mujeres por ser mujeres. Los crímenes sexuales responden a una lógica distinta a la de los otros crímenes de guerra y de genocidio: la violación sexual no fue inventada por la guerra ni por la colonización. El problema –como lo subraya MacKinnon (1994: 194)– es que los hombres hacen en guerra lo que hacen en tiempos de paz. Es la manifestación más cruel de un sistema patriarcal colonial que se estructura sobre la expropiación cotidiana del cuerpo de las mujeres en todas sus dimensiones: para poder sostenerse, despojar, controlar, ocupar, explotar y acumular capital y poder político. El uso de la violación sexual como política de guerra o de genocidio se monta sobre relaciones sociales de dominio ya existentes y socialmente aceptadas. Ante la brutalidad de la opresión estructurada por el estado y la oligarquía

guatemalteca sobre los pueblos mayas, los esposos de las mujeres mayas que hemos acompañado parecen reafirmar su poder emasculado, reproduciendo la violencia contra “sus” mujeres. Resignificar la violación sexual implicó romper otros tabúes, “darse cuenta” y desestructurar este poder de dominio que sus propios padres, hermanos y esposos ejercían sobre ellas. Sanar la violación sexual en guerra ha implicado sanar el *continuum* de la violación sexual en sus vidas, sin lo cual no hay transformación posible.

Para resignificar la violación sexual genocida y resimbolizarse como mujeres mayas –reconocerse como legítimas y valiosas, con intereses y deseos propios–, se necesitaba reflexionar en torno a la experiencia social y política de vivir en un cuerpo de mujer maya –para no subsumir la experiencia de las mujeres en la de su pueblo–, y liberarse así de los contenidos opresivos que ha significado vivir en un cuerpo sexualizado. Entre mujeres mayas se atrevieron a nombrar otras verdades y validar todas las experiencias de violencia y opresión que han vivido por haber nacido en un cuerpo de mujer maya en su comunidad, sin sentirse locas, desleales a su cultura, o traicioneras. Se reconocieron en las historias de las otras, construyeron su propia valía a partir del reflejo que encontraron en la voz, los ojos, los abrazos y los apoyos del grupo, y a la par fueron deshaciéndose de todas las creencias interiorizadas sexistas, racistas y clasistas que las “hacen de menos”. Han desarticulado así el destino de muerte, sometimiento e indignidad que el *continuum* de violación sexual y racismo fue moldeando para ellas. Significarse como mujeres mayas entre mujeres mayas, partiendo de su propia historia y experiencia, es lo que les permitió generar procesos de autovaloración y autoafirmación personales y colectivos. El grupo de mujeres se vuelve así fuente de valoración propia y colectiva: el reconocimiento por parte de otras mujeres mayas les permite valorarse como mujeres mayas y deconstruir el odio interiorizado hacía ellas mismas y su cuerpo, desarticular los sentimientos de inutilidad y no valía generados en ellas por haber sido despreciadas por una cultura profundamente patriarcal y racista, y exacerbados por la violación sexual genocida vivida. En palabras de Marcela Lagarde, la sororidad es fuente de autoestima porque se trata de una experiencia consciente de orgullo e identificación entre mujeres que, al reconocerse, avalarse, darse autoridad

y apoyarse, apoyan a cada una (Lagarde, 2000: 195). Dejan atrás el sentimiento de maldad para sentirse valiosas, válidas y legítimas. Después de que su vida fue negada una y otra vez, sienten que su existencia tiene importancia, se sienten merecedoras de existir y vivir una vida “contenta” como mujeres mayas. Como lo plantea la Librería de Mujeres de Milán: “reconocer a las otras, no es reflejarse idénticamente en la otra para ratificar lo que uno es, es el medio para significarnos como mujeres para que pueda alcanzar su auténtica [...] existencia en el mundo” (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 33).

El proceso de construirse como humanas, como “mujeres mayas”, después de haber sido tratadas peor que animales, pasó por la construcción de un referente colectivo común “nosotras”, a partir del reconocimiento de una experiencia compartida de violación sexual, expropiación y explotación de su cuerpo, territorio y vida. Fue fundamental reconocer cómo todas las opresiones se sintetizaron en su cuerpo para convertirlas en “esclavas”, desarticular las creencias opresivas que llegaban a inhibir sus capacidades de transformar la vida, construir su poder sobre su cuerpo y construirse en sujetas de su vida. La experiencia de sanación de las heridas dejadas por la violación sexual en guerra de Actoras de Cambio y la creación de condiciones de vida justas para todas las mujeres, evidencia que el “nosotras” no solo se puede articular en torno a una historia de opresión común:

Estamos todavía por descubrir lo que es ser mujer desde la libertad, desde la mayoría de edad, sin dependencias y sin la creencia de la necesidad protectora del más fuerte. Necesitamos poner en cuestión todos los aprendizajes y mensajes de afuera, que se han convertido en nuestra experiencia de vida como seres sumisos, dependientes y esclavizados (Méndez, 2011: 5).

Para “descubrir lo que es ser mujer desde la libertad” se necesita que no solo nos reconozcamos en la opresión, sino también en nuestros deseos de libertad y nuestras ganas de vivir la vida. La política de reconocimiento entre mujeres debe servir para validar, legitimar y apoyar los deseos de libertad, dignidad y bienestar de cada una de las mujeres del grupo –so pena de quedarse en una política de

victimización—. Transformar una historia de desconocimiento y humillación en una historia de reconocimiento por ser mujeres mayas, pasa por recuperar todos los recursos personales y colectivos que fueron anestesiados por la violencia, el terror y la culpa. Solo así las mujeres pueden/podemos salir del estado de victimización y crear condiciones justas para su/nuestra propia vida. A lo largo del acompañamiento al grupo de mujeres desplazadas de Santa Marta, Humanas se encontró con un reto similar:

Las mujeres son víctimas de violación sexual y eso no se puede borrar. Pero hay más, tienen muchas otras cualidades y hay necesidad de superar eso en la lógica de trascender el estado de víctimas. Son mujeres con cualidades, defectos, conocimientos que son necesarios potencializar y que ellas reconozcan también (GF-H-26012016).

Para crear condiciones de transformación, y por ende de Justicia, Actoras de Cambio implementó varias estrategias dirigidas a que las mujeres conecten con sus recursos y poderes propios y se fortalezcan:

En el proceso se dio mucha importancia a que las mujeres revalorizaran su vida y vieran otros aspectos de la mismas, tal y como las fortalezas y recursos utilizados hasta este momento de sus vidas para sobrevivir, para estar vivas, ellas y sus hijas e hijos, quienes se quedaron bajo su responsabilidad (Méndez, 2014:138).

Durante el acompañamiento se puso en evidencia la variedad de recursos a los que las mujeres recurrieron para ampliar sus posibilidades de vivir una vida digna y libre; se hizo memoria de todos los momentos en los que usaron su poder de rebeldía para sustraerse al dominio masculino y la obediencia a normas sexuales comunitarias que les hacían daño. Las historias de vida de Andrea y Chavela revelan cómo encontraron la forma de aprender a leer y escribir a pesar de que sus padres no les quisieron mandar a la escuela; cómo se negaron a aguantar la

violencia del papá y la enfrentaron; cómo se escondieron para evitar que sus padres la casaran a los diez años con un hombre mayor que no conocían; cómo huyeron de la casa para poder decidir con quién casarse mucho más tarde; cómo trasgredieron la norma de la exclusividad sexual al decidir cuántos hijos e hijas querían tener. Al reconocer esta fuerza de rebeldía, las memorias de los recursos, poderes y saberes fueron sustituyendo las memorias de las violencias y opresión vividas. Se reconocieron capaces de salir de la situación de encierro en la que se encontraban. Al desarrollar la imaginación y los sueños –que encontraban respaldo en el grupo– se reconocieron como mujeres con deseos de libertad, dignidad y bienestar, y con el valor de atravesar el miedo para ensayarlos: “Ahora con las organizaciones las mujeres conocen su valor. Ya no debe ser igual que antes. Nos creemos esto que somos fuertes y que valemos” (HV1-G-M2).

c. “Yo soy Catarina grande”

Durante el proceso de autorreconocimiento y autovaloración como mujeres mayas fue particularmente importante la reconexión con el poder de sus saberes ancestrales. Como lo expresa Catarina, sobreviviente chuj:

Usamos la ceremonia maya, damos fe a nuestra ceremonia. Damos fe a las plantas que nos hicieron para curar una limpieza, conocer nuestras cualidades, nuestros conocimientos. ¿Qué conocimiento tengo yo como Catarina? Entonces fue como mi medicina. Fue lo que más me curó. Tal vez la gente me mira que estoy chiquita. Pero cuando yo hago mi trabajo, yo decido, yo soy Catarina grande (Citado en Fulchiron, 2013: 85).

El hecho de reconocer que contaba con saberes para curar fue lo que más curó a Catarina. Ya no se siente chiquita, se siente con poder. La presencia de mujeres mayas *ajq'ij*¹³³ en el equipo de Actoras de Cambio permitió darle vida y legitimidad

¹³³ En idioma k'iche', la etimología del término es: *aj*, prefijo de un oficio; *q'ij*, el sol-día. Puede traducirse como “contador/a de los días”. *Ajq'ij* esa aquella persona que tiene la tarea de guiar

a “la costumbre”. Recuperaron recursos de sanación propios arraigados en saberes ancestrales maya, y los resignificaron a través de su experiencia, para su bienestar. Rescataron y valoraron así conocimientos y poderes ancestrales que habían sido enseñados a las mujeres por sus abuelas, madres, abuelos o padres. Sin embargo, eran prácticas ancestrales que, desde la inquisición hasta la guerra, muchas habían tenido que mantener en secreto –o incluso dejar en el olvido– para no ser perseguidas, acusadas de brujas o ser aniquiladas:

Claro que hay gente que dice “¡saber que harán esas mujeres, qué clase de velas usan! ¡Esto es brujería!” Pero así es, hay mucho chisme, pero sí nos sirve. Sí tiene fuerza esto. No es hacer daño a nadie, es la fuerza de la tierra, del cielo. Es la fuerza de la mujer. Me ha ayudado, no es mentira. Hacer esto es nuestra fuerza (GF-M-19102016).

En el proceso de sanación y autoafirmación se crearon condiciones para que esta memoria emergiera de nuevo y se asumiera públicamente con orgullo. Liduvina Méndez cuenta:

Se recuperó la fuerza sanadora del fuego, del aire, del agua, de la tierra, del cosmos, de los cuatro puntos cardinales, de las energías del calendario maya, de los colores, de los olores, que se mantuvieron sin nombrar en sus trajes, en sus idiomas, en su manera de sembrar y relacionarse con la naturaleza (Méndez, 2011: 3).

Las mujeres, que hasta entonces no habían conservado estas prácticas antiguas de sanación, muy pronto trajeron a su memoria formas aprendidas con sus abuelos y abuelas. Empezaron a soplar, sacudir las manos, dar vueltas alrededor de las velas y las flores, a usar las velas y las plantas para tomar contacto con sus dolores y la posibilidad de sanar. De esta forma, se hicieron cada vez más conscientes del

espiritualmente, armonizar, equilibrar, poner en orden la vida en la relación con los antepasados y la madre tierra naturaleza a través de la orientación personal, familiar y comunitaria.

poder y la fuerza que les daban estos saberes para curarse, limpiar, protegerse, hacer duelo y comunicarse con la fuerza y la orientación de las ancestras y ancestros. Conectarse con la tierra, el fuego y las ancestras y ancestros, les daba fuerza: “En las ceremonias yo pido más fuerza porque eso tiene poder que siento allí. La fuerza de la tierra, del aire, del agua, todo lo que hacemos es pedir a la energía mucha fuerza, conectarnos con la tierra” (HV1-G-M6). Rescatando estos conocimientos se reconocieron parte de una gran civilización. Como lo escribe Liduvina Méndez, “reconocer su origen maya vinculado a una gran civilización que les dejó una herencia cultural como la cosmovisión maya, las llenó de orgullo y autovalía. [...] Se validaron a sí mismas y legitimaron su autoridad” (Méndez, 2014: 89). Al inicio, esto las llenó de asombro y luego de orgullo. Chavela me cuenta:

Estos son herencia, son los saberes que yo tenía. Mi abuela es comadrona. Cambió mi vida total cuando me vino a dejar, a entregar conmigo todo lo que manejo, mi suerte, mi poder. Vino a dejarlo en un sueño un día de los santo. [...] Es cuando inicié en Actora de abrir mi espacio todo, donde lo voy a recuperar más. Porque hasta en Actora lo recuperé, cuando recibí el taller de cómo es conocer los saberes, cómo es conocer todo; cuando entré ahí, encontré todo el movimiento de la vibración, el movimiento de ser mujer. [...] Y gracias que me salió, ahora me siento muy orgullosa (HV2-G-C-112016).

Empezaron a valorarse como mujeres mayas. Reivindicando a sus ancestras, sus ancestros y sus saberes, se reivindican a sí mismas y se legitiman. Sus saberes ya no representan supersticiones o muestras de inferioridad, sino una evidencia de su poder recobrado y su autoridad. Están sanando el odio, la desvalorización y el sentimiento de inferioridad inyectado por la cultura sexista y colonial, la historia de violación sexual y genocidio. Como Catarina, empezaron a mirarse a sí mismas como mujeres “grandes”.

d. La diferencia entre reconocer su valor entre mujeres o ser reconocida por la autoridad masculina: un cambio de orden simbólico

Allí radica la diferencia fundamental entre los procesos de las sobrevivientes mam y chuj, los procesos de las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco, y las mujeres negras de Libertad: las primeras se sienten “grandes” en la comunidad, mientras las segundas se siguen sintiendo desconocidas, invisibles y no queridas. En el debate sostenido con Humanas en el grupo focal sobre Justicia, la organización reconoce que para las sobrevivientes ha sido fundamental ser escuchadas y que su verdad haya sido validada por el grupo de mujeres:

Cuando yo tengo una sociedad que les dice a las mujeres: “están locas todas, porque ustedes en el fondo quieren siempre que las violen, y lo que a usted le pasó, usted se lo buscó”, claro, lo que me va a reparar es que yo encuentre en cualquier entorno, el que sea, que mi voz tenga validez. Estas mujeres encontraron validez en nosotras, pero fue una casualidad (GF-H26012016).

No obstante, reflejando la opinión de la mayoría de las organizaciones de mujeres y feministas que han acompañado procesos legales por causas de violación sexual, Humanas piensa que no es suficiente. Incluso, afirma que el hecho de que las mujeres hayan encontrado validez en el espacio creado por Humanas fue “casualidad”, poniendo de relieve que no existía en este encuentro una intencionalidad política definida:

Uno sabe que ese lugar de escucha, por lo menos, permite mejorar la percepción de sí mismas, salir de ese encierro donde la violencia sexual se las tragó. Están dentro de una violación, encerradas en una violación y por lo menos rompen eso. Pero *mucho más* para nosotras es una encrucijada (GF-H26012016).¹³⁴

¿Qué *más* podría pretenderse además de la posibilidad de encontrar su validez en

¹³⁴ Énfasis en la cita puesto por la autora.

un espacio de mujeres, resignificar la violación sexual en sus vidas y mejorar la percepción de sí mismas? La conversación sostenida revela que ese *mucho más* se refiere a la necesidad de que la verdad de las mujeres sea reconocida por un tribunal para que tenga valor. No es suficiente que se reconozca y afirme la verdad desde el grupo de mujeres, tiene que ser validada por un tribunal, es decir, por “la ley de los hombres”, “una tribuna que tiene peso”.

Es ir a un espacio muy masculino y decirle al fiscal, al juez, lo que pasó. Es una tribuna que tiene peso. Que ella diga: “yo fui capaz de hablar allá, capaz de denunciar, yo me senté frente al funcionario y le dije: anote, escriba lo que yo le estoy diciendo”. Es un espacio de interacción muy claro de poder en el que ella es escuchada y logra ser escuchada (GF-H-26012016).

El argumento según el cual el tribunal tiene más peso simbólico en las subjetividades de las mujeres que el propio grupo –y por lo tanto que el reconocimiento de la verdad por el tribunal adquiere más valor ante sus propios ojos–, pareciera ser irrefutable. No hay duda alguna que nuestras subjetividades como mujeres están absolutamente permeadas y moldeadas por las visiones patriarcales, racistas y clasistas del mundo. Legitimamos, damos autoridad y valor a lo que viene del poder masculino y blanco. Lo que viene de las mujeres no tiene importancia cuando no es sencillamente invisible. Allí está, sin duda, la perversidad de todos los sistemas de dominio: convertir a sus esclavas en sus cómplices. El sistema de justicia y el estado se han vuelto así la única verdad y el único referente legítimo cuando se habla de Justicia. A pesar de que el estado ha sido el principal responsable de fomentar la guerra, organizar el paramilitarismo, e implementar la violación sexual como política de despojo, desplazamiento, destrucción y genocidio, se cree que la Justicia solamente puede surgir de allí. A pesar de que la experiencia concreta, corporal y cotidiana de las mujeres pone en evidencia que el sistema de justicia es injusto para nosotras, seguimos buscando la respuesta a nuestros anhelos de Justicia y reparación en el estado y el sistema judicial. El sistema de justicia y el estado no son analizados a partir de los datos reales que ponen en

evidencia la injusticia que viven las mujeres, y en particular las mujeres mayas y afrodescendientes, sino desde la fe en ellos. Esta enorme brecha existente entre el imaginario patriarcal colonial en torno a las instituciones de justicia, y la experiencia concreta de humillación, violencia y desprecio vivida por las mujeres en estas instancias, nos debería invitar como feministas a repensar nuestros paradigmas y estrategias.

La persistencia del sentimiento de sufrimiento e insatisfacción de las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y de las mujeres negras de Libertad –a pesar de haber logrado sentencias paradigmáticas– evidencia que el reconocimiento desde lo simbólico patriarcal y del poder de la tribuna judicial no genera el sentimiento de valía y legitimidad que genera la política de reconocimiento entre mujeres. De allí que difiera con Luz Caicedo de Humanas cuando afirma que lo importante es encontrar un espacio que valide la verdad de las mujeres, independientemente de quiénes la validen:

¿Cuáles son los escenarios en donde yo puedo lograr mi versión y cuál es mi estructura mental y mi entorno que me permite que yo lo valide? Ahí son las enormes diferencias. [...] Ahí [en el grupo de mujeres] hay un espacio en el que yo encuentro validez en mi voz, pero esa validez también la puedo encontrar en un estrado judicial, porque el estrado judicial tiene un poder simbólico enorme (GF-H-26012016).

No es lo mismo la validez propia que una *adquiere* en interacción con una colectividad de mujeres que la validez que es *otorgada* por el estrado judicial. La validez que da el tribunal a la voz y experiencia de las mujeres es una validación otorgada por el poder jerárquico, por la autoridad masculina institucionalizada, que es inmediatamente retirada en cuanto las mujeres salen de la sala del tribunal. El poder recobrado en un tribunal no se instaura como poder propio en el espacio social porque depende de la validación de la voz masculina para establecerse. Como lo evidencian las historias de las mujeres de Sepur Zarco y Libertad, el reconocimiento otorgado desde la autoridad jerárquica patriarcal –el juez, el estado,

el alcalde comunitario, o el mismo perpetrador– no permite generar autorreconocimiento, aceptación y politización de lo que sucedió, ni el sentimiento de valía propia que las mujeres mam y chuj comparten. Las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y las negras de Libertad siguen necesitando comprobar su inocencia ante los ojos de los otros a pesar de que su verdad fue reconocida por un tribunal. Los parámetros de validación social siguen siendo masculinos y –por lo tanto– la reivindicación del reconocimiento se hace desde un lugar subordinado. Por el contrario, las mujeres mam y chuj encuentran la fuente de su valoración en ellas mismas y el principio de su autoridad en el reconocimiento que se otorgan mutuamente en el grupo de mujeres en una relación entre iguales.¹³⁵

El grupo de mujeres es un espacio que ofrece un reconocimiento diferente al otorgado por una institución o autoridad masculina porque allí el reconocimiento se construye en función del valor mismo de las mujeres por ser mujeres, y no en función de los intereses masculinos de retomar el control sobre otros hombres que trasgredieron las normas establecidas por ellos mismos. Al resignificar la violación sexual y sanar sus heridas, se derrumba el centro sobre el que opera el sistema de servidumbre patriarcal colonial: la expropiación del cuerpo de las mujeres y la dependencia vital hacia lo masculino. Al entender y sentir cómo opera este sistema sobre sus cuerpos, pueden empezar a encontrar argumentos para desarticular estos mandatos en su vida, colocar la defensa de su territorio- cuerpo en el centro de su vida, y vivir en función de sus propios intereses y deseos. La política de reconocimiento entre mujeres sobrevivientes de violación sexual repara los efectos de la tortura vivida –en particular el silencio sufriente y la estigmatización– porque elimina los daños injustos generados que el reconocimiento por un tribunal no logra erradicar.

Estar en este grupo me ayuda a sentir valor y fuerza para enfrentar y demostrar a los hombres que no me quedo callada. Frente a los hombres de todas las

¹³⁵ Uso el término igualdad no para representar a las mujeres como idénticas, sino como un principio de relacionamiento político que pone a las dos partes en un mismo nivel de equivalencia humana a pesar de las diferencias existentes entre todas.

comunidades yo me subí a hablar en el escenario porque ya no tengo vergüenza y me tienen que respetar. Las cosas ya cambiaron y si alguien se burla de mí es su problema porque eso ya cambió en mi cuerpo (GM-C-122013).

El reconocerse como mujeres, entre mujeres mayas, negras y costeñas, ha permitido construir un sentido positivo de sí misma, construir su humanidad no como universal masculino blanco, sino a partir del reconocimiento de lo que una es y quiere ser, sustituyendo los registros de deshumanización de los que fueron objeto. Se recrean así referentes positivos que redundan en un sentimiento de valoración para el conjunto del colectivo de mujeres. Lo anterior produce un reconocimiento mutuo que aumenta la autoridad personal y colectiva de las mujeres. Los procesos de autovaloración y autoafirmación revierten así todas las experiencias de humillación, violencia, agresión, opresión y despojo vividas.

Se trata de un cambio de orden simbólico en términos de la Librería de Mujeres de Milán (2004) y de Margarita Pisano (1998): se valida la existencia de las mujeres –en particular mayas y negras– por el único hecho de serlo. No se invisibiliza, menosprecia, descalifica esta “pequeña diferencia”, sino que se legitima ante el mundo. Las mujeres pueden dejar el odio hacia sí mismas porque ahora saben y sienten que valen. Ya no se preguntan por qué han nacido mujer, sino que afirman con toda legitimidad que lo son. La transformación vivida por Isabel Domingo Paíz, lideresa chuj, a partir de la organización con otras mujeres chuj es muy ilustrativa:

Yo me arrepentí varias veces de haber nacido mujer. Para mí era una humillación, aunque no encontré forma de decir cuando me trataban así. Pensaba: ¿por qué nosotros las mujeres venimos en este mundo? ¿Por qué fui mujer? Para no tener ropa, para no dar un día de educación de clase en la primaria. ¿Por qué nací mujer? ¿Por qué nací mujer? (HV2-G-C-112016).

Después de años de política de reconocimiento y sanación entre mujeres, Chavela ahora se sabe “importante”. Al final, llegan a revertir la injusticia principal de las mujeres: la “inexistencia social” (Librería de Mujeres de Milán, 2004). Dejan de

sentirse malas y empiezan a sentirse “valiosas” y “grandes”. Una integrante del grupo de sobrevivientes mam afirma:

Este espacio es muy lindo y creo que no hay otro así. Esto no es un partido político. [...] Yo lo que estoy logrando es perder la vergüenza y saber lo mucho que puedo hacer como mujer y valorarme. Porque nadie va a venir por nosotras (GM-M-122013).

Allí radica la Justicia después de haber vivido una vida donde su importancia, humanidad y su vida misma fue negada. El reconocerse entre mujeres sin mediación simbólica de la autoridad masculina es fuente de reparación; es un espacio de Justicia donde las mujeres se hacen Justicia a sí mismas, partiendo de sí (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 207). Se trata de un cambio simbólico radical donde lo masculino pierde su poder sobre nosotras porque ya no necesitamos su validación para existir, ni su reconocimiento para reparar el inmenso daño generado por su sistema de crueldad y muerte.

e. Recuperar el cuerpo y dejar la culpa

Reconstruir su humanidad después de haber sido tratadas peor que animales “conlleve nuestra corporalidad, conlleve recuperar un lugar en el que la cultura vigente ha instalado la culpa” (Pisano, 1996: 44). Sentir Justicia, después de haber vivido la expropiación y destrucción del propio cuerpo, pasa por reapropiarse de él, de la posibilidad de sentirse cómoda con él y sentirse segura en su piel; pasa por desarticular el sentimiento de monstruosidad, suciedad y maldad que queda impregnado en la piel después de la tortura sexual: si por mi cuerpo pasó “eso”, es que entonces mi cuerpo es profundamente malo y peligroso. Esa culpa determina las acciones y decisiones que las mujeres van tomando después de la violación sexual con el objetivo de poder volver a ser consideradas “buenas mujeres” ante los ojos de su marido, de su familia y de la comunidad –como lo analizamos en profundidad en *Tejidos que lleva el alma* (Fulchiron, Paz y López, 2009: 274-280)–.

En esta nueva investigación se comprueba que la motivación primera de las viudas q'eqchi' y de las mujeres de Libertad para llevar a cabo los procesos penales en contra de los militares y paramilitares que las violaron, tuvo que ver con que "la ley" restaurara su prestigio social ante los ojos de la comunidad, confirmara que no eran putas, sino mujeres merecedoras de respeto según la moral sexual comunitaria. Su lucha por la Justicia estuvo determinada por su necesidad de que la ley confirmara que decían la verdad, para poder volver a tener un lugar en la comunidad. Para ello desplegaron todos sus esfuerzos para que su comunidad recibiera medidas colectivas de reparación, tanto en Libertad como en Sepur Zarco, pero se olvidaron de ellas mismas. Se olvidaron de plantear medidas colectivas necesarias para reparar el daño moral generado por la violación sexual y la estigmatización social, y crear condiciones de no-repetición en su vida y comunidad. Respondían a un anhelo profundo de volver a ser consideradas "buenas mujeres" por parte de sus comunidades, volviendo al lugar que se espera de ellas, el de "cuerpo-para-otros".

Romper con el círculo de la culpa no es solo un proceso cognitivo y racional de *entender* quiénes son los responsables de la violación y por qué el ejército de Guatemala violó a las mujeres mayas durante la guerra, o los paramilitares a las mujeres negras y costeñas en el Caribe, en los años noventa. No es suficiente con *saber* que yo no tengo la culpa para no *sentir* culpa. No es suficiente entender que fue una política sistemática que se inscribió en una estrategia de genocidio para aniquilar al pueblo maya en Guatemala, a la vez que una estrategia de despojo y ocupación del territorio para poder controlar el negocio del narcotráfico en la zona del caribe colombiano, para no *sentirse* mala. La violación sexual es un crimen profundamente perverso porque compromete el cuerpo de las mujeres.

Desarticular la culpa es un proceso muy lento de deconstrucción de las creencias sociales que existen alrededor de la sexualidad de las mujeres en la cultura de cada grupo y que convierten el cuerpo de las mujeres en el lugar del tabú y del pecado.¹³⁶

¹³⁶ En *Tejidos que lleva el alma* evidenciamos que el control sobre la sexualidad de las mujeres está ubicado en el centro de la organización de parentesco comunitaria y de las relaciones sociales de producción al tiempo que es constitutiva de la identidad cultural del grupo. No obstante, de la comparación de las prácticas y representaciones sociales en torno a la sexualidad y conyugalidad

Resignificar la historia vivida implica un proceso de descolonización de las subjetividades. Para ello, fue necesario volver al cuerpo y desaprender todo lo que “se nos ha metido en la cabeza” a las mujeres. Como lo planteó Emma Chirix desde su propia experiencia, fue necesario “sacarse la iglesia de la cabeza” para poder apropiarse de su cuerpo, acariciarlo y abrirse a sentir el deseo:

Esta iglesia institucional es la que se ha metido en mi cabeza, en mi corazón, en mi cuerpo, y no me va a dejar ser mujer. [...] Sacar a la iglesia de la cabeza, como institución, es una manera creativa de aprender a gozar y a amar (Trujillo y Gil, 2008: 15).

La desarticulación de las representaciones sociales patriarcales coloniales alrededor del cuerpo de las mujeres mayas y la resignificación positiva del mismo, requirió de un largo proceso corporal. Para sanar la invasión y la crueldad en el cuerpo había que volver a conectarse y reconciliarse con él en un proceso gradual de reapropiación. Más bien, un proceso nuevo de apropiación donde empezaron a conocer su cuerpo, a dibujarlo, tocarlo, acariciarlo y moverlo para habitarlo y sentirlo suyo. Poco a poco, se logró sustituir la sensación de indignidad e incomodidad por una sensación de dignidad, seguridad y libertad.

Actoras despertó mi cuerpo, todo lo que no me gusta, lo que sí me gusta. A verme en el espejo. Hasta eso, a querer a ver para tocar mi vagina. ¿Cómo iba a querer sentir y tocar mi cuerpo antes? ¡No! Es pecado para hablar. Es un temor de decir. ¡No! (HV2-G-C-112016).

en las comunidades se destaca que estas normas sexuales toman matices diferentes en la vida de las mujeres en función de las relaciones sociales de producción y de la influencia de la religión católica en la comunidad que habitan. A más opresión, más explotación económica y más presencia de dogmas religiosos, más rígidas se ponen las normas sexuales y menos autonomía pueden desarrollar las mujeres con respecto a la violación sexual. Véase: Fulchiron, Paz y López (2009: capítulos II y III).

- Atravesando el tabú y el terror al castigo

Como lo evidencia el relato de Chavela, hablar de su cuerpo, moverlo y conocerlo, supuso trasgredir “la ética sexual del silencio”¹³⁷ (Castañeda Salgado, 1993: 144) que organiza el control sobre la sexualidad de las mujeres en sus comunidades. La pedagogía a través de la cual aprendieron a relacionarse con su cuerpo fue el silencio y el castigo con el fin de constituirse en “buenas mujeres”, entendido como “decentes” e “ignorantes” de las cosas del sexo. Las normas sexuales que organizan el parentesco en sus comunidades están dirigidas a garantizar que las mujeres se conviertan en cuerpos-para-otros, al servicio exclusivo doméstico y sexual de los esposos, sin posibilidad de “disponer de sí mismas”. Nunca nadie les transmitió información sobre su cuerpo, la menstruación, o las relaciones sexuales, garantizando así que la comunidad y el esposo decidieran sobre su cuerpo y su vida. Como comparte Andrea, en el grupo mam:

Nuestros padres, nuestros abuelos, nunca nos enseñaron estas cosas. Siempre nos encerraron en la casa. Ellos decían que es para el bien de nosotras, para no quedar embarazada, pero cuando nos juntamos saben que vamos a tener hijos, pero no nos hablan y nos asustamos por todo. El marido es el que nos enseña, nos mira nuestro cuerpo, porque a nosotras nos enseñan que es pecado, es sucio y no debemos tocarnos, no es bueno (GM-M-042014).

Al silencio se sumaba el castigo físico ejemplar. Cuando por un acto ingenuo las niñas se tocaban, abrían las piernas, o actuaban de forma que sus padres y comunidad consideraban “indecente”, enfrentaban un castigo físico cruel. Andrea cuenta con mucho dolor un episodio que vivió de pequeña:

¹³⁷ Concepto acuñado por Patricia Castañeda Salgado que remite a todos los valores de los cuales no se habla y que junto con el resto de valores sexuales deben ser entendidos como elementos fundamentales del discurso ideológico construido en torno a la experiencia sexual. Es un complejo éticomoral e ideológico basado en la prohibición de expresiones abiertas de sexualidad (1993: 144-145).

Antes, yo era muy chiquita, tal vez tenía ocho años o menos, en el fuego me senté, abrí un poco mis piernas y mi papa me tiró ceniza. Nunca me dijo por qué. Yo preguntaba, pero me decía que eso no era bueno. Mi papa me decía: “es delicado si dejas tu corte¹³⁸ muy corto, tu corte debe estar muy cerca del suelo. ¡No muestres tus pies a la gente, ni abrir tus piernas cuando te sientas!”. Me hace llorar porque me duele todo lo que pasé, porque no tenía vida feliz. Ahora miro a mi hija, ella muestra su cuerpo, tiene libertad sobre esto (HV1-G-M-3).

El aprendizaje de lo prohibido se incorporaba también a partir de castigos ejemplarizantes contra otras mujeres. La transgresión de la moral sexual es vivida como desobediencia al marido, y se puede pagar con la vida; las mujeres lo saben. Los imaginarios patriarcales las convierten inmediatamente en “putas”, lo cual crea las condiciones para nuevos ataques sexuales contra ellas, o incluso su asesinato. Andrea cuenta cómo “les meten miedo”:

Muchas cosas nos dicen, nos meten miedo. Nos ponen ejemplo de otras mujeres: “si vas a ser una mujer puta, así vas a llegar a parar. Esta mujer murió porque su marido estaba en los Estados [Unidos], pero como no se aguantó, se metió con otro hombre, ya quería probar su palo. Y el hombre se enteró en los Estados, lo mandó a matar. Eso quieren. No respetan a su marido. Así es ejemplo para los demás y que respete a sus maridos”. Eso nos dicen en la casa y en la comunidad (GM-M-042014).

Acercarse a su cuerpo implicó, por lo tanto, no solo desarticular creencias opresivas sobre sus cuerpos y lo que era “ser mujer maya”, sino atravesar con mucha valentía el terror impreso en la piel, atravesar el miedo a la mirada del “otro” que las podía condenar a la muerte. Solo la fuerza del grupo de mujeres pudo crear las

¹³⁸ Faldas que utilizan las mujeres mayas en Guatemala. Normalmente son hechas de algodón en telares de pie y son vendidas por pieza, de ahí su nombre. Los cortes se usan en diferentes formas y medidas; a veces son piezas de tela de dos a nueve metros de longitud con el que se envuelve el cuerpo a manera de falda.

condiciones de confianza y seguridad para atravesar este terror. El sentimiento de vergüenza tan profundamente arraigado en las sobrevivientes –que han moldeado hasta su posición corporal– tiene que ver con ello: la culpa que las mujeres sienten por haber hecho algo “malo”, y a la vez el terror al castigo social.

- Creando condiciones de seguridad para acercarse al propio cuerpo

Por todo lo anterior, el acercamiento al cuerpo se hizo en un espacio de absoluta confidencialidad que garantizara la seguridad de las mujeres. Decidimos trabajar fuera de la comunidad durante los primeros seis años: una medida de seguridad básica, tanto para evitar las represalias violentas de los comisionados militares y patrulleros de autodefensa civil que todavía controlaban las comunidades, como para evitar las de los esposos. “Si hablamos aquí entre nosotras, esperamos que no salga la información, porque de repente ya más tarde el marido lo sabe, y nos va a pegar” (GM-M-042014).

El pacto de confidencialidad entre las mujeres del grupo fue una medida fundante para que dejaran el terror que les suponía hablar de la violación sexual, así como el reconectarse con su cuerpo. La alianza entre mujeres para que la información no saliera del espacio en el que trabajábamos fue vital para que el proceso de recuperación del cuerpo y de la vida pudiera darse. Una sobreviviente chuj les recuerda el pacto a las mujeres del grupo:

En la casa no debemos decir todo lo que hacemos aquí. ¿Acaso no vamos a pensar un poco y decir todo lo que hacemos, pues? Al esposo no le vamos a decir cómo tocamos nuestro cuerpo. Eso solo nosotras lo sabemos y solo nosotras lo hacemos aquí. Ni al esposo se puede decir. En la casa hay que decir que aprendemos de nuestros derechos (GM-C-122013).

Así fue en cada reunión durante muchos años, hasta que las mujeres consolidaron su poder interior y el poder colectivo del grupo para poder poner límites y enfrentar colectivamente las represalias masculinas.

- Reconociendo su cuerpo

Al dibujar y nombrar las diferentes partes de su cuerpo pudieron comenzar a reconocerlo y así no otorgarle al marido, la medicina o la iglesia, el monopolio de la palabra y las decisiones sobre su cuerpo:

Antes, cuando no estábamos en la organización, teníamos mucho miedo porque decían que era malo hablar de eso. Pero poco a poco el miedo se nos fue y ahora puedo hablar de las partes de mi cuerpo y de las relaciones sexuales. Me ha ayudado mucho para ya no tener vergüenza (citado en Méndez, 2014: 153).

Otra sobreviviente mam recuerda cómo el proceso de reconocimiento de su cuerpo le ayudó a poder comunicar con claridad, sin vergüenza, las partes que habían quedado lesionadas y enfermas después de la violación:

Antes yo estaba muy enferma. Ya no aguantaba. Yo decía que era mi estómago. Fuimos a Guatemala, en APROFAM en Huehue, con Angélica y Amandine, y luego me seguía el dolor. Yo ya no aguantaba. Hasta que pude decir que era mi matriz y mi vagina, entonces me entendieron. Eran mis huesos arriba de mis nalgas, no lo ocultaba porque ya había aprendido a hablar, hasta allí pude decir lo que realmente me pasaba porque sentía que la matriz me estaba saliendo; entonces cuando mencioné eso es cuando fui sanando y curando más (GF-G-M-19102016).

Empezaron a reconocer su cuerpo como propio, lo desmitificaron y dejaron de verlo como objeto de uso y dominio de otros: “Ahora puedo ver y tocar mi cuerpo cuando me baño, lavar bien mi vagina sin avergonzarme de mi cuerpo porque sé que es mío” (GM-M-122013). Al reconocer, tocar y mover su cuerpo, este comenzó a despertar y abrirse al sentir.

- Conectando con el cuerpo desde la curación: los masajes

La conexión con el cuerpo se retejió, poco a poco, a través de los masajes. Además de sus efectos curativos orgánicos, los masajes crearon las condiciones para que se dieran el permiso de sentir de nuevo sin que este sentimiento sea atravesado por una connotación sexualizada. Sentir cómo el cuerpo, tan tieso de tanta violencia, se iba relajando; sentir que se iban los dolores, sentir rico:

A veces nos duele el cuerpo, cuando nos dan masajes se siente que hay algo que se quita, se quitan los dolores, se siente mejor, se siente el cuerpo más sano, es lo que siento. Nos daba vergüenza entre nosotras al tocar y masajear a las compañeras, pero ahora, como dicen las compañeras, ya no sentimos vergüenza, no importa quién me esté mirando (GM-C-122013).

De esta forma, las sobrevivientes se conectaron con su cuerpo y reintegraron todas sus partes, sin sentir que hacían algo malo, sin tener miedo a que las miraran: “Me gusta dar masajes a las compañeras con todo mi cariño y con todo mi corazón, con amor hacia la compañera, porque nuestro cuerpo es igual, me da confianza al hacer los masajes” (GM-C-122013). El hecho de que estuviera asociado a su curación creó las condiciones para que retomaran confianza en su cuerpo, en su propia capacidad de sanar y en la posibilidad de acercarse y tocar el cuerpo de las otras. Sara Álvarez, mujer maya k’iche’, quien promovió y articuló el proceso de formación/sanación conjuntamente con Liduvina Méndez en los inicios de Actoras de Cambio, comenta:

Los masajes, creo que fue una cosa que funcionó mucho porque no solo era de descargar, de desbloquear corporalmente, sino que dentro de ellas mismas se solidarizaran, se ayudaran unas a las otras, de llevar las herramientas para su casa, de saber que sus conocimientos de masaje los valoraran y retomaran (citada en Méndez, 2014: 107).

- Conectando con el cuerpo desde la libertad y la alegría: el baile

El baile fue otra de las herramientas que integramos en el acompañamiento; fue crucial para movilizar el cuerpo y, poco a poco, soltar los músculos, las mandíbulas, los brazos y la nuca tiesos y paralizados por el terror y la vergüenza. Moviendo la cadera fueron adquiriendo más soltura y a la vez más fuerza. El baile permitió recuperar el cuerpo desde el disfrute y la alegría. La vergüenza dio paso a la risa, el disfrute y el sentimiento de libertad. Al inicio, varias de las sobrevivientes se negaron a bailar porque en su iglesia católica o evangélica les habían dicho que era pecado, que satán era el que se apoderaba de su cuerpo cuando bailaban. Bailar era vivido como una desobediencia a dios, al sacerdote y al marido. Una lideresa mam comparte:

Soy una de las que sí le costó un poquito adaptarse a las primeras capacitaciones, por ejemplo, hablar sobre la sexualidad o sobre el cuerpo. Me costó mucho aceptar porque sentía que este punto era muy difícil para mi cultura, para mi persona, para mi pasado, para mis experiencias. Pero ahora ya no estoy pensando que tengo vergüenza por algo que hago. Bailo y canto en mi casa, ya antes no lo hacía porque me daba vergüenza ante mis hijos. A veces mi hijo me sacaba a bailar cuando había música y le decía: “¡No! ¡Me tenés que respetar, no me gusta jugar! Pero ahora, yo misma lo saco a bailar (citada en Méndez, 2014: 82).

El bienestar y la alegría de las otras cuando bailaban fueron contagiosos. Dejaron de lado “lo que les habían metido en la cabeza”, y se autorizaron a ensayar el baile. El sentimiento de libertad y de vida pudo más que la vergüenza y los interdictos de las religiones y de sus esposos. Al darse cuenta que el baile les daba ganas de vivir, les hacía sentirse alegres y libres, no lo dejaron nunca más. Volvieron a sentir en la piel el movimiento de la vida, la fluidez del agua, el roce del aire, la posibilidad de abrir los brazos y desplegar sus alas. “Yo me siento muy feliz bailando con todas nosotras. Mover el cuerpo me hace sentir libre” (GM-M-122013). Con el baile

podieron probar ser, solamente ser, como quisieran, sin el miedo a ser juzgadas y estigmatizadas. Esta sensación corporal de bienestar, felicidad y libertad irracionalizó cualquier discurso patriarcal y religioso sobre “la decencia de las mujeres”. Gracias al baile se fueron sintiendo cada vez más cómodas en su piel. “Yo bailo porque me gusta, y me siento muy bien; ya no estoy agachada” (GM-M-122013). En el baile dejaron la vergüenza. “Antes teníamos vergüenza de bailar y tocar nuestro cuerpo. Ahora podemos movernos y nos gusta. Con las risas nos despierta las ganas de vivir y seguir en la tierra vivas” (GM-M-122013). En el proceso de reconexión consigo mismas se fueron apropiando de su cuerpo física y simbólicamente. Sintieron que su cuerpo no era tan malo, sucio o peligroso como les habían dicho. Al contrario, se dieron cuenta que era muy importante tener el conocimiento sobre su cuerpo para poder decidir lo que querían hacer en su vida. Se dieron cuenta que podían nombrar su vagina, tocar su cuerpo y bailar sin sentirse sucias y pecadoras, ni tener miedo de ser castigadas. Lo disfrutaban mucho y les hacía sentir bien. Ya no les importaba lo que la gente pudiera decir de ellas:

Cuando hacemos estos ejercicios me siento muy bien. Mi corazón se siente bien. Me siento muy bien cuando estiro y muevo mi cuerpo. También cuando acaricio mi cara y toco mi cuerpo. Antes, cuando iniciamos, yo tenía mucha vergüenza, pero ya se me está quitando del corazón. Ahora nos damos cuenta que es bueno tocar y saber cómo está nuestro cuerpo. Los ejercicios nos ayudan a quitar el miedo y la vergüenza de ver y tocar el cuerpo. ¡Es muy importante para nosotras! Quiero que sigamos haciendo estos ejercicios para que se termine de quitar la vergüenza y el miedo (GM-M-122015).

La contradicción entre el bienestar que sentían en su cuerpo y el malestar que les generaban las creencias que habían internalizado desde que nacieron, desveló el *habitus*. Se hizo visible la memoria encarnada de todas las normas sexuales comunitarias y sociales que incorporaron en sus concepciones de mundo como verdades alrededor de su propio cuerpo, su sexualidad y lo que es ser mujer. Reflexionaron sobre la vergüenza, los miedos y sentimientos de pecado que les

generaba hablar, tocar, y mover el cuerpo, e indagaron de dónde venían, quiénes les habían enseñado eso en su familia, en la comunidad, en la iglesia, en la escuela, en los tribunales y la historia. La recuperación del cuerpo desde el sentir les permitió cuestionar la moral sexual patriarcal judeocristiana, que por el proceso de socialización les parecía ser la única vía, el destino por ser mujeres mayas. Se fueron dando cuenta que la cultura patriarcal colonial les quitó el poder de conocer y disfrutar su cuerpo, les quitó el poder sobre su cuerpo y, por lo tanto, sobre su propia vida. Una mujer mam exclama: “¡También nosotras podemos tocar nuestro cuerpo! Si solo los hombres pueden tocarnos y saben cómo es el cuerpo de nosotras las mujeres, y nosotras no sabemos cómo estamos de verdad” (GM-M-122015). Otra añade: “¡Qué lo sepan! [nuestros esposos] que estamos moviendo y tocando nuestro cuerpo. ¿Para qué les da vergüenza? Una mujer también tiene el derecho de disfrutar” (GM-M-042014). En contacto con el movimiento de su cuerpo y el poder de la alegría fueron “despertando”: “Nos están abriendo nuestros ojos, estamos descubriendo, nos está haciendo perder esa pena, ese miedo que tenemos” (GM-C-122013).

Como lo plantea Emma Chirix, se permitieron “conocer sus cuerpos, acariciarlos y estimarlos, aprendiendo a verlos como propios y no como objetos racializados por el poder dominante” (citada en Gargallo Celentani, 2012: 271). Fueron discerniendo lo que les hacía bien de lo que les hacía daño. La culpa y el miedo se fueron desdibujando y pudieron empezar a vivir en función de lo que deseaban ser como mujeres.

3. Ser queridas y amor propio: sanar el odio y la exclusión

Más allá de escucharnos y reconocernos, aprendimos a querernos; eso fue sin duda lo más subversivo del proceso impulsado y acompañado por Actoras de Cambio. Le pusimos cuerpo y corazón al principio de reconocimiento. El respeto y reconocimiento de cada una y de lo vivido por cada una, no era suficiente para reparar el profundo dolor generado por la crueldad de la invasión y la destrucción del cuerpo, del territorio propio –a la que se sumó la crueldad de la estigmatización,

la exclusión y las violencias ejercidas por sus propias familias y comunidades—. Escucharse y reconocerse no era suficiente para sentirse en confianza, queridas y acogidas por el grupo de mujeres después de haber sido aisladas, violentadas y excluidas por haber sido violadas. Tampoco era suficiente para desarticular el odio hacia sí mismas que genera vivir en una sociedad sexista y racista que las trata como sirvientas, o peor animales, por el hecho de ser mujeres mayas; una deshumanización cuya materialización más cruel fue la violación sexual genocida. Se requiere poner el amor en el centro para que una política de reconocimiento entre mujeres sea reparadora y signifique Justicia. El proceso cognitivo de reconocerse como valiosa a través del reconocimiento hacia las otras, creando nuevos símbolos positivos en torno a las mujeres, tiene que estar articulado con procesos que creen nuevos registros emocionales y corporales. No hablamos del amor romántico patriarcal que se basa en la posesión, la jerarquía, la servidumbre, y la dependencia vital, sino del sentimiento profundo e indiferenciado de aceptación de la otra como principio político de reconocimiento. En palabras de María Chole, lideresa del grupo de Santa Marta: “Hay varias formas de amar. Es que el amar, no es solamente entre hombre y mujer, una pareja. Yo puedo amar a una mujer con todo el respeto, sin necesidad que digan que una es lesbiana” (E19-17052016).

De la misma forma que para María, el amor que se ha fomentado entre nosotras en Guatemala es un sentimiento amplio, indiferenciado, no sexualizado, que no se apropia de la otra. Es una apertura del corazón que permite sentir y recibir a la otra como significativa para la existencia y los objetivos comunes que tenemos; que respalda y acompaña a cada una en la transformación de su vida y los deseos de libertad. Este amor se fue tejiendo en los grupos mam y chuj, ensayando una práctica concreta de “tratarnos con mutua ternura hasta que ésta se [convierta] en un hábito” (Lorde, 2003: 207), y juntas poder arrancar de raíz todas las opresiones.

La práctica política de reconocimiento entre mujeres que pusimos en marcha, consciente e intencionalmente en Actoras de Cambio, nos enseñó que el reconocer a la otra pasa por aceptarse a una misma, tener confianza en sí misma, lo que a su vez depende de sentirse amada y aceptada tal y como una es por el grupo de mujeres. Hemos aprendido a querernos a nosotras mismas al mismo tiempo que

aprendíamos a querer a las otras. Chavela describe lo que ha implicado para ella aprender a amarse a sí misma:

No sentía cuál es el amor de verdad, cuál es el amor de verdad que me quiero. No sentía. Hasta en Actoras fui a descubrir todo eso. Es mejor que yo me amo, reconozco cuál es mi cualidad personal como Chavela, cómo me quiero. Hasta mirar mi sombra en el espejo no quiero ver, pero cuando reconocí todo, sí puedo ver, puedo ver cómo me preparo, cómo me cambio, cómo pongo mi corte, cómo pongo mi blusa, cuál es mi ropa que me va cuadrar con mi cuerpo que yo tengo. Hasta allí, sí, como que descubrí mi ser (HV2-G-C-112016).

Cuando empezó a verse, a reconocerse a sí misma y aceptarse tal y como es, fue cuando pudo sentir el amor por ella misma y empezar a ser tal y como es, sin culpa. La aceptación de lo que una es y de lo vivido es fuente de amor propio, disuelve la dureza y la crueldad con las que nos han tratado y con las que nos tratamos a nosotras mismas –y como consecuencia, con la que tratamos a las otras–. El amor propio crea la fortaleza interna y la apertura de corazón necesarios para comprender, aceptar y reconocer a las otras en sus propios procesos de transformación.

Concreta y metodológicamente, fuimos induciendo procesos cada vez más profundos de conexión con el cuerpo. Más allá de conocerlo y reconocerlo, las mujeres lo fueron aceptando y valorando. Lo fueron “queriendo”, revirtiendo el odio profundo que le tenían porque “por él había sucedido eso”: “Nunca hemos hablado del cuerpo uno mismo. Como quiere uno a un hermano, así también tiene que querer uno al cuerpo” (GM-CH-K-270906). Integramos las caricias y los abrazos en los movimientos corporales a través de la biodanza. Una integrante del grupo chuj reconoce el bienestar que le produce: “Me siento muy bien. Cuando nos acariciamos, siento tranquilidad. Es como si fuéramos una sola persona. Siento confianza. Me siento feliz con todo mi corazón. Es como si todas fuéramos hermanas” (GF-C-8112016) Para todas las sobrevivientes, la experiencia de la caricia remite al amor materno, a las primeras etapas de la infancia donde la caricia

era parte de su cuidado o del cuidado de sus hijos: “Hay una diferencia cuando hace un masaje y una caricia. Cuando lo hacemos con amor, yo sentí y me recordé que así acariciaba a mis hijos cuando eran chiquitos” (GM-M-042014). La dureza de las experiencias de la vida les/nos hizo olvidar, e incluso sentir como ridículo, que necesitemos recibir caricias para sentirse/nos cuidadas.

En nuestra costumbre no hay abrazo y caricias. Yo nunca he recibido un abrazo desde hace años de mi marido. Cuando llegan del trabajo, no me habla, llega enojado, solo pide su comida, se cambia luego y se va a jugar. No hay comunicación, no hay abrazo, no hay amor (GM-M-042014).

A través de estos ejercicios las mujeres se dieron cuenta, en términos Gestalt, que las caricias y los abrazos les hacen sentir bien y queridas: “Yo me sentí muy querida, muy contenta porque la otra nos acaricia. Nos da mucho cariño y amor. Se sentía en sus manos como que si fuera una flor en mi cara” (GM-M-042014). Con la caricia y los abrazos las mujeres se conectan con la suavidad de la vida, que actúa como bálsamo después de haber vivido tanta crueldad en el cuerpo. Se abren a la posibilidad de sentir y disfrutar:

Yo también me sentí muy rico, porque la verdad nunca lo hago, o que me lo hagan. Hasta no sabía cómo se sienten en mi cara, pero me di cuenta que sí podemos sentir mucha ternura de la otra compañera. Solo me concentré en mí y me imaginé muchas cosas bonitas, como sonrisas, amor, cariño, en medio de rosas. ¡Ojalá fuera así todo el tiempo! (GM-M-042014).

Con una caricia en la cara o en el cuero cabelludo, una experimenta el sentimiento de entrega y puede aprender a confiar en la vida de nuevo. Con la caricia, las mujeres dejan de estar en alerta, el miedo al juicio de las otras desaparece, dejan la sospecha y empiezan a confiar en su propio cuerpo y en las otras. La autocaricia, la caricia de sus manos y de su cuerpo entero, el abrazo hacia sí mismas, generan la posibilidad corporal de quererse a sí mismas y fortalece el amor propio.

Los abrazos les permiten recobrar la confianza en la otra y la posibilidad de afecto, rompiendo la distancia y la sospecha hacia las demás instaladas por el patriarcado, la guerra y la violación. La separación con las mujeres y el rechazo de las vecinas que les generaban tanto dolor después de la violación sexual, desaparecen. El sentimiento de peligro que asociaban al contacto corporal se va diluyendo. Al hilo de las caricias y abrazos intercambiados tejen nuevas relaciones de confianza, afecto y aprecio: se entregan a recibir el afecto y se atreven a expresarlo. “Es como si fuéramos una sola persona”, es como si fuéramos hermanas”, dicen; evidenciando cómo el afecto convierte las relaciones entre ellas en vínculos significativos para su vida. Eso les procura un sentimiento de bienestar y de alegría. “Encontrar los caminos para que todo el mundo tenga acceso a las caricias, es la única revolución que tiene sentido”, sostiene el modelo de biodanza propuesto por Rolando Toro, antropólogo y psicólogo chileno; una propuesta que Actoras de Cambio ha ido incorporando en su acompañamiento a las sobrevivientes.

El querer y sentirse queridas ha sido vital para tener la fuerza de atravesar el dolor, sanar y reconectarse con la vida. El relato de María Chole, lideresa de las mujeres desplazadas en Santa Marta, ilustra muy bien lo anterior:

Lo aprendí a recuperar [el amor] y lo aprendí a recuperar con las otras mujeres. [...] Un momento que en mi vida tuvo como una ruptura, pero como te digo en todo el proceso de lo colectivo, de los talleres del duelo, yo comencé nuevamente a sacar lo que yo tenía adentro. Era lo que tenía que hacer y era como decirlo a estas mujeres, que llegaban diciéndome: “me quiero morir María Chole, yo no sé qué hacer con mi vida, mis hijos no me quieren, el marido no me quiere, nadie me quiere”. Y yo, en ese momento, decía: “mírame la cara y entonces tu a lo tuyo porque yo te quiero, yo te amo porque eres mi amiga, eres mi hermana, eres una mujer igual que yo” (E19-17052016).

Una sobreviviente mam plantea: “las caricias me hacen sentir que estoy apoyada y querida por la otra. Siento el cariño de las otras”. Eso les dio la seguridad de que ya

no estaban solas y que había alguien para ellas, les dio fuerzas para vivir, para sanar la historia de la guerra en su cuerpo, atravesar la mirada de los otros, y afrontar los cambios que deseaban para sus vidas.

El sentirse querida, que “hay alguien para mí”, parece ser el corazón de lo que significa Justicia para las sobrevivientes mam y chuj. “Hay alguien para mí” no solo implica que hay alguien que me va a escuchar, sino que hay alguien que me va a apoyar en lo que necesite y decida hacer. Allí radica la Justicia después de haber sido cruelmente excluidas y aisladas por haber sido violadas. Ya no están solas. Se ha reconstituido un espacio social de mujeres dentro de la comunidad que las escucha, las quiere y las apoya. Lo anterior genera un sentimiento de pertenencia que sustituye y sana la exclusión de la que fueron objeto en el seno de la familia y de la comunidad. De allí que las mujeres comparen el grupo a sus hermanas y a su familia. Como explica una sobreviviente del grupo mam:

[Después que me violaron] no tenía un hijo o alguien que se preocupara por mí, sino las mujeres del grupo son las que me ayudaron. Le dije una vez a mi familia: “yo no voy a morir en la casa, sino yo moriré en el grupo, y si me muero, pero al menos estoy en mi grupo” (GF-M-19122016).

El contraste entre este relato de doña María y el de doña Rosa¹³⁹ del grupo q’eqchi’ –en el que plantea con dolor profundo que se va a morir sola porque nadie la quiere a pesar de toda su lucha por la Justicia– arroja luz sobre la injusticia central derivada de la violación sexual que lo procesal penal no tiene capacidad de revertir: el sentirse excluidas, desoladas, sin nadie que las quiera, ni apoye.

El grupo de mujeres, articulado específicamente alrededor de romper el silencio, politizar la violación sexual, sanar las heridas dejadas por la historia de la guerra contra su cuerpo, y reconstruir la vida habitando el cuerpo y la comunidad sin culpa, se vuelve un espacio de Justicia para las mujeres. Las sobrevivientes co-construyen ahí la Justicia –como sujetas de su propia vida–, los procesos de verdad, reparación

¹³⁹ Véase el capítulo cinco, apartado 3b, “Me voy a morir sola”.

y no-repetición a la medida y altura de sus anhelos. La herramienta principal para ello se encuentra en la política de reconocimiento y amor como principio poético y metodología de relacionamiento en el grupo de mujeres. Las sobrevivientes son escuchadas, su existencia es reconocida y su verdad es validada colectivamente por el grupo. Sienten que valen como humanas, y que son respetadas como tal en el grupo. Importan. Se sienten valoradas y queridas, y eso redundando en procesos de autovaloración y autoafirmación personal y colectiva que permiten revertir los sentimientos de no valía, indignidad, maldad y terror provocados por la violación sexual en sus vidas.

Capítulo VII

La experiencia de la Justicia: “renacer como mujer nueva” o el despertar del poder propio y colectivo sobre el cuerpo y la vida

“Adquirir un poder propio es la tarea más profundamente política que existe, y la más difícil” (Lorde, 2003: 201).

El hecho de haberse sentido escuchadas, valoradas, queridas y bien tratadas en una comunidad de mujeres que las legitima y apoya, ha creado las condiciones para que las mujeres reparen todos los ámbitos de su vida en donde hubo un daño injusto, y transformen las injusticias generadas por la violación sexual genocida en sus vidas en Justicia: la humillación en sentimiento de valía y amor propio, la indignidad en dignidad, la exclusión en legitimidad y sentimiento de pertenencia. Estas nuevas disposiciones internas de amor propio y confianza en sí, sentidas en el cuerpo como seguridad, integridad y disfrute, respaldadas por la fuerza colectiva del grupo, se convirtieron en poder propio para la acción y la transformación de sus vidas.

Por poder propio entiendo la capacidad de las mujeres de “disponer de sí mismas”, de diseñar la propia vida y sus propios símbolos y valores a partir de deseos, intereses y anhelos propios como sujetas, fuera de los destinos de subordinación, sumisión y esclavitud impuestos por los mandatos patriarcales, racistas y capitalistas. El poder propio es la conciencia de sí y el amor propio sentido en el cuerpo; constituye una conciencia corporal de tener los recursos necesarios para decidir, cambiar y defender su vida, que se desarrolla a partir de un proceso de descolonización de las subjetividades y de la reapropiación del cuerpo entre mujeres. Es, en definitiva, lo que constituye nuestra libertad. “Ahora yo puedo”, “yo siento que ahora sí hay un poder de decidir”, ilustran este sentimiento de poder propio recobrado por las sobrevivientes sobre sus vidas y cuerpos, como experiencia de Justicia. Este poder no es “concedido” por alguna autoridad masculina y colonial, ubicada en un lugar de superioridad, y no necesita de validación externa para existir y ejercerse, sino que está basado en el sentimiento de legitimidad y validez propia; el cual solo se puede desarrollar en un proceso de

reconocimiento mutuo entre mujeres. Este poder propio reconocido y autorizado por un poder colectivo de mujeres en el ámbito público, fuera del lugar de la culpa, se transforma en autoridad.

En conexión con el amor propio fueron discerniendo sus propias necesidades, intereses y deseos por fuera de los mandatos patriarcales, racistas y clasistas dominantes, y en conexión con su poder propio, empezaron a crear la vida en función de sus deseos como mujeres mayas. Se recuperaron como humanas. Después de haber sido tratadas peor que animales, se saben y sienten “personas”. El sentimiento de “no poder” instalado en sus subjetividades por un contexto profundamente sexista y racista, exacerbado de forma cruel por la violación sexual y contrainsurgente, se convierte en “poder hacer”. De estar “en manos de ellos”, ahora sienten que sus cuerpos y vidas están en sus propias manos, y que tienen el poder de construir condiciones de no-repetición para sus vidas y la vida de las mujeres y niñas de su comunidad. Es interesante observar al respecto que es en el “tomar un poder de decir si yo no quiero”, el poder de decidir en torno a su sexualidad, que las sobrevivientes sienten la materialización de este poder propio recobrado en sus vidas.

“Ahora puedo hablar, puedo andar, puedo salir, camino sin miedo, puedo bailar, puedo defenderme”, son las manifestaciones de los cambios ocurridos en su vida que son experimentados como Justicia. La toma de conciencia sobre este poder de crear la propia vida en función de sus deseos se transforma en sentimiento de libertad. En resumen, “ahora soy libre y eso es justo para mí”, como lo plantea Andrea. Esta libertad está experimentada como Justicia por las mujeres porque les permite crear un lugar justo para ellas en su entorno cotidiano después de haber sido humilladas, violentadas y rechazadas por él.

Es desde este nuevo lugar en el mundo –un lugar justo diseñado por y para ellas, en función de sus anhelos de ser bien tratadas, queridas, reconocidas en su humanidad y existencia, y de vivir una vida en paz, en libertad, y “contenta”– que pudieron “revivir”. Después de haber vivido la síntesis de todas las opresiones y violencias en su propio cuerpo por haber nacido mujer maya –lo que las llevó a

sentirse “muertas en vida”– la experiencia de Justicia nace de la posibilidad de “renacer” desde un lugar justo como “mujer nueva”.

1. “Tomar un poder de decir si yo no quiero”: decidir sobre su cuerpo

Acompañar a sobrevivientes de violación sexual en guerra para construir condiciones de Justicia para sus vidas, implica una intencionalidad política de romper todos los tabúes que protegen la expropiación y el despojo de sus cuerpos. Requiere que descolonizemos nuestras subjetividades desde dentro hasta fuera, de lo individual a lo social, desarticulando las prácticas y creencias de dominio patriarcal y colonial sobre nuestros cuerpos. No podemos pretender reparar los profundos daños generados por la violación sexual genocida y contrainsurgente en la vida de las mujeres sin abordar el dominio y violencia masculina que viven cotidianamente. Lo anterior implicaría tratar la violación sexual como una violación más a los derechos humanos, obviando su especificidad sexualizada y las causas que la fomentan y legitiman. Sería obviar su sentido profundamente político y estructural, tratándola como un fenómeno excepcional y colateral. Es, sin duda, mucho más difícil hablar de la violación sexual ejercida por su propia pareja, su padre o un “compañero político”, que la ejercida por “el enemigo”. No obstante, sin desarticular el poder cotidiano masculino que es ejercido sobre sus/nuestros cuerpos, no hay sanación ni recuperación del poder propio posible. Tampoco puede haber Justicia, puesto que no se crean condiciones de no-repetición. Solo hay desconexión entre lo que denuncian/amos afuera y lo que viven/vivimos adentro, generando procesos de desvalorización que profundizan el daño provocado –una y otra vez– por la violación sexual, el sentimiento de culpa y de no valía, y, por lo tanto, el sometimiento.

Al inicio del encuentro con Actoras de Cambio, las sobrevivientes mam y chuj planteaban que era normal que sus maridos las “agarren” porque “el hombre tiene derecho. Para eso me junté con él”. Lo tomaban como su deber por ser “su mujer” (GM-M-0420114). La obligatoriedad de las relaciones sexuales es tan normalizada que el movimiento de mujeres mayas de Huehuetenango lo conceptualizó como la

“cuarta jornada de trabajo”. El proceso de normalización siempre viene acompañado del ejercicio de la violencia y la amenaza del destierro en contra de las mujeres que se rebelan, con el fin de instalar terror en su cuerpo y obligarlas a acatar los mandatos patriarcales.

Les cuento mi experiencia: solo en la noche, ahí sí me toca, cuando quiere dormir con uno, y si uno le dice que no, se enoja, se pelea, hasta nos pega. [...] “¿Acaso no eres mi mujer pues?”, me dice. “Si no quieres voy a buscar otra, y te vas de mi casa. El que manda aquí soy yo”, y se enoja. Si no atendemos bien al marido, a patadas nos agarran, agarran del pelo. Entonces de mujer se queda callada porque a dónde vamos a parar, si nuestros papás ya no nos reciben. Media vez que te fuiste, tienes que aguantar a tu marido. Y por eso uno se deja (GM-M-0420114).

Que lo consideren “su deber” por ser mujeres no implica que les haga sentir bien:

Con mi pareja no soy feliz. Solo problemas. Me dan ganas de llorar cuando me agarra. Él me lo hace a la fuerza, no hay amor. Yo siento que él decide de mí cuando quiere; pero es también porque soy su mujer, y aún vivo con él. Por eso lo tengo que hacer. Pero me duele mucho, y me siento desmayada, me siento enferma (GM-M-0420114).

Todas hablan de las relaciones sexuales bajo la forma de “malestares”, evidenciando el daño y disgusto que representa para ellas y el tabú que les impide cuestionar esta práctica violenta. Explican cómo intentaban evitar las relaciones sexuales con sus esposos argumentando que estaban enfermas, que tenían dolor de cabeza, que estaban menstruando o que necesitaban respetar la cuarentena después del nacimiento de los hijos. Muchas veces, la complicidad de las comadronas es clave para que los esposos respeten la tregua pedida por las mujeres. Cuando socialmente no hay espacio ni palabras para nombrar lo que no nos gusta y no queremos, es el cuerpo el que habla a través de malestares físicos.

De la misma forma que el sufrimiento silenciado provocado por la esclavitud sexual durante la guerra se revistió de “susto”, la obligatoriedad de las relaciones sexuales se nombra como enfermedad.

Una mujer del grupo mam comparte:

Cuando uno de mujer se duerme con su marido, es solo para quedar embarazada. Y la mujer siempre está abajo, porque según dicen ellos que si la mujer se sube arriba del hombre se vuelve tonto, le quita la fuerza al hombre y a la mujer le va a gustar; no deben ser complacidas. Yo no siento nada con mi marido cuando estamos en la cama. No hay placer, no hay ganas, para mí solo me enferma (GM-M-042014).

Es en el proceso de reapropiación de su cuerpo en el marco del grupo de mujeres y la posibilidad de sentirse bien en su piel, sin culpa, sin vergüenza, que las mujeres han empezado a cuestionar esta obligatoriedad:

Los hombres no les importa si estamos bien o no. Solo nos agarran cuando quieren tener relaciones con uno. Además, no hay caricias, solo es a la rápida. Por ahí, levantan el corte y ya. La verdad yo no sé qué es disfrutar o sentir placer con el marido. Solo sé que la mujer y el hombre deben de tener relaciones sexuales y tener hijos. Es el deber (GM-M-042014).

Empezaron a “darse cuenta de que es violación sexual” lo cual, sin duda, es un proceso muy doloroso; pero a la vez muy liberador:

Lo que me ayudó a sanar la violación sexual fue darme cuenta que era eso, que había sido violación sexual. Me ayudó mucho el estar con grupos de reflexión con mujeres que habían pasado lo mismo, y saber que soy yo quién decide qué quiero hacer con mi cuerpo (citado en Fulchiron, 2013: 68).

“Eso me hizo sanar”, dice también Chavela, y le dio las herramientas para poder empezar a decidir lo que ya no quería en su vida:

Lloré mucho cuando descubrí todo esto, cuando encontré un sentido a todo esto que la violación es cuando me lo hace obligado, aunque no quiero y aunque me duele. Hasta en Actoras fui a descubrir todo eso. Es un cambio que llegó a mi vida, aunque muy tarde llegó, pero llegó. Tomar un poder de decir si yo no quiero. Es una parte que me hizo sanar. Se cambió mi cuerpo, se cambió todo (HV2-G-C-112016).

Esta contradicción entre lo que vivían en el grupo de mujeres –donde experimentaban la suavidad de la caricia, el sentirse queridas, valoradas y reconocidas–, y la humillación y violencia que vivían en casa, hubiera podido desembocar en una crisis existencial sin salida si se hubiera trabajado solamente desde el ámbito de los derechos. El proceso concreto y material de recuperación del cuerpo que desemboca y se alimenta de un proceso de autovaloración, les ha hecho sentir cada vez más legítimas y seguras de sí mismas. Ya no querían solamente no ser maltratadas, sino que sabían que podían ser bien tratadas. Haber experimentado estas nuevas formas de relacionamiento en el grupo de mujeres – desde la ternura, la caricia, la escucha, y el reconocimiento– les hizo tomar conciencia de que es posible dejar la violencia. Se sentían merecedoras de que las acaricien (Lorde, 2003: 206).

Si comenzamos a vivir desde adentro hacia fuera, en contacto con el poder de lo erótico [...], empezamos a dejar de sentirnos satisfechas con el sufrimiento y la autonegación [...], y con la paralización que tan frecuentemente parece ser la única alternativa en nuestra sociedad. Este conocimiento profundo de mi capacidad de sentir me plantea la exigencia de que viva toda la vida sabiendo que esta satisfacción es posible. [...] Entonces empezamos a ser responsables de nosotras mismas en el sentido más profundo (*Ibíd.*, 2003: 42-43).

Esto ha creado condiciones internas de amor y poder propio para que ya no permitan, aguanten, ni se adapten a relaciones violentas o dañinas para ellas –en particular con respecto a su sexualidad– creando así condiciones de no-repetición en sus vidas. Después de haber experimentado el cambio en el grupo, lo han empezado a fomentar en el ámbito familiar y comunitario. El poder del grupo les dio la fuerza de realizar las transformaciones que anhelaban para tener una vida más libre, digna y sin violencia. Les ha permitido “tomar un poder de decir si yo no quiero” como lo dice Chavela. Este poder recobrado le cambió la vida.

Virginia Gálvez subraya que para las sobrevivientes ixil también, decidir ha sido el hito que significó el cambio en el ámbito de su sexualidad:

Estuvimos como dos años hablando de eso. Hemos trabajado sobre el erotismo, sobre la sexualidad, sobre la autonomía del placer, la disponibilidad de disfrutar independientemente si estamos con alguien o no, de explorar el cuerpo, de explorar nuestros pechos, nuestra vagina [...] Después de ese trabajo, una de las cosas que yo les pregunté, fue: ¿para ustedes qué es una sexualidad diferente? ¿Qué es vivir una sexualidad de una manera diferente? Se resumía al hecho de decidir cuándo tener relaciones sexuales, de si no quiero, no, y si quiero, sí. Eso era fundamental para ellas, y lo tenían con mucha claridad. Eso es la premisa de lo que, para ellas, significa algo distinto, que hay un cambio (GF-A-8022017).

Al sentirse “personas” y saberse respaldadas por la fuerza del grupo, tuvieron la valentía de enfrentarse cara a cara con la violencia masculina que se desata cuando los hombres sienten que pierden control y que las mujeres les están desobedeciendo. No ha sido un proceso fácil. Ha implicado toda la fuerza individual y colectiva de las mujeres del grupo. Todos sus recursos y herramientas fueron empleados: el diálogo, la amenaza de la intervención del grupo y de Actoras de Cambio, la afirmación de sus derechos, la amenaza de denunciarlos a las autoridades comunitarias o a la policía. Su resolución y firmeza, nacidas del amor propio construido colectivamente y respaldado por el grupo de mujeres, les

permitieron renegociar los términos de las relaciones íntimas. Las mujeres empezaron a decidir si quieren o no dormir en la misma cama que sus esposos. Dice Andrea: “Yo ya puedo decir cuando quiero estar con mi marido en la cama, y cuando estoy enferma o no quiero, ya me atrevo a decir” (GM-M-122013). Su hija, Elsa Rabanales, integrante del equipo de Actoras de Cambio, nos comparte los cambios que ha visto en su mamá:

Yo pues veo con mi mamá. Siento que ha logrado bastante. En bromas he platicado con ella, le digo: “mamá ¿por qué no dormís con papi?” y ella me dice: “¡aj! Yo estoy cansada, yo trabajo, ni ganas, ¡ni pienso en esas cosas! “Pero, ¿y si papi quiere estar contigo?”, le digo yo fregando, verdad; y ella dice: “será cuando yo quiera y si ya no quiere, pues ¡que se vaya! Porque ahorita no quiero, y cuando no quiero no me puede mandar, ni puede decir que tengo medicina; si no ¡que se vaya a masturbar al baño!” me dice ella.

Ya no están dispuestas a que las obliguen a tener sexo con ellos, ni a aguantar sus maltratos. Chavela decidió ya no tener relaciones sexuales con su esposo y eso la hizo sentir mucho mejor. Explica:

Decidí no tener y me siento más sana. Es mejor. [...] Aunque a veces se enoja o se molesta. “Mira vos, estoy trabajando, estoy trabajando”. Entonces a mí me hace acabar todo. Es como estar en doble trabajo, y esta parte es más fuerte que mi trabajo. Entonces, no quiero. Me puedo desmayar. Me puede pasar algo. “Mejor cuando quiero te aviso, pero cuando no quiero, ¡respétame! ¡Ah, ni modo que solo porque tomaste la decisión vos!” Por eso le di la oportunidad: “busca tu mujer si eso querés. Nunca me voy a enojar. No voy a pelear, no. Si alguien te hace favor, ¡qué bueno! Si alguien necesita a como vos necesitas, está bien. De acuerdo. No hay problema” (HV2-G-C-112016).

Fueron planteando así sus necesidades en función de las directrices de su cuerpo. Lograron aprender a poner límites a la violencia masculina en sus casas y

transformaron las relaciones con sus parejas. Ya no tienen miedo a que las dejen solas, pues tienen “una nueva familia”, tienen a “sus hermanas” del grupo de mujeres que las escuchan, acompañan y apoyan.

Empezaron a existir ante los ojos de sus maridos. Ya no se agachan ante la violencia, los miran a los ojos y les hablan. “Ya no permito que mi esposo me grite o pegue. Le digo que me tiene que hablar de una buena forma porque yo soy persona y entiendo” (GM-M-122013). Cuando no hay palabra posible por el nivel de violencia a la que se enfrentan, agarran un lazo para amarrarlo o un machete para defenderse. Ya no les tienen miedo. Ya no permiten que las maltraten. Ante tal firmeza y fuerza, los esposos no han tenido otra opción que respetar la decisión de las mujeres. De repente, empiezan a verlas como “personas”, a tomarlas en consideración y tener gestos de respeto y cuidado hacia ellas. Como dice Chavela, su esposo “ya se conformó”:

Ya no se enoja. Ya no me molesta. Cuando llego de trabajar, dice él: “hay, ya llegaste. Toma algo. Come algo. Dale comida a tu mami, *m'hija*. Prepara un poco de agua para que tome porque está cansada”. “A bueno”, dicen mis hijas. Y así, de acuerdo, tranquilos (HV2-G-C-112016).

En el proceso de autovaloración y construcción de su poder propio, las sobrevivientes tomaron conciencia de que no existían condiciones en sus relaciones de conyugalidad para disfrutar de la sexualidad. Más que entristecerse de ello y estar en constante dependencia vital hacia la sexualidad masculina, esta constatación las llevó a decidir no tener relaciones sexuales con sus esposos. Esta decisión representa una brecha enorme en el sistema de dominio sobre sus cuerpos, y un gran aprendizaje para muchas que pregonan que la liberación está en el placer sexual, “como si el placer y el modo de conseguirlo, en vez del dominio y cómo ponerle fin, fueran el asunto global que la sexualidad plantea al feminismo” (MacKinnon, 1989: 239). Las mujeres mam y chuj involucradas en esta investigación han elegido la libertad al sexo en condiciones desiguales y violentas. Para ellas, el poder decidir es mucho más importante que buscar un placer subordinado en

condiciones violentas. El goce abarca todos los otros ámbitos de su vida y se dan permiso para disfrutar de su cuerpo y del contacto corporal en el grupo de mujeres a través de los bailes, los abrazos, las caricias y risas compartidas.

Experimentar la posibilidad de decidir sobre sus cuerpos en el ámbito de la intimidad –el lugar de expropiación por excelencia– les hizo tomar conciencia de la fuerza de su poder. Sintieron que podían decidir sobre su vida sin tener que aguantar situaciones crueles y de maltrato. Como lo plantean en el grupo mam: “Todas somos seres humanas y por eso merecemos respeto” (GF-G-M-19102016). Al sentir el poder de decidir en sus relaciones más íntimas, empezaron a ejercerlo en todos los ámbitos de su vida, con sus hijos e hijas, con la comunidad, con las autoridades comunitarias y estatales. Dice una sobreviviente chuj: “No es porque soy mujer nos dejan a humillar hasta donde pueden, porque así es antes; como que ustedes nos pisotean, pero ahora ya no, yo puedo decidir” (GF-C-8112016).

Al asumir este poder de decisión se hacen responsables de su propia vida y los “otros” que las rodean no tienen más opción que cambiar. Las relaciones de poder se van así reequilibrando y renegociando desde un lugar justo para las mujeres. Una sobreviviente mam relata el cambio que generó en su vida: “Salimos de nuestras casas dos o tres días. No hay problema porque hemos decidido; nuestros esposos ya entienden, han hecho su comida y han dormido solos” (GM-M-122013). Recuperando el cuerpo se van construyendo en sujetas de su propia vida desafiando el destino de muerte, sumisión y deshumanización que el patriarcado colonial y sus guerras había diseñado para ellas. De “estar en manos de ellos”, ahora sienten que sus cuerpos y vidas están en sus propias manos; condición que ha transformado su vida. Como lo dice Chavela: “Dejé el miedo y dejé la humillación. Salí debajo todas las esclavitudes”.

2. “Ahora yo puedo”: un nuevo lugar, un lugar justo para las mujeres

“Ahora yo puedo” es la frase que mejor ilustra el proceso de recuperación del poder propio sobre sus vidas. Ya no se sienten desvalidas ni incapaces. El sentimiento de “no poder” vivido en su expresión más cruel durante la violación sexual genocida,

que profundizó la humillación vivida desde sus infancias por haber nacido niñas mayas, dejó lugar al sentimiento de poder hacer:

El problema es que desde chiquitas nos enseñaron a callar, a quedarnos en casa y a trabajar en la cocina porque es lo único que podemos hacer, y obedecer; no mandamos, no podemos y no tenemos poder. [...] Pero ya nos dimos cuenta que no solo los hombres pueden, nosotras tenemos mucha creatividad (GM-M-122013).

Fue durante este largo proceso –que involucró el sentir, la reintegración de todo su ser, y la creación de referentes positivos para sus vidas– que las mujeres chuj y mam recuperaron, “despertaron” este poder propio. Pasaron del “no quiero” al “yo puedo”. Como bien lo subraya Chavela, lideresa chuj:

Tal vez tenía yo un poder antes, pero no hay quién me lo exige para hacer; pero cuando entré en Actoras dejé el miedo, dejé la humillación, y sentí un poder de que sí puedo. Entonces agarré un valor que sí puedo hacerlo, sí puedo cambiar mi vida (HV2-G-C-112016).

a. El despertar del poder propio entre mujeres: el encuentro del mutuo y apasionado deseo de libertad y Justicia

El hilo conductor en la historia de vida de Chavela ha sido la búsqueda apasionada de libertad y Justicia para ella, sus hijas y “las mujeres de la comunidad”. A lo largo de su vida buscó el espacio que le permitiera desarrollar su poder propio, ejercer su libertad y crear condiciones de dignidad y bienestar.

Este poder propio ya lo expresaba desde niña rebelándose contra la violencia de su padre, buscando espacios para formarse y salir de casa: “Yo creo que desde que soy niña tengo una guía que me hace así. Gracias a un poder que tengo, no me dejo” (HV2-G-C-112016). Desde niña se oponía frontalmente a la violencia que él ejercía sobre su mamá.

Y ella, como bien lo revela, no se dejaba agarrar:

Yo sé que soy mujer, yo sé que puedo aunque yo soy niña. Yo le digo a mi papi: “¿por qué dijiste que mi mamá no vale?” “No contestas a tu papá, si él es bravo ¿Por qué contestas? ¡cállate!” dice mi mamá. A veces lo pega mi papá a mi mamá, “¿Por qué lo pegas mucho a mi mamá, papi?” “¡Vení, vos también mereces un tu chicote!” “¡Ay! Púchica me quiere él pegar y me corro, desde chiquita. “Esta Chavela de verdad saber qué tiene”, dice mi papi. “Tal vez él es hombre, dice él” (HV2-G-C-112016).

A los quince años de edad, cuando llegó el momento en que sus papás la quisieron entregar a un hombre desconocido para que se casara, ella se negó y se fugó:

“*M’hija* va a venir don Pedro mañana, dice tu papá que si le vas aceptar a él”. “¡A mí, mi papá no me va casar con él! ¡Ah! ¡me vale si me pega mi papá!” Llegó el señor y mi papá dice: “no, ella no va a decir, yo soy lo que decido, yo puedo dominar una mula macho de cuatro patas mucho más a una mujer. Yo soy lo que digo, yo tomo el poder de mi hija”. Entonces dije yo: “bueno, don Pedro te digo una cosa, si mi papá te quiere mejor que se casa él con vos, a lo mejor es mujer; o mi mamá, si todavía quiere otro marido, mejor que se va con ustedes; yo no, no estoy decidida de casar todavía y además no conozco a tu hijo y yo sé que él es mañoso”. Y de ahí me salí.

Decidió irse con otro hombre “por coraje” contra su papá. No quería casarse, pero el contexto en el que vivía no le permitió tomar otra decisión. Entonces creó las condiciones más favorables para ella y decidió con quién casarse: un hombre que la entendiera: “Yo creo que ahí se dio cuenta mi papá que yo hice, yo brinqué, yo no acepté el gusto de mi papi, aunque él lo sentía mucho, cuando me fui con mi marido, yo decidí” (HV2-G-C-112016). Esta búsqueda de condiciones de vida justas para ella la ha empujado siempre a “decidir” y buscar espacios en los que pudiera encontrar eco a este llamado. Desde niña decidió qué caminos quería para su vida.

“Yo sé cuál es mi camino, yo sé dónde voy, yo sé cuál es mi línea y es lo que mantengo”. De allí la insistencia a lo largo de su relato de que ella “decidió”: decidió no aguantar la violencia de su papá, decidió juntarse con un hombre que la entendiera, decidió el número de hijos e hijas que quería, decidió aprender a leer y escribir, decidió participar en la organización de mujeres refugiadas, decidió empezar a formar y organizar a otras mujeres a pesar de todos los obstáculos que le ponían. Decidió sobre su vida dentro de las opciones que le dejaba su contexto y su historia personal.

Encontramos esta misma búsqueda de libertad y anhelo de justicia en la historia de vida de Andrea, lideresa del grupo mam. Como lo resume muy bien, “yo busqué mi libertad” (HV1-G-M-2), evidenciando que ha sido un largo recorrido para construir la fuerza que ahora tiene para actuar en función de lo que desea. Este deseo compartido de libertad es lo que permitió el encuentro entre Chavela, Andrea, Actoras de Cambio y todas las mujeres que forman parte de las redes comunitarias en las regiones chuj y mam. La historia de cada una evidencia que todas tenemos la capacidad de desarrollar este poder propio, esta capacidad de decidir y construir una vida de dignidad, libertad y bienestar. Sin embargo, la cultura profundamente sexista, racista y clasista, la violación sexual sistemática, la violencia cotidiana patriarcal y colonial, las guerras, los genocidios y etnocidios se encargan de arrebatarnos este poder instalando la culpa y el terror en los cuerpos de las mujeres. Pero este poder –o “potencial genético para la vida” como lo llama Rolando Toro¹⁴⁰– siempre está. No se borra. Los procesos que llevan a despertar este poder propio para la vida son a la vez personales y colectivos. Son personales en cuanto dependen del entrecruce entre las condiciones de opresión en las que cada una ha vivido, la sistematicidad de la violencia a la que ha sido sometida, y la historia personal de rebeldía de cada una ante estas opresiones. Pero estos despertares personales solo se pueden dar en colectivo, entre mujeres, porque son intersubjetivos. No se dan fuera del encuentro con las otras. Todas las historias de

¹⁴⁰ Véase: Toro Araneda (s/f, 26, 30-44).

las sobrevivientes evidencian que solo el encontrarse y reflejarse en otras mujeres permite resignificarse y valorarse como mujeres y desarrollar este poder propio.

Ahora bien, como hemos visto, despertar el poder propio implica un proceso de reapropiación del cuerpo sin el cual los cambios se quedan solo a un nivel discursivo, de reclamo de derechos, y no se fortalece el amor propio que es lo que les/nos da la fuerza para poder ejercerlos. El cambio solo viene con la acción, con una nueva forma de ser y estar en el mundo y de relacionarse con el mundo. Acontece –por lo tanto– cuando las mujeres nos sentimos lo suficientemente legítimas y fuertes como para decidir lo que queremos en nuestras vidas y actuamos en consecuencia. Como lo explica Chavela:

En Mama Maquín solo se habla de un derecho, solo se habla de la participación, no se habla de verdad cuál es tu decisión, tu decisión real, no tocamos este punto. Pero cuando llegamos en Actoras empezamos a revisar todo, reconocer el ser, el propio ser que es mío. [...] Es tu fuerza, es tu verdad. Ahí sentí: “a mira pues, tengo un poder, lo puedo hacer” (HV2-G-C-112016).

Allí es cuando el encuentro entre mujeres se vuelve el factor fundamental. La lectura no es que Actoras de Cambio vino a salvar la vida de las mujeres chuj y mam que fueron violadas durante la guerra. Esta lectura, que tiene la intención de descalificar la experiencia, parte de una visión paternalista y racista del mundo. Más bien, hay que encontrar allí la pasión compartida por la libertad y la Justicia, y el deseo apasionado de comunicarnos para actuar juntas y todas “salir debajo de todas las esclavitudes” –como plantea Chavela– (HV2-G-C-112016). Actoras de Cambio no impuso este anhelo de Justicia y libertad en sus vidas. Las mujeres ya lo tenían y sus historias de vida evidencian que han buscado un espacio social que le de validez a este deseo durante toda su vida: en la escuela, durante la guerrilla, en la organización de mujeres refugiadas. El encuentro con Actoras fue contingente y respondió a este deseo compartido, porque en ningún otro grupo pudieron hablar, sanar y transformar la historia de expropiación de su territorio-cuerpo. Actoras es quién ha puesto el espacio social, la escucha y las herramientas de sanación,

recuperación del cuerpo, autoconciencia y autoafirmación al servicio de la transformación de la vida de todas: tanto de las mujeres que fueron violadas durante la guerra como de las que las acompañamos. Es el encuentro entre ellas en sus comunidades, y con otras fuera de sus comunidades, lo que les permitió crear las condiciones para despertar y desarrollar su poder propio.

b. “Estar en el grupo quiere decir que podemos”

El grupo de mujeres es el espacio comunitario que les dio fuerza para ejercer este poder propio, actuar y cambiar sus vidas. “Estar en el grupo quiere decir que podemos”, dice una sobreviviente mam. (GF-M-19102016). Mientras una sobreviviente chuj menciona: “estar en el grupo me ayuda a sentir valor y fuerza”. Otra plantea: “De donde viene mi valor es porque ya aprendí en la organización y ya no me dejo de nadie; yo soy viuda pero los hombres me respetan, porque ya saben que yo no me dejo”. Andrea, lideresa mam, dice en el mismo sentido:

Fue por las organizaciones que se me quitó el miedo. Si no hubiera organizaciones de mujeres, nunca se me hubiera quitado el miedo. Fue por las organizaciones, no fue por otras personas, ni por mi sola; sino por estas organizaciones, como que me dieron fuerzas, y así se me quitó el miedo (HV1-G-M-2).

Acompañadas del grupo, las mujeres mam y chuj ahora saben que pueden, cualquiera sean las circunstancias. Encontraron la forma de crear condiciones de vida justas para ellas y para las otras. Se liberaron del pasado y saben que tienen la capacidad y las herramientas de crear condiciones de vida digna, bienestar y respeto para ellas. Allí radica el sentimiento de Justicia y libertad de las sobrevivientes: en el acto de comenzar de nuevo. Como lo plantea Linda Zerilli, citando a Arendt: “la libertad proviene de esto que ha sido liberado, y a la vez de la espontaneidad de comenzar algo nuevo”. El paso de la liberación a la libertad está marcado por “el abismo de la libertad” –como lo llama Arendt (1993b)–, es decir, un

acto que hace surgir un mundo nuevo (Zerilli, 2008: 175-176). La libertad es una práctica. No puede ser fundada en el sentido de poder estar garantizada por un determinado conjunto de instituciones.

Al sanar las heridas de la guerra del patriarcado colonial en sus cuerpos, ahora recuperarlos para sí, y construir la confianza en sí mismas y en la vida, las sobrevivientes mam y chuj han experimentado y tomando conciencia del poder que tienen para actuar y transformar sus vidas. El proceso logró llegar a estas “rupturas emancipatorias” de las que habla Liduvina Méndez: las que nos “liberan y permiten romper el silencio, el miedo, el terror, la vergüenza y la culpa, cuestionando lo que nos han enseñado que no se cuestiona, desafiando la cultura, incluyendo muchas tradiciones que hemos aprendido como intocables” (Méndez, 2011: 1). Desde allí han logrado construir colectivamente un nuevo lugar, un nuevo “punto de vista” (Wittig, 1969) desde donde actuar, uno que consideran justo para ellas y donde experimentan dignidad, libertad, amor y felicidad: “Me siento como una nueva mujer, sanada, que ya puede. Ya no me importa lo que la gente piense de mí porque yo me quiero mucho” (GM-M-122013).

c. “Es una recuperación que hemos logrado”: “ahora puedo hablar y andar”

Gracias a la construcción de este poder propio en colectivo, las sobrevivientes han recuperado y resignificado los ámbitos de acción humana de los que habían sido despojadas y excluidas por el desconocimiento social vivido desde su infancia y el aniquilamiento impuesto por la violación sexual genocida. El romper el silencio en torno a la violación sexual les ha permitido volver a habitar la vida desde un nuevo lugar: sin miedo, sin vergüenza, con poder propio, legitimidad y libertad. Chavela comparte:

Siento que las mujeres que hemos sido víctimas sobre la violación sexual que, en el momento que ya se declaró, ya se publicó todo, que no es culpable, entonces hay una libertad de andar, de hablar, de platicar, ya no estar ocultada,

ya no estar encerrada a como los años pasados. Yo creo que es una recuperación que hemos logrado a nivel de las comunidades (GF-A-8022017).

“Ahora yo puedo hablar”, dicen las sobrevivientes ilustrando el poder recobrado ante el silenciamiento al que fueron sometidas. Manifiestan que este poder de expresarse y enunciarse sin miedo a lo que los otros piensen, les hace sentir libres. Dice Andrea: “Cuando yo rompí el miedo a hablar, pude hacerme libre. Me sentía volar” (GM-M-122013). Dejaron el miedo y la vergüenza. La estigmatización social ya no les importa. Hablan desde un nuevo lugar, sin agachar la cabeza, orgullosas de sí mismas, desde la legitimidad recobrada de ser, decir y actuar en función de lo que anhelan para sus vidas y la vida de todas. No solo han recuperado la posibilidad de hablar en la casa, el ámbito al que estaban designadas; también hacen resonar su palabra en el ámbito público, un ámbito reservado al poder masculino. Ocupan el espacio público con un nuevo lenguaje, con nuevos símbolos positivos desde y para las mujeres de la comunidad en función de vivir una vida contenta, en paz, y libre. Dice una sobreviviente chuj:

Cambiamos mucho. Ahora me siento con más valor, con más fuerza en esta organización. Ya no hay vergüenza ni miedo. Aunque sea gente importante ya no nos da vergüenza, ya me siento con la capacidad de decir lo que quiero ante cualquier gente. Estar en este grupo me ayuda a sentir valor y fuerza para enfrentar y demostrar a los hombres que no me quedo callada. [...] Si alguien se burla de mí es su problema, porque eso ya cambió en mi cuerpo (GM-C-122013).

“Eso ya cambió en mi cuerpo”: el amor propio legitimado por el grupo de mujeres está incorporado y se ha convertido en poder propio. Ya está en ellas, en su cuerpo. No es un nuevo discurso; es un nuevo hábito, una nueva forma de ser y estar en el mundo. Se sienten legítimas y fuertes gracias a este nuevo hábito y al apoyo del grupo. Transgreden los límites de la domesticación que les fueron asignados por el sistema patriarcal colonial. Hablan, actúan, deciden en el ámbito público comunitario desde un poder propio construido por la comunidad de mujeres, no desde la

vergüenza, ni desde el reclamo de reconocimiento, sino desde la afirmación de su legitimidad. Dice Chavela: “Lo que estamos hablando es la verdad, no la mentira, porque nosotras somos las mujeres. Tenemos una dignidad, tal vez para ellos no es especial, pero para uno es especial y tenemos un poder de decir” (GF-C-8112016). Ya no piden permiso a “las autoridades comunitarias” para hablar o actuar. Me comparte Andrea:

Mis hermanas me preguntan que cómo hablo enfrente la gente, cómo hago yo para enfrentarme a la gente, que si fueran ellas les diera miedo. Pero yo digo que yo puedo hablar y que todas podemos hacerlo, solo debemos quitar ese miedo. (HV1-G-M2).

Existen, hablan, actúan desde la legitimidad de su existencia y sus saberes, desde “lo grande” que son.

Todo lo que hemos hecho desde nosotras las mujeres: hemos organizado los Festivales por la Memoria, el contar nuestras historias de vida en público, todo eso lo hemos hecho con ganas porque estamos satisfechas de lo que podemos hacer y de lo grande que somos (GM-M-122013).

d. “Ahora puedo salir. Soy libre, y eso es justo para mí”

Si el poder hablar representa el poder propio despertado en sus vidas, el poder salir de sus casas significa la libertad conquistada. Dice una integrante del grupo chuj: “Ahora ya estamos libres, no como antes que nos manteníamos encerradas en la casa” (GM-M-122013). “Ahora puedo salir” es una de las expresiones más recurrentes que las mujeres usan para poner de manifiesto los cambios que han logrado en sus vidas, lo que han puesto en marcha para ensanchar los límites de su autonomía y estar bien. Eso les hace sentir una profunda felicidad. Como dice Chavela: “Ya tomamos el poder de salir sola”. El poder salir de casa sin miedo a la violencia masculina –de su esposo en la casa, de la violación de otro hombre en la

calle, o de la estigmatización social– pone de manifiesto el efecto de la sanación en sus vidas. Representa una brecha muy importante en la opresión patriarcal colonial. Salir de casa cuando lo desean significa que han sanado el terror que la violación sexual y la guerra habían impreso en su piel, así como la humillación y exclusión social a la que fueron sometidas después de haber sido violadas. Ya no les importa lo que digan porque “ya han decidido”, “ya son libres”. Andrea, quién hoy se ha convertido en autoridad para las mujeres de su comunidad, comparte:

Luego de participar, venía la gente a hablar de mí: “¿por qué se cree mucho?”, decía la gente. “Saber qué está haciendo ella. ¿Por qué participa con los alcaldes?, tal vez todos ya pasaron por ella”. La gente me critica, lo que quiere es que yo sea muda, que yo sea débil, que no conozca. Pero yo soy libre, y hablo, no hago caso a la gente, solo yo sé de dónde saco mis fuerzas y estoy tranquila, soy libre, estoy en el mejor camino (HV1-G-M2).

Salir de casa representa un gesto de trasgresión a la norma de exclusividad sexual aprendida desde niña: la de “estar encerrada en casa” al servicio exclusivo de su esposo y sus hijos. Eso es vivido como una desobediencia al poder masculino tanto a nivel familiar como comunitario. Por lo tanto, para las mujeres implica enfrentarse a una violencia social dirigida a obligarlas a regresar a casa. Andrea comparte:

Antes él no me daba libertad, decía que cuidara niños. No me gustaba esa vida, no me daba tiempo de nada, solo de cuidar niños, echar tortillas, bañar hijos. Me arrepentía, decía: si yo no tuviera marido, si estuviera yo sin hijos. No puedo salir, solo encerrada en la casa. Ahora me voy una semana y puedo hacerlo porque me gusta y tengo esa libertad para salir (HV1-G-M-2).

Esta presión social para que las mujeres vuelvan al encierro, muchas veces es ejercida sobre el marido, cuestionando su virilidad por “dejar” a su mujer andar libremente. Ello ha conllevado a que las mujeres emprendan un largo proceso de

diálogo con sus esposos para que, poco a poco, “entiendan” y en muchos casos, para poner un límite firme a su violencia. Andrea comparte:

Cuando me ven salir, los hombres le dicen a mi esposo que “ahora ya te rebajaste como hombre, porque tu mujer no se mantiene en casa, saber dónde está, en un hotel, saber dónde está, con otro quizás”. Él llegaba enojado por lo que le contaban. Decía que la gente anda diciendo que “saber qué estoy haciendo, y que ahora la mujer está encima de mí”. Se ponía violento, muy celoso, por lo que la gente le decía. Entonces peleaba conmigo. Y como yo no pedía permiso, cuando tenía que salir salía, me arreglaba y salía. Y aunque él está enojado yo tenía que ir. Le decía: “yo voy a capacitarme y tengo mis amigas. Te darás cuenta de lo que estoy aprendiendo. Voy a ser lideresa en la comunidad. Algún día lo vas a entender”, y el poco a poco entendió (HV1-G-M-5).

Como se observa en el relato de Andrea, la estrategia de control social sigue siendo la misma que cuando fueron víctimas de violación. La estigmatización social que las convierte en “putas” tiene consecuencias muy graves para sus vidas, pues justifica cualquier ataque contra ellas, en particular el castigo ejemplar por ser mujeres: la violación sexual. Las sobrevivientes lo saben por haberlo vivido en carne propia, pero ya no les da miedo. La amenaza ya no les importa. Fuertes de su amor propio y del apoyo del grupo, “ya no se dejan”. Ya no se quedan encerradas en casa, ni piden permiso a sus esposos para salir: solo informan y salen. Todas comparten la felicidad de haber logrado esta libertad: “Puedo salir cuando yo quiera, y no permito que mi esposo me pegue, porque yo soy capaz de irme y dejarlo” (GM-M-122013). “Hoy yo salgo de mi casa tres días. Yo soy feliz, me río. Ya nadie puede decirme o decir que me quede en casa (GM-M-122013). Una sobreviviente chuj les dice a sus hijos:

“Antes teníamos que tenerles miedo a ustedes los hombres, hasta a tu papá le tenía miedo cuando salía de la casa si me iba a otra comunidad por mis necesidades; regresaba con mucho miedo porque soy mujer y no debía salir”, les

digo a mis hijos. Ahora ya no tiene que ser así. Ahora me doy cuenta que no es justo, no es normal que los hombres nos traten así a las mujeres. Cuando nos dejábamos que nos traten como quieren es porque no sabíamos, nos tenían tapada la cara cuando nos pendejearon y nos hicieron eso. Pero ya nos dimos cuenta que tenemos derechos. Ya no nos dejamos (GM-C-122013).

No solo salen, sino que salen sin miedo. Sienten seguridad en su piel. “Ahora camino segura”, expresan. “Caminar sin miedo es Justicia” plantea una sobreviviente mam. “Tener Justicia es cuando puedo irme tranquila y con mucha alegría”. (GF-M-19102016) Gracias al proceso de recuperación del cuerpo y el sentimiento de protección que les da el grupo, las mujeres han podido empezar a sentirse seguras en su piel: “Gracias a este grupo puedo andar ahora, me voy, estoy libre, puedo caminar; antes como que sentía que alguien va a salir en mi camino” (GF-M-19102017). Una chica más joven disfruta de su libertad conquistada: “Yo puedo ir con una amiga y puedo reír en plena libertad en caminos o en la montaña yo puedo ir y hablar, hasta puedo ir bailando en el camino” (GM-M-122013). Tienen confianza en sí mismas. Saben que se pueden cuidar y defender si hay necesidad:

Ahora yo salgo solita y salgo a pasear a trabajar, porque sé que yo puedo cuidarme. Ahora ya no tengo miedo, pero antes yo temblaba. Ahora, cuando salgo siempre ando atenta o cargo un palo o una piedra. Antes no sabíamos cómo defendernos, pero ahora ya tenemos fuerza (GM-M-122013).

Los ejercicios de autodefensa fueron de gran utilidad para que se conectaran con la capacidad de defenderse, una capacidad que cualquier ser vivo tiene ante el peligro de un ataque, pero de la cual se nos ha despojado a las mujeres a través de la culpa.

Quiero seguir practicando [estos ejercicios] para que pueda defenderme cuando lo necesite hacer o cuando me molesten (GM-C-122013) [...] para caminar con fuerza, con seguridad ante un grupo de hombres, transmitir una energía de

seguridad y de fuerza. Eso ayuda a que no tan fácil nos molesten, porque eso nos cuesta o nos agachamos y quedamos calladas (GM-M-122013).

Para Josefa, después de haber vivido la violación sexual y sentir que el cuerpo se paraliza por el mandato de no-poder y el terror, la Justicia radica en la posibilidad de recobrar la seguridad en sí misma, sentir que el cuerpo se moviliza, y tiene la capacidad de tomar la mejor decisión para protegerse y defenderse: “La justicia es poder defenderme a mí misma, ver también la medida de seguridad qué puedo hacer, en qué camino puedo agarrar, donde puedo ir” (GF-A-8022017).

El grupo de mujeres fue la base para que pudieran sanar el terror, y tomar fuerza para vivir en función de sus deseos y sueños de cambio. Como lo plantea Andrea, las mujeres que no cuentan con esta fuerza no son “libres”: “Yo puedo salir ahora, por la organización que me ayuda, porque las mujeres que no están en las organizaciones no tienen una vida libre. Pero yo soy libre y esto es justo para mí” (HV1-G-M-5). La libertad aquí no es entendida en el sentido individualista capitalista, sino como apropiación de su cuerpo y vida, posibilidad de ser “cuerpos-para-sí” y “disponer de sí mismas” para actuar en función de lo que realmente quieren ser y hacer. Es una libertad política, es una práctica. No es solo una relación subjetiva del yo consigo mismo. “La libertad requiere de relación con los otros en ese espacio definido por la pluralidad que Arendt ha dado en llamar ‘el mundo común’” (Zerilli, 2008: 57). El mundo común de las mujeres mam y chuj es su comunidad, y en ningún momento la libertad que han ido adquiriendo pone en cuestión su pertenencia a ella o a “la trama comunitaria” (Gutiérrez Aguilar, 2011). Esta libertad crea un lugar justo de pertenencia que, después de haber sido rechazadas y estigmatizadas por la comunidad, les permite sentirse parte y retejer el vínculo con la raíz. Ya no reclaman su inclusión, no piden permiso para opinar y actuar. Se sienten parte y actúan como tal. El poder propio desplegado por las mujeres mam y chuj les permite desarrollar un sentimiento de pertenencia a la comunidad mucho más fuerte –como sujetas activas de la trama comunal–. Desde este poder propio recobrado y legitimado por el grupo de mujeres construyen un poder colectivo en la comunidad que las hace ser parte de la “producción de la decisión política” (Tzul

Tzul, 2016: 167) en favor de las mujeres –como lo desarrollaremos en el próximo capítulo–. Es precisamente este lugar de pertenencia, esta posibilidad de sentirse parte, de sentirse queridas y reconocidas por la gente de su comunidad, lo que las mujeres q'eqchi' anhelaban a través de la búsqueda de justicia penal; un deseo al cual la justicia penal no podía responder. De allí la desolación y desesperanza que emergen de sus relatos: “Nadie me quiere. Me voy a morir sola”.

Poder existir y ser parte de su comunidad en función de sus deseos de libertad y de una vida justa para las mujeres crea las condiciones para que las sobrevivientes mam y chuj participen en la vida cotidiana y política de la comunidad con toda su fuerza, potencial y creatividad, y se involucren en la construcción de condiciones de no-repetición de la violación sexual, de la militarización y del despojo de su territorio. Eso contribuye a dar mucha más fuerza a la trama comunal indígena ante las incursiones militares del estado, el despojo capitalista y las políticas coloniales de la oligarquía criolla, pues son las mujeres quienes más usan y defienden los medios para la reproducción de la vida –incluyendo su propio territorio-cuerpo–, frente a aquellos hombres que rápidamente son tentados de negociar a costa de la vida de las mujeres y de la fuerza comunal.

3. “Ya renací, estoy de vuelta”: tener una vida digna, libre, en paz y “contenta”

Después de haber estado en manos de otros y sentirse muertas, hoy las mujeres mam y chuj sienten que han “regresado a la vida” y tienen una “vida contenta”; lograron revertir el proyecto de muerte a las que las había sido destinado, retomaron sus cuerpos y vidas en sus propias manos:

Desde que yo empecé a organizarme con otras mujeres me empecé a sanar, a salir, y ver la luz del sol de nuevo en mi vida, porque ya no podía más, sentía la muerte en vida. Ya renací, estoy de vuelta (GM-M-042015).

El cuerpo es el territorio a partir del que tocamos la vida y la habitamos. Al haber recuperado el cuerpo, haberse apropiado de él, resimbolizado y habitado sin miedo ni culpa, pudieron “regresar a la vida”, y poner “flores al árbol”. Las mujeres ilustran

este renacimiento con esta maravillosa imagen: “nos quitaron hasta el tallo, pero volvimos a florecer”. Es un renacimiento en el sentido que han vuelto a la vida desde otro lugar, un lugar justo para ellas, desde la legitimidad de ser mujeres mayas. Al existir ante los ojos de las otras, sienten que su vida como mujeres importa. No solo existen de nuevo, sino que re-existen, renacen como “una mujer nueva” –como lo plantean varias sobrevivientes—. Con la recuperación de su cuerpo y la construcción de su valor y amor propio, habitan la vida desde la satisfacción y la alegría de ser. La vida vale la pena ser vivida, ya no están esperando la muerte. Lograron erradicar el sufrimiento de su vida que creían ser su destino por haber nacido mujer maya: “No nacimos para sufrir, sino para disfrutar de nuestra vida” (GM-M-122013). Y no piensan volver nunca al lugar del sufrimiento: “Como yo ya vi que hay algo diferente, ya no voy a cambiar” (GM-C-122013). Cuestionando el discurso de la iglesia sobre la necesidad de sufrir para ganarse el reino de los cielos, Chavela plantea indignada:

Aquí en el mundo vivimos, gozamos la vida alegre feliz, divertimos, compartimos con la familia, así va llegar nuestro alma al otro mundo. Si nosotros estamos sufriendo en este mundo, no hay comida, no hay dinero, no hay estudio, igual nos vamos con el mismo dolor, nuestro espíritu nunca va estar sano porque se va en problema. ¡No hay reino del cielo, escuchen, no hay reino del cielo! Y ustedes no crean los que dicen eso (HV2-G-C-112016).

Eso nos lleva a otro nivel de discusión en torno a la Justicia que pone en el centro a la vida misma y el sentido de la existencia, una existencia digna y plena que han construido colectivamente entre mujeres. Ya no sobreviven: “Lo que yo pienso es que lo justo es ser feliz y reír” (GF-M-19102016). Viven plenamente la vida desde el amor, la libertad y el bienestar, asumiendo la responsabilidad de la dirección que le quieren dar a la misma.

Hablando del proceso que para ella ha significado la Justicia, Andrea retoma todos los ámbitos de su vida que han cambiado, y que han sido reintegrados desde un lugar justo para ella:

Pues, yo no puedo encontrar el guerrillero que me violó porque no lo vi. Pero para mí, sería mucho proceso y más dolor, ya no me importa. Ya me sané. Actoras ha hecho justicia, ha hecho toda esta ley para mí, porque ya estoy curada (HV2-G-M-2). [...] A mi cuerpo no le hace falta nada; con mi esposo yo salgo y no me dice nada, y hasta él me acompaña, hay libertad cuando yo salgo, para que sea COCODES o estar participando en la comunidad, hasta él me ayuda hacer oficio, o todo lo que hay que hacer, cuando yo no me mantengo en la casa, cuando yo no tengo tiempo, él alista la ropa para salir. Siento que sí tenemos justicia, ya lo estamos logrando, tenemos libertad. Siento que es mucho cambio (GF-M-19102016).

Y tal fue el cambio que toda la gente de su comunidad le pregunta qué medicina ha tomado:

Cuando me recuperé, se preguntaban qué había tomado, cuál era mi medicina, porque ya tenía vida. Antes era una persona que ya casi moría. Antes yo no bailaba, no hablaba, no me reía, ni me movía. Ahora tengo muchas ganas de hablar, de bailar, estoy feliz, muy feliz (HV2-G-M-2).

El cambio llegó a su vida porque logró sanar y reintegrar todas las dimensiones de su vida que habían sido rotas por la violación sexual: se siente cómoda y segura en su cuerpo, dejó el miedo, dejó la vergüenza, ha logrado sanar las huellas dejadas por la violación sexual, el genocidio, el racismo y construir una imagen positiva de sí misma como mujer maya, así como un lugar justo de libertad, reconocimiento y apoyo mutuo tanto en su familia como en la comunidad. De allí el sentimiento de felicidad que brota en todos los relatos de las sobrevivientes. “Ahora estoy feliz”, concluyen todas para evidenciar el cambio en sus vidas. Como lo plantea, Juan

López Intzín, académico indígena de México: “nuestro corazón se reirá de alegría como manifestación de lo pleno y digno” (Méndez Torres, López Intzín, Marcos y Osorio Hernández, 2013: 102). La felicidad viene del sentimiento de haberlo logrado. Como concluye Andrea: “Ahora sí tengo un cambio en la vida, ya no me hace falta nada” (GF-M-19102016). Lograron dejar el dolor, la vergüenza, la culpa, el terror, y el destino de sufrimiento y sometimiento que había sido diseñado para ellas, destino del que no imaginaban poder salir nunca. Ahora pueden existir en función de lo que quieren ser y hacer. Se sienten “mujeres grandes”, porque se saben con el poder propio y colectivo de transformar su propia vida.

El proceso de las mujeres chuj y mam ilustra el planteamiento de Honneth (2006a: 92) según el cual una idea de vida buena subyace necesariamente a la concepción de Justicia. En este caso, la vida buena que construyeron juntas las sobrevivientes y da contenido a su sentimiento de Justicia, puede ser resumida en “tener una vida contenta”, producto del poder recobrado sobre su cuerpo y vida, y de haber logrado crear colectivamente una vida en paz, en libertad y con disfrute, sin miedo ni culpa:

La Justicia es la tranquilidad que sentimos, cuando se nos quita el miedo, cuando nos vamos sin vergüenza, cuando hablamos, cuando nos reímos, con mucha felicidad; cuando aliviarnos los dolores, y cuando no hay pleitos en casa. Y sí sentimos esa Justicia (GF-M-19102016).

Sentir tranquilidad es sin duda uno de los criterios más importantes de las sobrevivientes para medir la Justicia después de tanta crueldad vivida en el cuerpo: “Para mí la Justicia es maravillosa, es estar en paz con nosotras mismas y en tranquilidad, y que necesito decirle a esa persona que me hace daño que me respeten” (GM-C-042015). La tranquilidad en los relatos de las mujeres representa la paz. La posibilidad de vivir sin “problemas”, eufemismo para nombrar la violencia en su casa, adentro o fuera de su comunidad. Vivir en paz está asociado con la libertad que ahora sienten para vivir y actuar en función de sus anhelos más profundos. Como dice una mujer desplazada de Santa Marta en Colombia, “mi

sueño es andar como la paloma volando en el campo, tranquila, libre” (GSM-1-112015). Un sueño que están en camino de construir pero que queda por alcanzar. Contrastan allí los relatos de las mujeres mam y chuj en Guatemala que, con las mismas palabras nombran lo que ya han alcanzado: “Ahora estoy feliz, me siento como una paloma como si puede volar” (citado en Fulchiron, 2011: 73).

Vivir en paz, dentro y fuera, es lo que lograron las mujeres chuj y mam. Dentro, lograron sanar todas las heridas de la violación sexual genocida a través del largo proceso personal y colectivo descrito a lo largo de este capítulo. Fuera, porque ya se saben y se sienten merecedoras de respeto y de ser acariciadas, ya no toleran la menor manifestación de violencia hacia ellas y se hacen respetar. Como lo relata con mucha emoción y orgullo, Chavela, lideresa del grupo chuj:

¡Gracias que desperté y gracias a un poder que tengo, que no me dejo! Me respeta mi marido y lo respeto a él también. Si comemos bien, comemos bien, si no hay nada que comer, hay que comer a lo que hay. La cosa es que vivimos feliz. Ahora se cambió todo. El sueño que yo tenía, ¡ay que bueno que sí se está cumpliendo! ¡Es mi emoción que se está cumpliendo! Encontré mi espacio, mi verdadera libertad, es un camino muy ancho. Estoy libre, ahora hay una paz, hay una liberación desde las mujeres (HV2-G-C-112016).

Sintieron el cambio en su propia vida y su propio cuerpo. Se sienten en paz. Encontraron la liberación. Se sienten vivas, valiosas e importantes. Hablan, bailan, se ríen y caminan sin miedo ni vergüenza. Es precisamente porque se validan a sí mismas y validan su propia vida y la vida de todas en sus comunidades, que no quieren que ninguna otra mujer tenga que sufrir la crueldad que han vivido. Fuertes de su nuevo poder propio, autorizado por el reconocimiento del grupo de mujeres, han decidido organizarse y actuar colectivamente para hacer Justicia en los casos de violencia que aquejan específicamente a las niñas y a las mujeres en la comunidad y construir condiciones de no-repetición en sus territorios. Allí radica el fin último de la Justicia: la erradicación de la injusticia. Lejos de aislar a las sobrevivientes de la trama comunitaria (Gutiérrez Aguilar, 2011), esta política de

reconocimiento, amor y sanación entre mujeres mam y chuj, ha creado las condiciones para que puedan ser parte de la “producción de la decisión política” comunitaria (Tzul Tzul, 2016: 167) en favor de la vida y la libertad de las mujeres. Están creando una “ley de mujeres”.

¡Qué bueno que yo encontré mis procesos, mis capacitaciones, mis logros, mis sueños de todo! Y también los sueños que tengo con mis hijas y las mujeres de la comunidad. Va salir esto que estoy buscando y mi sueño es lograr, mi sueño es primero tener a mis hijas que sean preparadas, es mi idea lo que espero el cambio de mi primero. Por eso empecé a demostrar a las mujeres de las aldeas y ¡me salió! ¡Gracias que me salió! Ahora me siento muy orgullosa. La organización está abierta, no voy a hablar por solo uno, no hay contra no importa religión, no importa si es católica, si es evangélico y si es otra secta o no religioso, ¡bienvenida! ¡Vengan a la organización que tengo! (HV2-G-C-112016).

Capítulo VIII

La “ley de mujeres” o la construcción política de nuestra autoridad para hacer Justicia y crear condiciones de no-repetición

Esto es lo que he visto: la ley que hay con los jueces, con las autoridades, no es a favor de las mujeres. Nada más se ríen ellos de lo que le pasa a una. Nunca nos toman en cuenta, nunca nos escuchan. Esa ley que manejan los hombres me elimina, me hace menos. Para mí, la ley de mujeres es que las mujeres tengamos mucha fuerza entre nosotras. Entre nosotras nos reunimos, nos escuchamos todas y escuchamos a la otra para poder empoderarnos. La ley de mujeres es la sanación. Es la curación que se le puede brindar a una mujer. La ley de las mujeres es decir las cosas, es empezar en nuestra casa, decir a la pareja qué no me gusta. No soy animal para que me pegue. Es tener esta fuerza para decir que “no”. La justicia es el grupo de mujeres. Es nuestra fuerza la que nos protege (HV1-G-M-6).

En los capítulos anteriores vimos cómo, en el encuentro intersubjetivo y corporal entre mujeres, las sobrevivientes han podido resignificar la experiencia de la violación sexual genocida desde sus propias voces y resimbolizarse a sí mismas como humanas, como mujeres mayas con amor y poder propio. En este transcurso, su alma pudo volver al cuerpo y su cuerpo a la vida, con alegría, dejando la culpa, la vergüenza y el terror. Pudieron renacer. Renacieron desde un lugar nuevo y justo para ellas en función del cambio que desean en sus vidas. Este proceso de Justicia, que consistió en liberarse de las heridas de la guerra en su cuerpo, y a la vez crear nuevas condiciones para vivir una vida “contenta”, libre y sin violencia, tuvo lugar en un espacio de escucha y reconocimiento mutuo entre mujeres.

Fuertes de un nuevo sentimiento de amor propio, legitimidad y poder colectivo, las sobrevivientes empezaron a fomentar cambios en sus vidas. Ya no les importaba ni afectaba la estigmatización social. Renegociaron los términos de sus relaciones familiares y de pareja para poder existir sin culpa y vivir una vida libre y sin violencia. Como lo plantean todas: “ya no se dejan”. Han empezado a construir condiciones

de no-repetición a nivel cotidiano, en su ámbito más cercano e íntimo. Allí radica la Justicia: que los crímenes sexuales nunca más vuelvan a suceder. La Justicia consiste en erradicar la injusticia. Crear condiciones de no-repetición pasa por generar cambios sociales y políticos de largo plazo, tanto en el mundo familiar como en “el mundo común” de las mujeres (Arendt, 1993b). Para ello, había que salir del ámbito de protección del grupo de mujeres y “traducir en realidad social la experiencia, el saber y el valor del ser mujeres” (Librería de Mujeres de Milán: 2006: 107). Para completar el proceso de Justicia y reparar la ruptura que la violación sexual supuso a nivel social, las sobrevivientes tenían que irrumpir y ocupar este ámbito social, el mismo que las excluyó, rechazó y violentó.

En la primera parte de este capítulo desarrollo cómo, después de siete años de trabajo de sanación, reconocimiento mutuo, autovaloración y autoafirmación, las sobrevivientes sintieron la necesidad de romper el silencio y actuar en su comunidad para “que nunca más vuelva a suceder ni a nuestras hijas ni a nuestras nietas”. Después de haber sido obligadas a esconderse y recluirse en sus casas por la estigmatización y la violencia social que acarrea, las mujeres empezaron a “mostrarse y tomar su lugar”, a existir socialmente. Se propusieron actuar colectivamente para que la violación sexual sea reconocida como crimen y deje de ser tolerada en la comunidad, y para que los valores de la guerra, la militarización, el dominio, la virilidad y la violencia, pierdan su legitimidad social. Esta ocupación de lo público –espacio masculino por excelencia– por parte de las sobrevivientes mam y chuj, fue fundamental para construir condiciones de Justicia para la vida de las mujeres, transformar las relaciones de poder en la comunidad y hacer que la violación sexual exista¹⁴¹ como crimen en el imaginario social.

En la segunda parte analizo cómo la sanción comunitaria ejercida colectivamente por el grupo de mujeres en contra de los agresores sexuales ha sido fundamental para poner un límite corporal y material a la violencia masculina en la comunidad y

¹⁴¹ Como desarrollo más adelante, la violación sexual no existe en el imaginario social. La única voz legitimada socialmente para nombrar la experiencia de las mujeres es la voz patriarcal colonial que la convierte en sexo deseado y consentido por las mujeres. Hacer que la violación sexual exista, es lograr abrir una brecha en el imaginario colectivo patriarcal para que pueda ser reconocida en función del daño que significa para las mujeres: como crimen y tortura.

crear condiciones materiales de no-repetición. De sobrevivientes de violación sexual se convirtieron en autoridades comunitarias reconocidas por su capacidad de “proteger a las mujeres”.

A partir de la práctica cotidiana y colectiva de la política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres, están ejerciendo un poder colectivo en la comunidad a favor de las mujeres, construyendo lo que han denominado la “ley de mujeres”. Esta ley, como lo desarrollo en la tercera parte, no está definida por derechos escritos, sino que se va dibujando a partir de las necesidades de apoyo, protección y defensa de la vida y la libertad de las mujeres en la comunidad.

1. “Mostrarse” públicamente para existir y que la violación sexual sea reconocida como crimen

a. “La voz de la mujer tiene que ser claro y despierto”

El espacio público es el espacio de lo político, de las deliberaciones comunitarias y sociales, de la definición de normas y valores que organizan la convivencia en la comunidad. Es un ámbito exclusivamente masculino, que a raíz del nuevo orden dominante colonial “pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general” (Segato, 2015b: 345). Hacer pública la violación sexual para que exista como crimen y deje de ser tolerada y justificada por la comunidad, requiere abrir una brecha en este espacio de poder hipermasculinizado. En el imaginario social y comunitario, la violación sexual no existe; solo existe la voz patriarcal colonial que la nombra como sexo deseado y consentido por las mujeres, y de víctimas de esclavitud sexual, las convierte en “putas”, “cualquieras”, “malas”, “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres” –en caso de las mujeres mayas–, o en “perras calientes” –en el de las mujeres negras–. Existe la creencia arraigada de que si “los hombres hacen es que las mujeres quieren” –como lo relatan las mujeres mam y chuj–, o que si “el Oso hace es que las mujeres lo buscaron porque querían estar con él” –en palabras de las mujeres negras de Libertad–. Por lo tanto, es fundamental inscribir socialmente

la verdad de las mujeres para cambiar las representaciones sociales y hacer que el crimen exista.

Las experiencias de las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y de las mujeres negras de Libertad ponen de relieve que aun cuando la violación sexual ha sido reconocida como crimen por parte de la "ley"—incluso como crimen de lesa humanidad—, este reconocimiento no se extiende al ámbito social y político. La sentencia condenatoria de los tribunales a favor de las mujeres no transforma los símbolos patriarcales y coloniales en torno a las mujeres y la violación sexual en el ámbito comunitario; más bien parece profundizarlos prostituyendo y deslegitimando la decisión del tribunal, considerándola inmoral o derivada de una opinión personal. La mediación de la autoridad masculina, del juez o del estado como representante de esta autoridad, no puede instalar en el imaginario social la violación sexual como crimen porque cualquier medida tomada desde este lugar es interpretada a través de la moral patriarcal. Como lo plantea Audre Lorde: "las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo" (Lorde, 2003: 115). Si se busca el reconocimiento de la autoridad masculina desde el lugar subordinado, la existencia de las mujeres desaparece —se las desconoce e invisibiliza— detrás de la imagen patriarcal preconcebida de la mujer violada que la convierte en "comidas de el Oso" o "caseras del ejército".

El contraste entre las experiencias de las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco y negras de Libertad, con las experiencias de las mujeres mam y chuj de Huehuetenango, pone en evidencia la importancia de que sean las mujeres mismas —como sujetas de sus procesos de verdad, justicia y reparación— quienes afirmen su verdad para contrarrestar pública y políticamente la verdad patriarcal y contrainsurgente difundida en la comunidad. La experiencia nos enseña, además, que para que la voz de las mujeres pueda ser escuchada en lo público tiene que ser afirmada por ellas mismas fuera de la culpa. Solo así sus experiencias pueden ser reconocidas y validadas socialmente, e irracionalizar la verdad patriarcal.

Una lideresa del grupo chuj comparte:

La voz de la mujer tiene que ser claro y despierto, la voz no hay porque cortar porque somos las mujeres importantes en este mundo. Si los hombres que son machistas no nos toman en cuenta, pero nosotras somos mujeres valientes y somos mujeres claros (HV2-G-C-112016).

b. “Por fin sentí que ahí van mis experiencias”

Hacer memoria desde la voz y la experiencia de las sobrevivientes de violación sexual ha sido la herramienta social que Actoras de Cambio implementó junto a las redes de mujeres chuj y mam para nombrar los crímenes sexuales en el ámbito público y que la vida de las mujeres, víctimas de estos crímenes, sea reconocida socialmente. Actoras de Cambio es pionera en este trabajo social y comunitario de recuperación de la memoria histórica desde la voz y la experiencia de las mujeres en Guatemala. Los Festivales Nacionales por la Memoria –que se realizan a nivel regional, nacional y comunitario– son su sello y constituyen iniciativas de justicia social para las mujeres en tanto que crean espacios públicos donde se reconoce su voz, su verdad y su existencia. Como lo plantea Reyes Mate con referencia a los campos de exterminio de Auschwitz: cuando existen daños morales irreparables,¹⁴² se hace justicia haciendo memoria (Mate, 2015: 45). Allí radica el lugar de la justicia social.

Después de cuatro años de procesos colectivos de sanación y construcción del amor propio, las sobrevivientes habían reconstruido la vida y habitaban su cuerpo, su vida y sus relaciones sociales desde la legitimidad. Es entonces cuando comienzan a plantear la necesidad de que se conozca su historia para que se sepa que las violaron y que “eso fue mucho sufrimiento”, con el fin de que cese la estigmatización social en su contra y se cree una cultura de solidaridad con las mujeres. Por primera vez, en 2008, rompieron el silencio públicamente. El Primer

¹⁴² Véase el capítulo cuatro para un análisis de estos daños en la vida de las mujeres.

Festival Nacional por la Memoria “Mujeres y Guerra”, Sobreviví. Estoy aquí. Estoy viva, que se realizó en Huehuetenango, fue la primera tribuna pública en la historia de Guatemala en donde las sobrevivientes hablaron de las violaciones sexuales masivas y sistemáticas cometidas contra ellas durante el conflicto armado:

Hay personas que piensan que solas nos entregamos, pero no es cierto y sabemos que no fuimos nosotras las que nos prestamos, sino que ellos son los que cometieron este delito. No tengamos vergüenza a nadie para decir porque pasó eso y es necesario que lo digamos porque es orden del gobierno que los ejércitos violan a las mujeres. Tal vez algún día nos van a escuchar; lo que nos debe es el gobierno, es el estado (GMAVQ130905).

Dos años más tarde, las redes comunitarias de mujeres mam y chuj habían recorrido un camino organizativo más amplio. Habían atravesado la vergüenza y el miedo a la mirada de los otros. El hecho de haber hablado de la violación sexual en público en el Primer Festival les permitió darse cuenta de su fuerza, de que el poder colectivo que habían construido en alianza con Actoras de Cambio había creado condiciones para que no hubiera represalias. Ya no tenían miedo. Se sentían importantes y fuertes: “Al hacer público mi historia en los festivales fue mucha ayuda para nacer una mujer nueva. Tenía mucha vergüenza al hablar, yo tapaba mi boca, temblaba. Ahora siento poder, soy grande” (GM-M-122013).

Querían seguir contando su historia, pero esta vez en su propia comunidad. Estaban convencidas de que romper el silencio en torno a la violación sexual en sus propias comunidades iba a permitir que “algún día no muy lejano ya no le hagan daño a las niñas y a las mujeres” (HU1151006). Desde esta claridad política, la autoridad y poder recobrados, se llevó a cabo el Segundo Festival Nacional por la Memoria “Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad”, en Chimaltenango, en el mes de febrero de 2011. Desde entonces las sobrevivientes han organizado anualmente sus propios festivales por la memoria en sus comunidades, en la región mam y en la región chuj de Huehuetenango, bajo el nombre de “Festival Comunitario por la Voz, la Memoria y la Libertad de las Mujeres”.

Ante un entorno social que silencia el crimen a través de la estigmatización y la violencia contra las sobrevivientes; ante la voz masculina y racista que convierte a las víctimas en “mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres”; y ante la voz oficial contrainsurgente que las descalifica como mentirosas y justifica las violaciones sexuales porque los soldados “estaban lejos de sus mujeres”, los festivales por la memoria crean un espacio social de Justicia donde su verdad es escuchada y validada, y donde su existencia es reconocida y dignificada. Afirman el crimen cometido en su contra con toda la legitimidad de la que se sienten ahora investidas y en función del daño que representó para ellas. Ya no necesitan que la voz de “los otros”, la autoridad masculina de la comunidad, confirme la validez de su voz, ni reconozca su verdad: han construido su propia validez y autoridad a partir del grupo de mujeres. “Sí, fuimos violadas”, afirman. “No lo quisimos, ni nos entregamos”. “Fue mucho sufrimiento”, insisten para callar la voz que sospecha. Conocen su verdad y la afirman con la voz firme y la mirada en alto, sin vergüenza, reconociendo su humanidad ante el mundo:

Me siento bien cuando se hace el festival porque todo habla sobre lo que nos pasó y que eso es lo que sufrimos en esos tiempos, porque ¡es verdad que los ejércitos jugaron con nuestro cuerpo! Es que eso fue mucho sufrimiento, cocinábamos para ellos; el ejército nos llevó y luego nos llamaron los comisionados, y me llevaron a trabajar en la cocina, allí fue donde sufrí todas esas cosas. Nos da mucha alegría ver que se reconoce (GM-C-122013).

El espacio de memoria da valor social y legitimidad a la palabra de las mujeres, y valida el inmenso daño emocional, físico, social, cultural, comunitario y espiritual que ha representado la violación sexual en sus vidas. Los festivales por la memoria representan un espacio de dignificación y reparación para todas: “Estábamos escondidas y escondíamos nuestro dolor y lo que nos pasó en la guerra, nadie sabía de nosotras” (GM-C-122013). “Hasta que al fin se dio a conocer nuestro trabajo, y ahora no nos escondemos, ahora vamos a mostrar lo que aprendimos, ahora yo entro hablar en el salón con micrófono enfrente de muchas personas” (HV1-G-M2).

En el acto de “mostrarse” públicamente y hablar de la violación sexual, se politiza. Ya no es un problema personal de las mujeres que fueron violadas, sino que se convierte en un grave problema social que concierne a toda la sociedad. La violación sexual no es normal, ni un destino por ser mujeres. Es un crimen. Explican lo sucedido en términos de política de terror, sometimiento, desplazamiento, genocidio, y determinan responsabilidades políticas históricas. Las sobrevivientes ya no cargan con la culpa. Otras, al escucharlas, puedan recuperar el alma. Devuelven la vergüenza a donde corresponde: a los victimarios. Los desvelan públicamente, y evidencian así que la responsabilidad es del ejército, los patrulleros de autodefensa civil, o los comisionados militares que las violaron. “Es el gobierno, es el estado que nos debe”. “¡La vergüenza es de ellos!” La memoria es una herramienta contra la impunidad y la amnesia social.

Al afirmar su verdad públicamente, irracionalizan la versión patriarcal y contrainsurgente de los hechos: cuestionan la estigmatización social de la que fueron objeto por su propio grupo de pertenencia, y hacen visible y resignifican el estigma que su comunidad imprimió sobre sus vidas para que la vergüenza pueda cambiar de lugar y sea depositada sobre los que les hicieron daño. Ya no les da miedo la mirada de “los otros”. Esta mirada injusta y estigmatizante que las excluyó, rechazó y convirtió en escoria de su propia comunidad, ya no tiene poder sobre ellas. Se la devuelven:

Antes, en la comunidad, nos juzgaban y agachábamos la cabeza. Hoy, solo los escuchamos ya que no tenemos la culpa. Como no tenemos de qué avergonzarnos no tenemos por qué bajar la cabeza; hablamos bien, sabiendo que nada estamos haciendo” (citado en Méndez, 2014: 169).

En ocasión del Primer Festival Nacional por la Memoria que organizaron en su comunidad, una sobreviviente chuj exclama:

Aquí en la comunidad de Subajasún nos dicen puta, nos dicen mujer de guerrillero, nos dicen mujer de los soldados. Hasta ahora lamentablemente sigue.

Se escuchan los alcaldes, los COCODE, los hombres, los religiosos, los catequistas, los pastores que dicen: “cuando vamos a Huehuetenango que vamos a un burdel y que yo soy quien cobro”. Pero eso no es cierto. Es nuestra preparación. Es nuestra curación. Es el análisis para abrir y anunciar públicamente las violaciones desde la guerra. Rechazamos la violación y lo rematamos ahora; ya no hay más violencia contra nosotras (HV2-G-C-112016).

El acto de “mostrarse” públicamente y hablar de la violación sexual en sus comunidades desde un lugar de dignidad, legitimidad y poder propio, les ha permitido sentirse escuchadas y reconocidas socialmente. Elsa Rabanales, joven lideresa del grupo mam de Che Cruz, reporta las voces del alcalde y de los hombres que estuvieron presentes en uno de los festivales comunitarios por la memoria:

El alcalde vino al festival y empezó a decir que había muchas mujeres que ahora tocan tambores. Empezaron a hablar de Hermelinda, de Andrea: “allí estaban y no tenían miedo; ahora gritan, hablan, bailan. ¡Es impresionante!” Se empezaron a impresionar de la fuerza que ellas tienen. Eso siento que ha ayudado bastante también a que otros hombres se den cuenta que a la vez que están visibilizando toda la violación sexual que se ha vivido, pero también a la par la alegría, la libertad de hacer muchísimas cosas que muchos hombres no hacen. Esta parte ha fortalecido a las mujeres que están en el grupo (GF-A-8022017).

La experiencia de las mujeres chuj y mam evidencia que el cambio de símbolos y significados en torno a las mujeres se da cuando ocupamos el espacio público desde la conciencia política de ser mujeres y la afirmación pública de lo que somos. Elsa Rabanales comparte los cambios que la acción pública y organizada de las mujeres en los festivales por la memoria ha traído en su familia y en su comunidad:

Yo sí veo que se hace cambios desde la reflexión a nivel familiar y a nivel de la comunidad porque yo veo a mi papá: “¿Cómo pueden hacer esto?”, me dice. “¿De dónde traen su voz para gritar y no les da vergüenza?” O sea, el análisis se

hace desde la familia, en la comunidad, hasta en un municipio, porque también el municipio se entera, aunque nos traten de que “estas son unas guerrilleras que están organizadas”, ya despierta, hace como *click* para cuestionarse. Entonces siento que sí hay cambios personales y colectivos (GF-A-8022017).

El espacio público deja de ser exclusivamente masculino para convertirse en un ámbito de deliberación y disputa donde existe la voz y la experiencia de las mujeres a la par de la voz patriarcal y racista de “los otros”: “El dar a conocer quiénes somos, la fuerza y el ánimo que tenemos da más ánimo, porque ya sabemos que podemos hablar y tenemos mucho poder. La comunidad ya se dio cuenta de nuestro grupo el trabajo que hacemos” (GM-M-122013).

Al instalar su voz, su experiencia y su cuerpo en el ámbito público desde la fuerza, la dignidad y la libertad colectiva de mujeres, volvieron a tener un lugar social en la comunidad. Volvieron a pertenecer desde un lugar justo, elegido por ellas y para ellas. Efectivamente, los gestos y la visibilidad pública forman parte de los procesos de reconocimiento a través de los cuales los sujetos se incorporan normativamente a la sociedad (Honneth, 2006b: 185):

Al poner en público nuestra historia nos sentimos muy contentas, porque por fin sentí que ahí van mis experiencias y me hizo más fuerte para hablar y sigo en el proceso porque alce mi voz. Siento que mis lágrimas no fueron en vano y mi sufrimiento estoy sanado (GM-M-122013).

Por fin lograron inscribir social y políticamente las violaciones sexuales a las cuales fueron sometidas dentro del marco de la política genocida y contrainsurgente. Después de que la cultura patriarcal y colonial hizo creer a las mujeres mayas que eran desechables e inútiles, intentado borrar su existencia de múltiples formas – siendo sin duda la violación sexual genocida la más cruel– la Justicia radica en existir socialmente como mujeres mayas, con legitimidad, sin miedo ni vergüenza, y sentirse reconocidas como sujetas sociales. Después de haber sido aniquiladas socialmente, sienten que existen socialmente, o más bien, que re-existen desde un

lugar nuevo y justo elegido por ellas. Se sienten reconocidas, respetadas y valoradas como mujeres tanto en su ámbito familiar como comunitario. Ellas también son importantes:

¡Esa es la emoción que siento! ¡Logramos cambiar! ¡Logré mi sueño! Las mujeres de las comunidades, las mujeres que somos vecinas, que sí nos miran tan sencillas, tan simples, pero cuando damos cuenta, ¡sí somos las importantes para ellas y para ellos! (HV2-G-C-112016).

c. Hacer memoria para que “nunca más” vuelva a suceder

Lo cuento para que las mujeres no pasen lo mismo que yo pasé. Cuando oigo que han violado a una muchacha, me duele mucho. No es lo mismo estar con alguien con todo el corazón, pero cuando es así, no está bien, yo lo cuento para que los hombres no nos hagan esto. Antes no podíamos contar esto, antes nadie nos preguntaba en el tiempo de los soldados. Ahora sí podemos hablar (HV1-G-M-2).

La razón de ser de la memoria no es solo que la sociedad y las futuras generaciones no se olviden de la barbarie cometida contra las mujeres mayas, no es solo existir socialmente y sentir que una pertenece; es también una herramienta de pedagogía social contra la repetición. Desde el Primer Festival Nacional por la Memoria, en 2008, las sobrevivientes mam y chuj decidieron compartir su historia con un objetivo muy claro: “para que algún día no muy lejano ya no le hagan daño a las niñas y a las mujeres”. El “nunca más” fue lo que sirvió de motor a las mujeres para atravesar el terror y atreverse a hacer públicas las violaciones sexuales que habían vivido durante la guerra:

Es importante que hagamos los festivales en nuestras comunidades para que las personas se sigan dando cuenta del poder que tenemos, porque también se dan

cuenta que sí hay un grupo en nuestra comunidad en lucha para que ya no hay violación sexual (GM-M-122013).

Hacer memoria se volvió el punto de partida para instalar nuevos valores en torno a las mujeres, reconstruir un lugar justo para ellas a nivel comunitario y construir nuevas formas de convivencia en la comunidad que no estén basadas en la expropiación y el dominio de sus cuerpos y vidas. Seguramente, la historia de la violación sexual es la historia más ancestral y universal de las mujeres. Sin embargo, es también la historia más silenciada de la humanidad. Desconocer nuestra historia como mujeres nos despoja de nuestra capacidad colectiva de defensa, autoafirmación y transformación, de nuestra condición. Al compartir su historia de violación sexual públicamente, las sobrevivientes instalan la violación sexual como un grave problema social y político a erradicar. A través de sus reflexiones sobre lo vivido, transmiten herramientas y aprendizajes a otras mujeres y a las nuevas generaciones de niñas: “Contar mi historia me da ánimo para seguir luchando, me he sentido bien porque lo comparto y no me quedo con eso sola, sino también me siento contenta y alegre porque esta historia abrió camino a otras mujeres” (GM-M-122013).

Eso ha contribuido a crear nuevos referentes positivos en torno al cuerpo de las mujeres, a desvelar la responsabilidad del colectivo de hombres en la violación sexual, y transmitir a las mujeres seguridad, fuerza y herramientas para defenderse. Como comparte una joven mamá de la comunidad de Che Cruz:

Es muy bonito todo lo que se habla para mí. No lo sabía lo que se hacía, pero los temas son importantes para nuestra vida, tanto como jóvenes conocer de nuestro cuerpo, nuestra sexualidad, y no permitir que los hombres decidan por nuestro cuerpo o nos manipulen, porque nosotras somos las dueñas de nuestro cuerpo (GM-M-122013).

Los contenidos y formatos de los festivales por la memoria están diseñados para impactar en las conciencias colectivas, brindar herramientas para entender la

historia y darse cuenta de las prácticas e ideologías que fomentaron la guerra, el genocidio y la violación sexual contra las mujeres mayas –y siguen moldeando nuestras relaciones en el presente–, para así para poder erradicarlas. El trabajo de memoria ancla sus raíces en las lecciones del pasado para convertirlas en principio de acción del presente, como lo sugiere Todorov (2000). Los festivales visibilizan, a partir de las voces de las sobrevivientes, el vínculo entre la guerra de ayer y el feminicidio de hoy, el *continuum* de la violación sexual en la vida de las mujeres, y promueven de forma didáctica, lúdica y artística el cambio de valores y prácticas sociales para crear condiciones de no-repetición. Son lugares sociales abiertos al público donde la población puede escuchar, debatir, llorar, reír y bailar junto con las sobrevivientes, para conocer la historia de guerra vivida por ellas, sentir la urgencia de la necesidad del cambio de las prácticas y mentalidades que hacen daño a las mujeres, y reflexionar junto a otras y otros sobre los modos de llevarlo a cabo. Un joven, alumno de una escuela que participó en el festival, exclama:

Muchos piensan que lo que pasó hace muchos años ya está enterrado, pero no ha sido así. Hay muchas personas que sufren y siguen viviendo con esa cadena al cuello que no los deja salir por completo. ¡Ayudemos a hacer el cambio! ¡Todos somos capaces y juntos lo vamos a lograr! (Citado en Fulchiron, 2013: 102).

En espacios abiertos y públicos, escuelas, salones municipales y plazas públicas, se articulan momentos de verdad –donde las sobrevivientes comparten su experiencia– con momentos de contención emocional donde se pueden liberar las emociones traumáticas asociadas al recuerdo. La memoria no solo está constituida de hechos y fechas: las emociones son el motor del recuerdo. Para que la memoria se constituya en un proceso pedagógico que permita resignificar y trascender el dolor del recuerdo, es crucial que se validen las emociones que la represión militar y la política genocida generaron en los cuerpos, darles importancia y cabida para que, al expresarse, se liberen. Estos momentos toman la forma de rituales públicos de reconocimiento del dolor y del sufrimiento de las sobrevivientes, y por lo tanto de

la importancia de la vida de las mujeres. Se convierten así en espacios de reparación social.

Muchas veces no hay necesidad de palabras para tomar conciencia: una imagen, un olor, un gesto o la música, nos remueve el estómago, nos indigna, nos provoca rabia o tristeza, nos interpela y decidimos hacer algo para cambiar esta situación injusta. El arte impacta, hace reír y llorar. Nos mueve el cuerpo, nos abre el corazón y nos convoca a la transformación. Teatro, música, poema y danza, todas las herramientas están puestas a disposición en los festivales para resignificar y dignificar la historia de las mujeres, develar las consecuencias que tiene la violación sexual en sus vidas, entender por qué pasó y dibujar caminos de transformación. Como lo subraya Yolanda Aguilar, sobreviviente de tortura sexual, después de haber participado en el Festival por la Memoria en Chimaltenango, “el sentido de trabajar la memoria histórica, y el sentido de trabajar con sobrevivientes, es recuperar la alegría” (citado en Fulchiron, 2013: 91). La alegría es la manifestación de la vida y el bienestar recobrados y es también una herramienta política para trascender el dolor del recuerdo y sustituir la memoria traumática por una memoria que se llena de posibilidades, vida y esperanza.

Trece años de trabajo en torno a la recuperación de la memoria con sobrevivientes de violaciones sexuales en guerra ha enseñado a Actoras de Cambio y a las sobrevivientes que la memoria tiene que ser un canto a la vida –no a la muerte– para poder ser transmitida, y para que la historia pueda ser escuchada y transformada. Por eso, los festivales son sobre todo “un llamado a la alegría”. Luz Stella Ospina, feminista colombiana que participó en el Segundo Festival por la Memoria en Chimaltenango, apunta: “Es no habernos quedado en la condición de víctimas. Es estar en otra disposición del corazón ante la vida. ¡La vida vale la pena! ¡Muevan esa cadera!” (citada en Fulchiron, 2013: 90).

Es como que ya lo sabe todo el mundo, que es cierto lo que pasamos, y que ahora estamos bien, porque ya nos organizamos. Ahora hacemos nuestra actividad de todo corazón, con alegría. Bailamos porque estamos alegres, ahora ya no es tristeza. Celebramos y los demás nos acompañan, a celebrar nuestra

vida y nuestra cultura, por eso me siento muy contenta por el festival, mi corazón celebra (GM-C-122013).

d. La defensa del territorio-cuerpo y del territorio-tierra por las mujeres mam y chuj¹⁴³

La guerra actual contra el cuerpo y la vida de las mujeres está vinculada con la reorganización de los poderes masculinos militarizados dispuestos para el control del territorio en la época “posconflicto”. Los megaproyectos y su consubstancial protección militar, los narcotraficantes, las maras, todos responden a una lógica de control territorial que pasa por la apropiación violenta, incluso la destrucción, del cuerpo y la vida de las mujeres. Estas fratrías militarizadas usan la violación sexual para delimitar territorios de poder entre ellos; para desplazar o someter a la población, y controlar el territorio a través de la humillación y el terror. En los territorios que ocupan someten a las mujeres a prostitución forzada, a esclavitud sexual y organizan redes de trata para alimentar sus jugosos negocios. Esto ha implicado que las redes comunitarias de mujeres mam y chuj junto a Actoras de Cambio se hayan vinculado cada vez más a los procesos de defensa del territorio, para impedir su militarización y su despojo, y garantizar que “nunca más vuelva a suceder ni a sus hijas, ni a sus nietas”. Se organizan para defender su territorio-cuerpo ante las amenazas y los ataques sexuales de los hombres de la comunidad, de los trabajadores de las empresas extractivas, de las fuerzas militares y las empresas privadas de seguridad enviadas por el estado para doblegar la resistencia de los pueblos indígenas y campesinos. Ante el estado de sitio declarado en Barillas el 1 de mayo del 2012 para imponer militarmente las actividades económicas del proyecto hidroeléctrico de la transnacional española Ecoener-Hidralia sobre el río

¹⁴³ En palabras de Lorena Cabnal: “¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra! Este planteamiento lo asumimos en principio como consigna política, para luego darle vida a través de contenidos que llevan a tejerla como una propuesta feminista comunitaria desde las mujeres xinkas. Implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con ‘lo personal es político’, ‘lo que no se nombra no existe’”. [...] Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar concreto. [...] Es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos” (Cabnal 2010: 22-23).

Canbalam, las redes comunitarias de mujeres mam y chuj, Actoras de Cambio, en alianza con otras organizaciones de mujeres indígenas de Huehuetenango y feministas de Guatemala, articularon una red de apoyo, contención y protección con y para las mujeres de Barillas; el objetivo fue que pudieran mantener su fuerza y cohesión en el largo plazo para lograr resistir a la represión organizada en su territorio por la empresa y el ejército. Para ello, y con el objeto de definir estrategias comunes de acción, se organizó el “Festival por la vida, el cuerpo y el territorio de las mujeres”, en agosto del 2012, alrededor la consigna: “¡No quiero pagar el precio de tu luz, con mi cuerpo, mi vida, ni mi tierra! Hidro Santa Cruz: ¿cuántas mujeres necesitas violar o encarcelar para producir tu luz?” La larga y agotadora resistencia de las mujeres y hombres de las comunidades del municipio de Barillas, en alianza con muchas organizaciones feministas y de derechos humanos de Guatemala y a nivel internacional, logró su propósito: la empresa decidió retirarse de Barillas en diciembre del 2016, “porque se ha comprobado que por razones diversas no ha adquirido la aceptación de una parte significativa de los habitantes del territorio en el que pretendían instalarse”.¹⁴⁴

Ante los proyectos neoliberales militarizados, la defensa del territorio pasa por la construcción de normas de convivencias pacíficas basadas en los principios de respeto a la vida, dignidad, justicia, libertad, y buena vida para todas y todos. Las redes comunitarias de mujeres saben con claridad que no puede haber autonomía sobre el territorio frente a los embates de los proyectos neoliberales, ni “fuerza comunal indígena” (Tzul Tzul, 2016: 167) sin que las mujeres puedan “disponer de sí mismas”, sin poder propio y colectivo sobre sus cuerpos y vidas. La desmilitarización del territorio significa también la desmilitarización de las conductas y mentalidades masculinas en la propia comunidad, para que exista una fuerza indígena autónoma capaz de hacer frente al poder neoliberal y colonialista.

¹⁴⁴ Comunicado de Prensa, “Hidro Santa Cruz S.A. ha renunciado a los derechos otorgados por el estado de Guatemala, asociados al proyecto Canbalam, en Santa Cruz Barillas, Huehuetenango”, 22 de diciembre 2016.

Como lo plantean en la declaración política del festival:

Nosotras queremos vivir en paz, estar seguras en nuestra piel, ser libres de salir sin restricciones ni toques de queda, sin miedo a que nos agredan o nos violen. La seguridad para nosotras pasa por que el colectivo de hombres, militares, compañeros, parejas, padres de familia, hermanos, no use las amenazas, la violencia o la violación sexual como herramientas para dominar, someter y controlar. Queremos tejer formas de organización económica que partan del bienestar común y de la satisfacción de las necesidades humanas básicas de todas y todos, cuya orientación y prácticas podamos decidir. Con la autoridad que nos dan nuestras experiencias y la historia, nos encontramos hoy para construir territorios libres de militares, violencia sexual y despojo (Festival por el cuerpo, la vida y el territorio de las mujeres. ¡Todas somos Barillas! 24-27 de septiembre del 2012, Huehuetenango).¹⁴⁵

e. Porque no quiero que crezcan así y que humillen a las mujeres

Crear condiciones de no-repetición requiere estrategias sociales y políticas de muy largo plazo dirigidas a la erradicación de la guerra, la violación sexual y el despojo. Ante esta constatación, las mujeres mam y chuj decidieron actuar en sus comunidades, porque como lo dice Andrea: “nosotras las mujeres queremos vivir en paz y sin violencia”. Sumando a los festivales que realizan cada año en sus comunidades, las redes de mujeres implementan acciones comunitarias de prevención del incesto y de la violación sexual, para transformar las mentalidades y las prácticas sociales que los fomentan y sustentan:

Cuando mi papá quiere enseñarle a mi hija, dice cosas que él antes hacía con nosotras. Ya le digo que no porque no quiero que crezcan así con esas ideas de machistas y que humillen a las mujeres; algún día quiero ver a mis hijas

¹⁴⁵ Véase el documental del Festival “¡Todas somos Barillas! en: <http://www.actorasdecambio.org.gt/index.php?option=com_content&view=article&id=34&Itemid=235>.

profesionales, que no sufran y tampoco aguanten a las humillaciones, porque nosotras las mujeres queremos vivir en paz y sin violencia (GM-M-122013)

También llevan a cabo acciones en las escuelas primarias e institutos de secundaria en sus comunidades para enseñar nuevos valores y formas de relacionarse tanto entre hombres y mujeres, como entre mujeres; promueven la desarticulación de la feminidad en lo que se refiere a sus contenidos de obediencia a lo masculino, sumisión, dependencia, fragilidad y victimización, así como la masculinidad respecto a sus contenidos de violencia y apropiación del cuerpo y vida de las mujeres. Andrea comenta:

Yo voy a la una escuela a dar un mensaje, una reflexión para que ya no sigamos produciendo violencia, porque con los niños en la escuela se ve muchos acosos a las niñas. Nosotras somos lideresas ya lo podemos hacer (GM-M-042015).

En las escuelas, comparte con las madres y padres de familia su experiencia para el cambio:

Ahora nosotras como nuevas madres capacitadas, tenemos que cambiar las ideas que vamos a dar a nuestros hijos, porque vale la pena ya no seguir sufriendo, ya basta de seguir agachadas y obedeciendo. A mis hijos les pongo a lavar ropa, a ayudar a su hermanita en la cocina. Salen a jugar los dos. Van a la escuela los dos. Y ya no acepto que le pegue a su hermana porque sé que los dos pueden y tienen derecho (GM-M-122013).

La posibilidad de que las niñas y las jóvenes conozcan su cuerpo y puedan decidir sobre él, es una de las enseñanzas más importantes que les dejó todo el proceso de reapropiación de su cuerpo con Actoras. Una sobreviviente mam comparte:

Ahora yo voy a enseñar a mi hija para que ella conozca su cuerpo y ya no tenga miedo como yo lo tuve cuando bajó mi menstruación y ella no sienta vergüenza

de su cuerpo, y las que no tienen hijas lo pueden decir con sus nietas que así o así es como cambia el cuerpo. (GM-M-122013).

Otra añade:

Mis hijas tienen que conocer su cuerpo, porque eso no es sucio, no tienen que tener miedo de hablar y que me tengan confianza, pero para eso yo tengo que hablar con ellas. También creo que es muy importante que haya capacitación de planificación familiar para nosotras, porque nos ayuda en mucho para poder conocer y decidir; como también, enseñar a nuestras hijas a que tengan idea y no se queden embarazadas (GM-M-122013).

A través de sus acciones colectivas en las escuelas y públicas en la comunidad, van creando nuevos valores en torno a las mujeres y su sexualidad. Transforman así la organización social del parentesco haciendo que la sexualidad y capacidad de reproducción de las mujeres ya no sea el objeto de intercambio entre los hombres de la comunidad, ni de apropiación para el linaje. A través de ellas pueden transmitir conocimientos, tierra y sabiduría; a través de ellas puede también existir linaje y propiedad sobre la tierra. Su importancia social ya no está ubicada en su sexualidad, ni en la obediencia a lo masculino, sino en su existencia misma y en su capacidad de aportar al bienestar común y a la libertad de las mujeres de la comunidad. Andrea comparte su historia con otras mujeres y otros hombres para que sepan que es posible transformar una relación violenta, en la que su pareja la golpeaba y no la dejaba salir, en una relación de diálogo, entendimiento y apoyo mutuo:

Yo les hablo al hombre que cuiden a sus hijos porque entre los dos los hicimos y los dos tenemos que cuidar los dos, que no maltraten a sus mujeres porque yo sé cómo se siente. Yo daba mi ejemplo, porque mi marido ya cambió, ya entendió. Yo no me mantengo en la casa, ya es diferente. Él lava platos, barre la casa, entonces yo salgo y él me ayuda; y también yo ayudo a mi pareja, en el

campo, en los cafetales, tanto él como yo nos ayudamos. Así pudimos cambiar (HV1-G-M2).

Al compartir sus historias permiten que las otras mujeres de la comunidad sepan que es posible vivir una vida sin violencia, sanar, y salir “debajo de todas las esclavitudes”; y que para ello cuentan con el apoyo de un grupo de mujeres en sus comunidades. Sus historias son un mensaje de esperanza para todas. Como lo explica Chavela:

Para mí es importante contar mi historia porque ahí las mujeres agarran las ideas para que ellas también tienen que ser cambio, a como es mi deseo, a como es mi sueño. Yo también sufrí, pero yo pude salir, entonces también las mujeres tienen que salir. Lo que yo quisiera hacer con las jóvenes de hoy es que ellos revisan cómo van, cuándo se van a casar, cuándo van a tomar un poder de decir si me caso o no me caso, que voy a tener estudios, que van a salir mis hijos en adelante, cuántos hijos voy a tener, voy a tener o no voy a tener; pues que no pasa la vida que yo pase, lo que nos dicen: “es que sos mujer, tenés que nacer hijo, tenés que casarse, es que a los 12 años tenés que ir con un hombre, no te puedes quedar en la casa. Ahora nadie puede decir eso, nadie puede exigir eso. Esa es mi mentalidad y esa es mi idea (HV2-G-C-112016).

2. “¡La vergüenza es de ellos!”: una propuesta de sanción comunitaria de mujeres en función de la injusticia vivida

Instalar la violación sexual como crimen en el imaginario social y comunitario no solo implica inscribir la voz y la experiencia de las mujeres en el ámbito social y político. Requiere también que exista una sanción social que transmita un mensaje muy claro a todos los hombres: no se tolerará la violación sexual en ninguna de sus formas y en ningún espacio. Es precisamente esta sanción la que no tiene lugar –ni a nivel social, donde la violación sexual es leída como sexo deseado por las mujeres, ni a nivel legal, en tanto que la ley no es aplicada–. Esta brecha entre el discurso de los derechos y la ausencia de su aplicación real fomenta la impunidad

y permite que los hombres sigan violando a niñas y mujeres con toda libertad. Ninguna sanción recae sobre el violador, quien sigue libre y cuyo poder social se mantiene intacto, mientras la marca del miedo y la vergüenza social recaen sobre la niña, la joven o la mujer que fue víctima. De allí que para las mujeres chuj y mam, la Justicia en la comunidad consista en revertir la vergüenza social y el miedo sobre los agresores.

a. La sanción comunitaria de las mujeres: “devolverles la vergüenza y el miedo”

Ante la constatación siempre renovada de que ni las autoridades comunitarias ni el sistema judicial estatal actúan, y conscientes de la incapacidad del sistema penal para la creación de condiciones de no-repetición, los grupos de sobrevivientes mam y chuj decidieron actuar como autoridad y referente para las mujeres en su comunidad:

Para nosotras la ley no funciona. Entonces, lo que estamos haciendo en nuestras comunidades es crear nuestras propias leyes. Y nos sentimos fuertes para tener una red de mujeres. Nos sentimos muy seguras porque tenemos apoyo de otras organizaciones de mujeres, y coordinamos con ellas (Fulchiron, 2013: 115).

En sus palabras, están creando su propia “ley de mujeres” en la comunidad:

¿Por qué no creamos nuestras propias leyes como mujeres si no hay justicia para nosotras y están violando a las niñas y las mujeres en nuestras comunidades? La idea es organizar a más mujeres. Ya hay una propuesta, que haya mujeres que manejen estas leyes y cárceles manejadas por mujeres para los violadores. Ellas mismas agarrarían al violador y llevarlo a estas casas y castigarlos, pintarles la puerta de la casa del que es violador (*Ibíd.*, 2013: 115).

“Pintarles la puerta de la casa del que es violador”, como lo plantea esta lideresa mam, es una acción de Justicia que responde a la necesidad de revertir la

estigmatización y vergüenza social para que recaiga sobre quien corresponde: el agresor. A través de asambleas comunitarias donde realizan denuncias públicas, los grupos de mujeres hacen visible el crimen y desvelan a los agresores para que carguen con las consecuencias de sus actos. Las acciones de justicia comunitaria que colectivamente se deciden entre los grupos de mujeres chuj, mam y Actoras de Cambio, dependen del tipo de agresión y del anhelo de Justicia de la mujer o niña agredida. Sin embargo, desde el inicio, el eje central de la estrategia de justicia comunitaria es: “devolverles la vergüenza” y “que ellos agarren un miedo para que no sigan haciendo”. Las acciones colectivas y públicas dirigidas a que “se sepa que es violador”, funcionan como mecanismos de sanción social que ponen un límite simbólico y material a los violadores y potenciales agresores. De esta forma, se realiza un acto de Justicia donde ya no son las mujeres las que cargan con el peso de la mirada y exclusión social, sino los agresores.

No existen modelos predeterminados de Justicia desde las mujeres. Estas leyes comunitarias de mujeres están en construcción cotidiana en función de las necesidades de apoyo para la protección de su vida y libertad. El ejemplo de las medidas de Justicia comunitaria implementadas en torno a la violación sexual de una mujer del grupo chuj en abril del 2014, arroja luz sobre los desafíos y retos que implican este tipo de acciones públicas y, a la vez, su impacto concreto en disminuir los niveles de violencia masculina.

- Un ejemplo paradigmático: la acción de justicia comunitaria contra el violador de El Aguacate

Yo veo que esa acción que hicimos sí es funcional, sí es funcional. El señor se cerró muchos tiempos, ya no va a Nentón, ya no va a Gracias, ya no sale, porque “si no, me agarran en camino, saber dónde me van agarrar y me van a llevar otra vez a la cárcel”. No sale porque fue un espanto para él, fue un susto para él, pues no solo a él también a todo el mundo de los hombres. Las mujeres del Aguacate dicen que ahora ya no hay bulla. Los hombres dicen ahora: “bueno, que hagan esas mujeres lo que quieren, qué más”. Entonces yo creo que hacer una acción,

hacer una publicación, yo creo que es lo mayor correcto, porque logramos un montón, aunque sí con miedo (HV2-G-C-112016).

La acción de justicia a la que se refiere Chavela ha sido parte de una estrategia desarrollada a lo largo de todo un año a partir del crimen sexual cometido en contra de una integrante del grupo de mujeres chuj de El Aguacate, en abril del 2014. Estuvo dirigida a transmitir un mensaje muy contundente: no se tolerará ningún crimen sexual en la comunidad. Eso implicó poner el cuerpo colectivo de toda la red de mujeres para marcar un límite material a los crímenes sexuales. Angelina fue violada cuando iba al mercado de El Aguacate por un hombre de setenta años. Los hijos e hijas de esta mujer lograron capturar al violador y entregarlo a la policía, quién a su vez lo entregó al juez de paz de Nentón, ante el que se registró la denuncia. Después de veinticuatro horas, el juez de paz lo liberó bajo el pretexto de que los familiares no tenían competencia para capturado. Confirmando una vez más la colusión entre el juez de paz y el violador, convocamos a una asamblea comunitaria donde las redes de mujeres chuj de El Aguacate y de Chaculá junto a Actoras de Cambio denunciamos al agresor y exigimos que las autoridades lo sancionaran. Las autoridades fueron llamando poco a poco a todos los hombres de la comunidad como acto de intimidación. Solo las treinta mujeres que conformaban la red de mujeres en El Aguacate y en Chaculá asistieron a la asamblea. Ninguna otra mujer se acercó. La confrontación con los hombres de la comunidad fue muy tensa y desembocó en amenazas de linchamiento contra nosotras y la red de mujeres de la comunidad. Uno de los maridos cuenta que algunos hombres reunidos en la asamblea comunitaria empezaron a recurrir al discurso contrainsurgente: “Ellas son las guerrilleras, ellas son las que les quitaron la cabeza a ellos, las quemamos ¡traigan gasolina!, dijeron ellos” (GC-H-C-022017).

Inmediatamente después de la asamblea comunitaria se comenzó a difundir por altavoces que los hombres de El Aguacate tenían que encerrar a “sus” mujeres, e impedir que participaran en las reuniones. El anuncio comunitario incitaba a que los hombres agarraran y violaran a sus mujeres si salían, infundiendo terror en el grupo para callarlas y destruir su organización. Chavela, lideresa del grupo de mujeres

chuj, recuerda:

En el anuncio decían: “¿quiénes son las mujeres que están con un grupo de mujeres en Chaculá, que son las mujeres putas que dominan a sus maridos y que mandan a sus maridos? Si ustedes los maridos tienen a sus mujeres que se van, toquen un poco sus huevos. Si están hinchados, tomen algunas plantas para que bajen para que ustedes pueden mandar a ellas. Otros hombres lo violan a ellas, ¿por qué ustedes no lo hacen? Esas mujeres son las que están metiendo cosas pecado, cosas delicado. ¡Son del sataná! ¡saber qué diablo tienen estas mujeres!”, dice el anuncio.

Denunciar públicamente a los violadores es tocar el centro del pacto patriarcal: el derecho primario de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres; por lo tanto, es exponerse a la “caza de brujas” (Amorós, 1990: 15). La violencia de las represalias masculinas que se desata contra las mujeres es real cuando los hombres sienten que su poder está siendo cuestionado. Todos los medios son justificables para salvar el pacto entre hombres: la violación sexual como castigo ejemplar, e incluso la muerte de las mujeres. Es un riesgo que todos los grupos de mujeres debemos tomar en cuenta al momento de implementar las estrategias de denuncia pública de los violadores. Es necesario prepararnos y diseñar estrategias de protección y seguridad que nos permitan proteger la vida de todas, y sostener la cohesión, la fuerza y la acción organizada entre nosotras en el largo plazo. Virginia Gálvez relata lo duro que fue darse cuenta del nivel de violencia que podían alcanzar las represalias:

Una de las cosas que nos propusimos con esa acción era poner un límite, un “hasta aquí”. [...] Lo que me costó a mí en lo particular en ese momento fue asumir las represalias de los agresores que no me imaginaba yo que fueran de ese nivel. Era una cosa sin sentido, ¡encarcelarlas! o ¡violarlas! [...] No sé cómo estar listas para esto, pero tenemos que estar conscientes que puede pasar. Es

muy violento y la violencia después de una acción así es como marcar territorio. Vos marcas tu límite y los otros van a responder (GF-A-8022017).

Las amenazas proferidas contra las mujeres del grupo a través del altoparlante de la comunidad eran una demostración de poder desproporcionada con el fin de doblegar a las mujeres y obligarlas a que regresaran a su lugar: a la casa, sometidas a la obediencia masculina. Como relata Malcom, joven lideresa chuj de la comunidad de Chaculá e integrante de la colectiva Actoras de Cambio:

Había como una organización entre ellos con la intención de encerrarlas; incluso cada uno de los esposos ya las tenían más controladas en su casa; las estaban empezando a agredir en la casa. En la calle les decían que eran unas putas, que eran malas porque castigan a los hombres (GF-A-8022017).

Ante este nivel de violencia, se requería de una demostración de poder colectivo y simbólico contundente por parte de las mujeres –más fuerte que la de los hombres– para impedir las represalias en su contra y lograr que los hombres se rindieran ante su poder organizado. Para ello, como lo subraya Liduvina Méndez, “un factor fundamental es traspasar el miedo”:

Estar dispuestas de pasar el miedo nosotras y ellas. Yo creo que traspasar esa cuestión del miedo hace que los otros también no se sienten como los fuertes, los poderosos, y yo siento que fue lo que los limitó y que ya no siguieran jodiendo; porque siento que si hubieran notado debilidad habrían seguido y habrían encerrado y hecho daño a las mujeres (GF-A-8022017).

Una de las herramientas que usamos para bajar el nivel de violencia de forma inmediata fue recurrir a la amenaza del castigo de la ley a través de abogadas de organizaciones de derechos humanos. Amenazamos a las autoridades comunitarias de mandarlas a la cárcel si no lograban controlar a la comunidad y no garantizaban la protección de las mujeres. El imaginario de la ley como instrumento

del poder absoluto del estado colonial funcionó como amenaza ante las autoridades comunitarias y como respaldo a la acción de las mujeres. Como dice Andrea: “Ahora decimos que cualquier violador cae en la ley, aunque sabemos que los jueces no hacen cumplir esa ley; pero nos ayuda a que sepan los hombres que sí existen leyes, y que se les puede sancionar” (HV1-G-M2).

En esta relación de poder entre hombres, el hecho de que nuestra reivindicación estuviera respaldada por la ley permitía ejercer un poder simbólico sobre las autoridades comunitarias. Uno de los maridos del grupo explicaba a las autoridades comunitarias:

Estas mujeres están en la organización Actoras de Cambio, saben de leyes y ustedes que defienden a los violadores vayan ante la ley. No creo que las que les dan pláticas a ellas nomas se inventan las cosas. Yo creo que eso viene de las leyes y existen leyes que los ampara. La violación es contra la ley, es un maltrato, es una violación. Lo que hace él no está bien, entonces se puede agarrar y meterlo preso y que pague por su delito que cometió (GC-H-C-022017).

En este sentido, Liduvina reconoce la importancia estratégica de conocer las leyes para usarlas ante las instancias masculinas en defensa de las mujeres, a pesar de no contemplar la utilización de los mecanismos del sistema de justicia estatal:

Hay leyes, aunque sea en papel, pero es una ventaja, ¿verdad? El no tenerlas, aumenta nuestra desventaja. Entonces decirles: “en tal ley dice que las mujeres tienen derecho a organizarse y que si ustedes están en contra de eso están en contra de la ley y se pueden ir a la cárcel”. Entonces yo siento que tener ese conocimiento también es importante. Tal vez no sea el más importante, pero sí es importante porque entonces se puede decir que no pueden hacer esto (GF-A-8022017).

En este caso, el miedo a la cárcel funcionó no solo porque estaba sustentado por las leyes, sino también por la posibilidad de una acción colectiva de captura por

parte del grupo de mujeres. Lo anterior hizo titubear a las autoridades comunitarias: habían asistido cuando la familia de Angelina capturó al violador y lo entregó a la policía para encarcelarlo. Como lo cuenta una de las mujeres del grupo:

Toda la gente tuvo miedo y sus familiares tuvieron mucho miedo; sus hermanos, sus nueras se asustaron. Estaban va de hablar¹⁴⁶, cómo fue detenido y lo llevaron para la cárcel. Ahora dicen que hay unas de aquí [de El Aguacate] que están con las de Chaculá, y éstas fueron las que hicieron que lo llevaran. Tenían mucho miedo porque toda la gente vio cómo se lo llevaron, toda la comunidad, cómo se lo llevaron pues a la cárcel y lo esposaron duro (GF-C-8112016).

El acto de capturar al agresor y entregarlo colectivamente a la policía –a pesar de que no hayan hecho nada y el juez lo haya liberado– funcionó como aviso para las autoridades comunitarias de que la violación sexual es un crimen y que pueden ir a la cárcel por ello. El hecho de que la comunidad haya sido testiga de que el grupo de mujeres de Chaculá había capturado al agresor y entregado a la policía, hizo real y concreta la amenaza: podía sucederles a las autoridades comunitarias también.

No obstante, lo que realmente fue determinante ante la violencia masculina fue la fuerza y determinación del grupo de mujeres chuj de El Aguacate. Malcom nos comparte:

La fuerza de las mujeres, eso creo que ha sido determinante. Fue determinante la fuerza para decir “nos vamos a Chaculá”. Estaban completamente convencidas. Tuvieron esa fuerza de responder y decir que él se lo merecía, él se lo busco, esto no es culpa mía sino de él. Ellas pasaron todo eso. Pasaron por el miedo, pero siguen más y siguen avanzando. Después de eso ellas siguieron con toda la fuerza dentro de la comunidad (GF-A-8022017).

¹⁴⁶ Expresión coloquial de Guatemala que significa que no paraba de hablar.

A pesar del miedo, la decisión y cohesión del grupo fueron inquebrantables. No se dejaron amedrentar y siguieron organizándose clandestinamente. Se marchaban a la madrugada de la comunidad para reunirse en Chaculá con la red de mujeres y las miembros de Actoras de Cambio para diseñar las estrategias de organización y defensa. Como lo relata Chavela:

Nosotras estamos decididas, como dijeron. Ahora sí las mujeres son libres, ahora salen. [...] Varias veces las mujeres vinieron en escondido, hasta en camino suben en los buses, no suben en la comunidad, suben aquí en el mojón en el camino, o suben hasta allá, a la salida a Yalambojoch. Entonces varias veces así y decidieron de quedar en el grupo, pasa lo que pasa (HV2-G-C-112016).

El valor y la cohesión que las mujeres demostraron a lo largo de este proceso venía del amor propio y poder colectivo que habían ido construyendo durante años en el grupo acompañado por Actoras de Cambio. Es impensable realizar acciones de sanción social de este tipo sin haber construido previamente un espacio colectivo muy sólido entre mujeres. El terror a las represalias masculinas suele inhibir o destruir la acción organizada de las mujeres. Las chuj venían tejiendo su proceso organizativo desde hacía años; ya habían dejado el terror y la culpa, sentían valor y fuerza, sabían que se merecían respeto, y habían probado el sabor de la libertad. No querían dar marcha atrás y se organizaron para salir de su casa y de su comunidad. Dice una mujer chuj del grupo: “Entonces es cuando tomar un poder de que sí puedo, no puedo quedar así encerrada porque ya me acostumbré [a salir]” (HV2-G-C-112016). Esta acción colectiva y pública permitió a las mujeres confrontar su poder con el mundo masculino y tomar conciencia de la fuerza que tenían. Fue cuando su poder se hizo real y social. Fue “a partir de esa acción que ellas tomaron o se dieron cuenta o validaron las fuerzas y el poder que ya tenían y que no habían descubierto”, como lo subraya Malcom (GF-A-8022017). Tenían miedo, pero se sabían fuertes:

Estar en este grupo me ayuda a sentir valor y fuerza para enfrentar y demostrar

a los hombres que no me quedo callada. Frente a los hombres de todas las comunidades yo me subí a hablar en el escenario porque ya no tengo vergüenza y me tienen que respetar, las cosas ya cambiaron (GM-C-122013).

Además, estaban seguras que no estaban solas y que tenían el apoyo de Actoras de Cambio, una colectividad de mujeres externa a la comunidad, que, a su vez, podía contar con una red de apoyo amplio a nivel nacional e internacional, integrada por diferentes organizaciones de mujeres, feministas y de derechos humanos.

Todos los familiares, hijos, hermanos del violador empezaron a hablar mal de nosotras, las del grupo, las que venimos a las reuniones. Nos querían quemar, querían que nuestros maridos sacaran nuestras cosas, “porque sus maridos son dejados, ellas quieren mandar, por dejados no saben razonar ni mandar, por eso donde quiera andan ellas”, así dijeron. Pero no nos asustamos porque sabemos que, si alguien nos toca, las vamos a llamar porque nosotras no estamos solas, tenemos quien nos coordine, quien nos guía, quien nos defiende. (GF-C-8112016)

Revertir el poder colectivo masculino de la comunidad¹⁴⁷ nos obligaba a ocupar el espacio público comunitario desde un poder colectivo de mujeres muy grande, cohesionado, sólido y con mucha claridad, en alianza con una multiplicidad de organizaciones para enfrentar las represalias e invertir el desequilibrio de poder. Decidimos entonces, entre las redes de mujeres chuj de Chaculá y de El Aguacate, la red de mujeres mam de Che Cruz y Actoras de Cambio, ocupar la comunidad con un Festival por la Memoria, donde participaron más de 200 mujeres, periodistas y organizaciones de diferentes regiones del país y de América Latina. En una marcha que atravesó el pueblo de El Aguacate, denunciarnos públicamente a los violadores que andaban sueltos en la comunidad. Chavela relata la reacción de absoluta incredulidad y miedo de los hombres de la comunidad ante tanta fuerza desplegada:

¹⁴⁷ La lógica sería la misma si se tratara de un territorio urbano como el barrio.

“¿Por qué aceptaron que vinieron estas gentes? ¿Dónde vinieron y por qué no hicieron una reacción?” dicen otros hombres a las autoridades que no estaban cuando fuimos en el festival a hacer la bulla. “¡Saber dónde se juntaron un montón de mujeres! ¡Todavía grite y grite y baile! Todavía dicen, cantan y todo, llevan chirimilla, llevan de todo. ¡Ay púchica! ¡cómo vas a entrar de decir algo!”, dijeron algunos. Desde ahí también uno de mis hermanos, es machista pero de esos que sí se asustaron, me habló: “Chave, pero ¿dónde traen tanta gente, ellos vienen con sus helicópteros, con sus camionetas o como vienen estas mujeres?” “No, rentamos camioneta. Hay una organización que se prepara antes; no es nomás venir. Somos como las hormigas, tenemos un nido, tenemos una oficina. La organización se llama colectivo Actora de Cambio en el área de Nentón, así se llama. Y diga quien son las encargadas de las mujeres: ahí está Isabel Domingo, ahí está María Domingo Paíz, ahí está Brenda Lucía Méndez, somos las que vemos si pasa algo. Aquí estamos en Chaculá, reaccionamos muy rápido. Solo hablamos con las mujeres y que vengan, y vamos a ver si nos morimos. Nosotras estamos fuertes; por eso hablamos de lucha, porque es lucha. Tenemos que estar al frente, no solo vamos a ver qué pasa a una compañera, estamos para ver y defender y somos fuertes” (HV2-G-C-112016).

b. El límite corporal y simbólico puesto por el grupo de mujeres a la violencia masculina

Las acciones implementadas demostraron ser muy eficaces: “Se asustaron pues, porque al ver que éramos muchas, si hacíamos algo, ellos no podían, porque tenemos valor y somos más y tenemos derechos las mujeres” (GM-C-8112016).

La fuerza colectiva, determinación y persistencia de las mujeres chuj demostradas a lo largo de todo el proceso, logró hacer visible la violación sexual y establecer un límite contundente a esta práctica común en la comunidad.

Chavela comparte lo que supo que los hombres hablaron entre ellos después de la acción en El Aguacate:

Un tipo dijo a mi hermano en la obra, porque trabajan mucho en la obra para hacer calle: “ahora dice que hay que tener miedo a las mujeres, dice que nos mandan al bote. ¿Pero quiénes son esas mujeres, vos?” Dice que dijo mi hermano: “sí, espérate también dice que te vas. Ya hubo una denuncia a contra de vos, que violaste tu hija y esa violación de tu hija espérate te vas para siempre, ya nunca regresas, porque ese lo que hiciste no está bien. Espera tu orden también”, dijo él. Eso fue como regar un jarra de agua caliente sobre de él, ya no habló para nada (HV2-G-C-112016).

El hecho de saber que ningún acto de violación sexual quedará en silencio ni impune, que la red de mujeres ya no tolerará la violación sexual en ninguna de sus manifestaciones, y que los agresores cargarán con un castigo social, ha funcionado como límite para el colectivo de hombres en la comunidad:

Por la bulla que se ha hecho en El Aguacate por el violador, en unos momentos los hombres nos critican, hablan, pero después reflexionan los hombres que sí, estas mujeres sí tienen una base donde trabajan, que sí tocan gentes grandes, gentes importantes porque lo mandaron a don Felipe a la cárcel. Entonces ahora hay que tener miedo de entrar en la casa, romper una casa, violar una mujer (GF-G-8112016).

Las autoridades comunitarias temieron que se les inculpara por complicidad en el crimen de violación y dejaron de proteger al violador. Chavela nos comparte sus voces: “Esas mujeres de Chaculá nos mandan al bote si hacemos algo. ¡Cállense ustedes! Ni a decir *shht* no podemos decir con una mujer. Pues ni modo, ¡ya nos ganaron esas pinches viejas ya!” Y ahí se conformaron (HV2-G-C-112016).

Como la reacción de las autoridades bien pone de manifiesto, el acto de poner límite a la violación sexual desvelando a los agresores sexuales públicamente para

que carguen con la responsabilidad de sus actos, no es un proceso suave de concientización. Se trata de una sanción contundente, un proceso donde unas ganan derechos, respeto, libertad y otros sienten que los pierden. Es poder. Es cambiar las relaciones de poder a favor de las mujeres y eso solamente puede hacerse ocupando el espacio desde un cuerpo colectivo de mujeres muy sólido que se pueda sostener en el tiempo. Implica que, individualmente y colectivamente, las mujeres logremos atravesar el miedo, el mecanismo sobre el cual los hombres sostienen su dominio y garantizan la obediencia. Es una verdadera batalla que fue ganada por las mujeres, como lo afirma con orgullo otra mujer del grupo: “Nosotras, las mujeres, tenemos valor. Ya estamos ganando a los hombres, ya nos tienen miedo, porque tenemos quien nos cuide y proteja” (GM-C-8112016). El violador denunciado por las redes ha tenido que esconderse en la comunidad, cargando con el estigma y perdiendo su legitimidad social. Malcom relata:

La comunidad dice que el violador, dos años después de estas acciones, se sigue escondiendo. Se fue a trabajar a la Laguna Brava por un tiempo y ahora regresó a la comunidad, pero sigue bastante asustado y los hombres de la comunidad también (GF-A-8022017).

En la comunidad, las mujeres recuperaron la posibilidad de caminar en la calle con la cabeza en alto y sin miedo. Hasta bromas hacen cuando se cruzan con el violador en la calle:

Regresando de nuestro taller de Chaculá nos organizamos y nos fuimos a pie. Salió el tipo borracho, que él trató la manera como fuera borracho, pero no estaba borracho. Vio que estaban subiendo y se paró en la carretera. Lo que hicieron las dos que están al frente, que son viudas, que son mujeres abandonadas, se regresaron para abajo para encontrarse con el grupo más grande. El borracho bajó y como vio a todas se tiró, y ellas empezaron a bromear y que dónde estaba el violador, a ver si aguantaba violarlas a todas (GF-A-8022017).

El miedo y la vergüenza cambió de lugar. Ellos se quedaron con el miedo y “ellas se quedaron con el poder y el valor”, como dice Chavela.

Al darse cuenta del poder que habían adquirido sus hijas y esposas, y que no iban a ceder los espacios de libertad y dignidad conquistados, varios esposos y padres empezaron a solidarizarse con las mujeres de su familia. Las acciones colectivas y públicas de las mujeres y las represalias masculinas contra ellas, les obligaron a elegir entre la protección del clan familiar y la protección del pacto patriarcal. Chavela vio cómo su papá cambió de opinión con respecto a ella, y empezó a defenderla ante otros hombres de la comunidad:

Si empezamos a decirlo, aunque a algunas de nosotras no nos ayudan nuestros familiares o padres, ahí nos damos cuenta quién está a nuestro favor. Cuando nos iban a quemar, es ahí donde nos damos cuenta que la familia se pregunta: “¿qué tal si las queman o algo?” Así como yo, que estoy señalada que organizo a las mujeres en El Aguacate, mi papá dijo a mis familiares: “vénganse por si le hacen algo la vamos a ayudar y a ver qué pasa”. Por eso nos damos cuenta quién está a nuestro favor: “Mis hijos, mis hermanos, lleven palo, lleven machete, a ver qué pasa y vamos a ir a ver si van a quemar a tu hermana, quién va echar fuego” (GF-C-8112016).

Otra mujer del grupo de El Aguacate nos comparte cómo su marido, a partir de esta acción, comenzó a manifestar su apoyo por la sanción contra los violadores y la erradicación de esta práctica en la comunidad:

“Está bien lo que hizo tus compañeras para que se le quite y se nos quite la maña a nosotros los mañosos. Hay algunos que miramos a las mujeres en la calle y silbamos, pero eso no es bueno ante la ley. Debió quedarse encerrado por cinco o seis años o por diez, quince años para que aprendamos si no hay alguien que defiende a las mujeres. Ante la ley es prohibido molestar a las mujeres peor si violar”, dijo mi marido. Pues ¡qué bueno que Felipe se fue a la cárcel! (GF-C-8112016).

Es sorprendente el discurso que los esposos y papás de las mujeres empezaron a desarrollar después de estas acciones de Justicia. En el grupo de contraste realizado con ellos para recoger su experiencia pudimos observar que nombran la violación sexual como delito, y ya no como “errores” que cometen los hombres. Además, dicen estar dispuestos a apoyar acciones similares que la red de mujeres y Actoras de Cambio pudieran implementar en otras ocasiones:

Si hay otra violación en nuestra comunidad, caso vamos a seguir defendiendo a los violadores, pues. De plano por eso venimos ahora, pues. Como que para conocer que está basado en la ley, porque no sabemos en cualquier momento puede ser a nuestra familia le pasa algo. Si hay alguien que denuncia por mi parte yo apoyo a la persona que va denunciar y que lo conozca la ley, porque yo creo que no debe suceder. No es justo lo que hace él. Violación es lo que hace. Nuestros compañeros hombres tal vez son muy ignorantes sus pensamientos o son muy rebeldes. A veces algunos tienen un poco de dinero y se creen con más fuerza. Por eso debemos estar en claridad. De mi parte, yo apoyo ya que es justo. La organización de ustedes también puede apoyar porque muchas veces se duda y las autoridades no creen. Cuando la comunidad no nos apoya, yo creo que ustedes nos pueden apoyar (GF-H-C-022017).

La acción prolongada y pública de sanción social contra el violador en El Aguacate, organizada y sostenida por el grupo de mujeres de la comunidad en alianza con Actoras de Cambio, marcó un hito en la redistribución del poder entre el colectivo de hombres y el de mujeres, y en la creación de condiciones de no-repetición. La violación sexual ya no es vivida como vergüenza por las sobrevivientes, lo que permite que la denuncien como crimen. De este modo, transmiten un mensaje a los hombres de que no van a tolerar que sigan haciendo daño a las mujeres. Hacen recaer así la vergüenza social y el miedo sobre el violador, haciendo un acto de Justicia para las mujeres que fueron violadas y estigmatizadas. La ocupación por parte de las mujeres del espacio público de la comunidad –hasta el momento reservado exclusivamente a los hombres– permite sacar la violación sexual del

ámbito de la intimidad y del pecado para volverlo un problema político, digno de ser sancionado por la comunidad; abre una brecha en el imaginario social comunitario a través de la cual sus miembros empiezan a tomar conciencia de que la violación sexual no es tolerable. Se están creando así nuevos referentes simbólicos y una nueva ley en la comunidad: la violación es un crimen, y existe un grupo de mujeres en la comunidad que está dispuesto a garantizar que no se vuelva a repetir. Lo anterior ha funcionado como límite a la violencia masculina. El impacto de estas experiencias de organización comunitaria entre mujeres en defensa de su vida en la consecuente redistribución del poder entre hombres y mujeres en la comunidad, recuerda los estudios antropológicos de la feminista materialista francesa Nicole Claude Mathieu (2007): existe una correlación entre los pueblos que tienen una mayor igualdad entre los sexos sociales y la existencia de mujeres con una comprensión política de sí mismas, la cual impide activamente la institucionalización de los rasgos patriarcales en sus pueblos. De allí que Andrea afirme que: “la Justicia es el grupo de mujeres. Es nuestra fuerza la que nos protege” (HV1-G-M-6).

3. “Ahora hay ley porque a las mujeres nos protegen y defienden las autoridades de nosotras”: el grupo de mujeres como fuente de autoridad, legitimación social y protección

Antes nos trataban mal porque no había ley, pero ahora ya hay ley, porque nosotras las mujeres nos protegen las autoridades de nosotras. No porque miran que somos mujeres nos van a pisotear a sus mujeres o a nuestras hijas por sus maridos. Podemos decir cuál es su delito, por qué la pega, cuál es su falta, porque si no hay falta, yo voy a ir a quejar con las que nos guían en nuestra reunión a Chaculá. Ahí están las que nos guían y vas a ver si no la defienden a mi familia o a tu mujer (GF-G-C-8112016).

a. “Nosotras tenemos el poder de seguir luchando por nuestra libertad”

“Ahora hay ley”, dicen las mujeres de El Aguacate porque existe un grupo de mujeres en la comunidad que ha politizado su condición y está dispuesto a apoyar

y defender la vida y la libertad de las mujeres. “Hay alguien por nosotras”. Como nos lo enseña la experiencia de las mujeres mam y chuj, la ley y los derechos no son cosas que tenemos, son relaciones sociales que establecemos y son el reflejo de la libertad que ejercemos. No podemos esperar que esta protección venga de las instituciones estatales patriarcales coloniales, ni de las instancias de toma de decisión masculinas a nivel comunitario. Para que la ley a favor de las mujeres tenga fuerza de ley, la experiencia de organización comunitaria entre mujeres en Che Cruz y en El Aguacate nos ha demostrado que se necesita de una colectividad de mujeres que defiendan la vida de las mujeres y legitime su libertad:

Nosotras tenemos derechos y hay que hacerlos valer para cualquier cosa. Un ejemplo, lo que nos pasó con los compañeros de El Aguacate, es que nosotras no nos vamos a dejar y que juntas vamos a ganar nosotras las mujeres; porque nosotras tenemos poder de decidir qué es lo que debemos hacer y que debemos de seguir luchando por nuestra libertad, para poder librarnos de tantas maldades (GM-C-042015).

La libertad y los derechos solo pueden ser garantizados por las propias mujeres, como lo apunta esta sobreviviente. Una afirmación que resuena en los planteamientos de la Librería de Mujeres de Milán:

No son las leyes ni tampoco los derechos lo que dará a una mujer la seguridad que le falta. Una mujer solo puede adquirir la inviolabilidad con una existencia proyectada a partir de sí misma y garantizada por una sociedad [de mujeres]¹⁴⁸ (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 22).

¹⁴⁸ Texto intervenido por la autora. Preferí “mujeres” a “femenina” en tanto que lo “femenino” remite al constructo cultural patriarcal de violabilidad, sumisión y desechabilidad al servicio de los intereses masculinos, mientras el término “mujeres” representa la parte de la especie humana que nacimos en un cuerpo biológico concreto, capaz de dar vida y que tenemos el poder de reconfigurarnos como sujetas de nuestra propia vida, desarticulando los contenidos de sumisión y servidumbre de la femineidad impuestos por el sistema patriarcal colonial.

De allí que “es más importante tener interlocutoras autorizadas que derechos reconocidos”; afirmación comprobada –una y otra vez– a lo largo de nuestra propia experiencia de vida, así como durante los procesos de verdad, justicia y reparación llevados a cabo por las sobrevivientes de violación sexual. No porque los derechos no sean importantes, pues son argumentos de defensa y protección ante la violencia masculina –como lo vimos en la experiencia de El Aguacate–, pero siempre y cuando estén respaldados por una práctica concreta de libertad y defensa de la vida de las mujeres por parte de un colectivo suficientemente grande y cohesionado como para representar un contrapoder al poder masculino: “Por eso estamos tranquilas, porque hay autoridad con nosotras, no se puede molestar a una mujer porque si no, conocen la ley. Así pues, ahora ya está cambiando el mundo, nos damos cuenta ahora cómo estamos” (GM-C-8112016). Es precisamente este contrapoder del colectivo de mujeres, garante del ejercicio de su libertad y la defensa de su vida, lo que se suele perder cuando se entrega al estado el monopolio de la protección de nuestros derechos. Se observa el mismo fenómeno en la comunidad mam de Che Cruz. Lo que hace la diferencia para que las mujeres se sientan “tranquilas” y caminen libremente y sin miedo en su comunidad –como lo explica Andrea–, es que existen mujeres organizadas, dispuestas a velar para que todas puedan vivir con dignidad y sin violencia. Cuando en la comunidad no existen estos grupos, no existe límite corporal y material a la violencia masculina:

Antes nos dicen en la comunidad que todos somos libres para caminar. Pero si pasa algo cada quien mira lo que hace, y seguro que no se arregla. Pero como ahora les está dando miedo a los violadores, porque si pasa algo ya están las organizaciones, como que están escuchando que tenemos un grupo de mujeres, dirán “como son muchas, nos pueden agarrar”; pero en otras comunidades no, porque no hay grupos, no hay organizaciones, la gente no se junta si le pasa algo a alguna muchacha (HV1-G-M-6).

b. “Que otras mujeres se den cuenta que es un violador”

Desvelar a los agresores sexuales, además de representar un acto de verdad y de sanción social, forma parte de las estrategias de no-repetición que las mujeres mam y chuj están impulsando en la comunidad para que no les suceda ni a sus hijas ni a sus nietas. Al tener información de los hombres agresores que habitan el mismo territorio, las mujeres y las niñas pueden poner en marcha estrategias de protección para sus vidas. Es uno de los argumentos que más pesa entre las sobrevivientes a la hora de denunciar a los violadores: proteger a las otras.

En el caso mío, ya no me importa si se va en la cárcel o no se va en la cárcel. Ya no me duele. Yo me siento muy bien, y me siento capaz de levantarme y decir frente a otras mujeres que es un violador. Lo que quiero es que otras niñas sepan que es un violador; porque si digo que todos se vayan, no sé si se van a ir. Lo que me importa ahorita es que otras mujeres se den cuenta que es un violador y otras niñas se den cuenta que es un violador (GF-G-M-19102016).

Josefa Lorenzo, lideresa mam e integrante de la colectiva de Actoras de Cambio, reconoció al hombre que en varias ocasiones la había secuestrado y violado en la carretera. Lo reconoció en el centro de formación y sanación que una colectiva de mujeres aliadas nos prestaba en la cabecera municipal de Huehuetenango.

Este depredador sexual era profesor universitario y maestro de “moral y ética” en institutos de educación secundaria de Huehuetenango. De forma premeditada había logrado ingresar en el internado como practicante, donde mujeres jóvenes indígenas procedentes de comunidades lejanas se quedan para estudiar en Huehuetenango. Gracias a que Josefa lo reconoció pudimos proceder inmediatamente a su expulsión del internado e implementar una estrategia de largo plazo de denuncia social –que llamamos operación “Tijax”– en todos los ámbitos de su vida pública y profesional.

Cuando lo denunciemos públicamente, y a pesar del miedo a las represalias, Josefa cuenta que: “lo que fue importante para mí fue devolver el miedo a él porque

él también estaba con miedo, estaba también con mucho miedo, como que me hizo más fuerte”. El motor que le permitió atravesar ese miedo fue saber que estas acciones públicas permitirían que se supiera que este hombre era un violador en serie y así proteger a otras jóvenes:

Lo que más me ayudó es la acción, la acción que hicimos públicamente que me tranquilizó mucho cuando otras chicas se dieron cuenta que él era un violador; entonces me sentí bien. Yo dije vale la pena hacerlo porque hay chicas, otras mujeres que estaban tal vez amenazadas, o tal vez ya están acosadas por él; entonces eso me dio fuerzas también (GF-A-8022017).

La operación “Tijax” que llevamos a cabo como Actoras de Cambio en Huehuetenango correspondió a su nombre maya: una acción rápida, eficaz, con la fuerza del rayo, que pudo cortar el problema desde la raíz. La operación de denuncia pública al profesor hizo que perdiera su legitimidad social y se rompiera la impunidad que lo protegía y le permitía seguir violando. Lo despidieron de los diferentes lugares donde enseñaba y permaneció escondido durante años en su casa:

Es de gran importancia y trascendencia el precedente de justicia que sentó esta acción feminista. El violador Héctor Saúl Martínez fue denunciado públicamente. Ha sido evidenciado ante las mujeres de su alrededor, sus alumnas, su familia y las autoridades educativas. Se rompió la impunidad de la que ha estado gozando y le permitía seguir agrediendo a jóvenes y mujeres (Centro de Medios Independientes, 2014).

La acción permitió desvelar al agresor y dar validez a la voz de muchas jóvenes que ya habían informado a sus padres, pero no les creían. El grupo de mujeres es así la fuente de autoridad social de las mujeres, la que respalda su voz en el mundo patriarcal que las silencia, desacredita y pervierte a través del imaginario distorsionado de la maldad erótica de las mujeres. Brenda Méndez, otra integrante

de Actoras de Cambio comenta lo importante que fue la operación “Tijax” para las jóvenes del municipio de Huehuetenango:

“Gracias a ellas”, decían las amigas de mi hermana, “nuestros papás nos creyeron”. No solo salvaste a las chicas, sino también sus papás creyeron lo que ellas hablaban en sus casas, lo que decían. Fue como expandir la información, entonces los papás ya confían más en sus hijas. Le dice una de las amigas de mi hermana: “sí vos, porque mi papá decía: ‘¡tú lo estás provocando, tú no estudias, además tú haces esto, haces lo otro!’” Pero después le llevó la boleta esta chica a su casa: “¡miren, es cierto lo que yo les comenté y no me creyeron!” Los papás le pidieron perdón a la chica. Fueron los mismos papás que creyeron a sus hijas, hablaron con la junta directiva, sacaron al tipo del colegio, y al colegio este tipo jamás volvió (GF-A-8022017).

c. La ley de mujeres: “ahora hay quién nos escucha, hay quién nos defiende”

De víctimas de violación sexual en guerra, estigmatizadas y excluidas por su comunidad, las mujeres mam y chuj se convirtieron en referentes para otras mujeres en su comunidad. Se volvieron las “autoridades” de las mujeres en la comunidad para resolver los problemas de violencia, violación e incestos que las aquejan. Los grupos que inicialmente se habían conformado para sanar la historia de la violación sexual en guerra, siete años después de sus inicios, se fueron abriendo a otras mujeres, jóvenes y niñas de la comunidad que tienen el deseo de transformar su vida y vivir sin violencia. El haberse “mostrado” públicamente, como lo dicen las sobrevivientes mam, hizo que muchas otras mujeres se acercaran:

Cuando nos mostramos, vinieron las mujeres y empezaron a contar, porque ya nos conocieron, “esto es lo que pasamos” decían; y nosotras decíamos que hablaran, que existen leyes, porque si nos aguantamos no está bien, que los hombres deben de tratarnos bien, que no tenemos la culpa, que somos fuertes igual que ellos, y que se den cuenta que hay ayuda para que podamos parar la

violación sexual, y si necesitan ayuda para eso está nuestro grupo (HV1-G-M2).

Haber escuchado hablar a las mujeres del grupo de la violación sexual que vivieron, libremente, sin vergüenza, con la mirada en alto, cómodas y seguras en su piel, desde la posibilidad de reconstruir la vida y volver a tener una vida feliz, permitió que otras mujeres reconocieran que también lo habían vivido y que no era justo. Podían hablar con sus hijas para protegerlas y darles las herramientas necesarias para defenderse. Por primera vez empezaron a darse cuenta que la violación sexual no es normal, ni es un pecado, sino un delito que hace daño a las mujeres, y que no tienen por qué aguantarla como destino; ni ellas, ni sus hijas. La culpa y la vergüenza podían empezar a ubicarse fuera de ellas y se acercaron al grupo para encontrar escucha y apoyo. La misma hija de Felipe, violador en serie de la comunidad de El Aguacate, se acercó a Chavela y pidió el apoyo del grupo de mujeres por haber sufrido violación sexual.

Cuando se dio el gran problema con su papá, ella se dio cuenta que no era justo lo que está pasando. Un tipo también entró a romper su casa de noche, la violó y nunca hay acción porque el hombre hace trabajo con los alcaldes de El Aguacate. Entonces llegó la Victoria a decirme que el violador está haciendo un préstamo para pagarle al juez, y que se dio cuenta de que nosotras hacemos la acción, y que si podemos invitarla a nuestras pláticas porque así se corrigen también los hombres (GF-A-8022017).

Al escuchar hablar al grupo de mujeres y verlas actuar en la comunidad, “entonces, las mujeres empezaron a creer” que “ahora la ley es fuerza”, dice Andrea:

Hay mujeres que a veces les daba miedo acercarse a nosotras, no se animaban a contar, tenían miedo, tal vez ocultaban algo, querían hablarlo pero no se animaban. Les digo si pasa algo, a sus hijas o a alguien, que no lo dejen así; ahora hay leyes contra los violadores. No como antes que pasaba algo, entraban al temascal y así se quedaba, porque ahora la ley es fuerza (HV1-G-M-2).

“La ley es fuerza” en la comunidad de Che Cruz, como lo plantea Andrea, porque la presencia colectiva y pública de las mujeres en la comunidad desde una conciencia política de sí mismas, se está convirtiendo en “ley”, en una nueva ética que delimita lo bueno de lo malo, y lo justo de lo injusto, a partir de la vida y experiencia de las mujeres. Están transformando la trama comunal y la organización de parentesco. Cuenta más la vida de las mujeres y la solidaridad entre mujeres que la obediencia a los vínculos de parentesco basados sobre el dominio y la violencia masculina. Chavela afirma con contundencia la prioridad que tiene el respeto por las mujeres en esa nueva ética de vida construida y autorizada entre mujeres:

No es nuestro familia, pero es una mujer igual como nosotras. Ese pobre hombre se va al bote, es cierto que es mi hermano, pero si cometió un error tan fuerte, pues no hay más. “Ah, mira pues, yo pensé que vas a favor de tu hermano”. “No voy, no importa mi hermano, mi hijo, mi yerno, mi papá, mi marido, la cosa que cae la ley, es el único” (HV2-G-C-112016).

Se trata de un cambio de orden simbólico que los grupos de mujeres mam y chuj están logrando instalar en su comunidad. Al contrario de “la ley de los hombres”, “la ley de las mujeres” no se burla de ellas ni las desprecia, sino que las escucha, les cree y les hace sentir que están dispuestas a movilizarse para apoyarlas. Esta “ley de mujeres” tiene fuerza porque “hay alguien quién nos cuida, hay alguien por nosotras”, como explica una sobreviviente chuj:

Antes, *m’hijo*, nosotros nos dejábamos con los hombres por pendejas. Teníamos cerrados los ojos, pero ahora hay alguien por nosotras, hay alguien quien nos cuida. Pero antes nadie nos escuchaba, lo que querían los hombres nos hacían, o nos inventan algo sobre nosotras porque nadie nos defendía y escuchaba. Pero ahora ya abrimos nuestros ojos, gracias. Así como yo le digo a mis hijos: no van a poder tratar mal a sus mujeres (GF-C-8112016).

“La ley de las mujeres” está encarnada en el grupo de mujeres, reconocidas públicamente como “autoridades de nosotras” por las propias mujeres. Esta noción de “autoridad” se distingue de la noción jerárquica patriarcal de la “autoridad masculina” que se define a partir de la obediencia, el poder de dominio de unos sobre otros, y el derecho de posesión y control sobre la vida de las mujeres.

Aquí la autoridad de las mujeres es colectiva, y es reconocida por otras mujeres de la comunidad por la experiencia y la sabiduría que han desarrollado con la violación sexual vivida, y su capacidad de tomar decisiones y actuar para erradicar la violencia de su vida y de la vida de otras.

Al reflexionar en torno a lo que significa la “ley de las mujeres” conjuntamente con las redes comunitarias, Elsa Rabanales, integrante mam de Actoras de Cambio, plantea:

Yo pienso que a la ley de mujeres que nos referimos es una red unida y en donde puede tomar decisiones y ya no necesariamente ir al alcalde auxiliar, sino específicamente de mujeres de la comunidad, que los problemas lo podamos resolver las mujeres, y buscar otras formas de que se sientan bien. Pero ya no tener esa idea de que vamos a solucionarlo con el alcalde. Como que ya haya otro grupo de alcaldesa, podría decirse, con las leyes que ellas consideran justas y, claro, utilizando las terapias que hemos aprendido. Pero hacerlo como más formal, más unidas, más articuladas (GF-A-8022017).

La referencia al esquema formal y estatal de alcaldesa hace reaccionar a Liduvina Méndez, quien subraya que la mediación hacia el mundo patriarcal no puede pasar por los mismos modelos, sino que se vuelve necesario insistir en que la “ley de mujeres” debe ser un proceso colectivo donde todas estén involucradas, tal y como se ha venido construyendo:

Más como repetir el esquema de alcaldesa o de alcaldes comunitarios o de ley única, es de cómo se fortalecen las redes para hacer este tipo de acciones de justicia dentro de la comunidad que ya se han hecho. Yo siento que no se trata

de centralizar esa responsabilidad en una persona o en tres personas, sino cómo hacer todo este proceso juntas, y que no va a ser siempre igual. Porque imagínate tú como alcaldesa, no vas a parar todo el día resolviendo casos y no vas a dar abasto. Y la cosa es que se repite un esquema que ya vemos que no funciona (GF-A-8022017).

La columna vertebral de la ley de mujeres, en palabras de Josefa Lorenzo, es la red comunitaria de mujeres donde “las mujeres tengamos la fuerza y el poder de analizar los problemas que están pasando en la comunidad y resolverlos allí dentro de ese grupo, por ejemplo, si hay una violación sexual, ver qué hacemos” (GF-A-8022017). La política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres –tal y como fue desarrollada en el capítulo seis– es la condición *sine qua non* para la existencia de la “ley de mujeres”; recordando el planteamiento de Victoria Camps según el cual la solidaridad entre mujeres es la condición de la Justicia para las mujeres, y a la vez, viene a compensar las insuficiencias de la idea de Justicia como castigo (Camps, 1990: 36).

La política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres es el contrato social establecido entre mujeres desde las diferencias no-dominantes que da origen a la “ley de mujeres”. Esta ley nos propone una visión de la Justicia que integra el amor como principio de relacionamiento político a la idea de Justicia. Es una propuesta de Justicia que incorpora la “ética del cuidado” –tal y como la llama Carol Gilligan (1985)– a la ética de la Justicia. Los criterios que los grupos de mujeres mam y chuj han establecido junto con Actoras de Cambio para las acciones de Justicia en su comunidad en favor de las mujeres, recuperan la voz silenciada de las mujeres, “la otra voz” de la cual habla Carol Gilligan (1985).

La acción comunitaria de las mujeres chuj y mam se articula en torno a una ética de la Justicia cuya condición es la práctica de reconocimiento, amor y cuidado entre mujeres, lo que implica que asumamos una responsabilidad profunda sobre nosotras mismas y para con la otra –al tiempo que garantiza que los agresores carguen con la responsabilidad de sus actos en función del daño cometido–. Este nuevo paradigma de Justicia encuentra eco en diferentes experiencias políticas

feministas alrededor del globo. Así, la red internacional de mujeres de América Central y del Mediterráneo, plantea en su manifiesto fundacional:

Las mujeres sabemos el riesgo de romper el silencio para nombrar la propia experiencia, validar nuestros sentires e intuiciones, para nombrar la violencia sexual, pero nos responsabilizamos de nuestro importante papel para que esto no ocurra a otras y, en este compromiso con las demás mujeres, transformamos el mundo. [...] Estas son las leyes de las mujeres, que las otras, todas, estemos a salvo. No queremos ser valientes, somos libres (Red Internacional de Organizaciones de Mujeres de América Central y Mediterráneo por una vida libre de violencias, 2018).

Esta concepción de Justicia está muy lejos de la justicia procedimental patriarcal que parte de una supuesta posición de neutralidad, en la que se protege el procedimiento y el honor masculino, y no la vida de las mujeres. La política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres, que produce y le da autoridad a “la ley de las mujeres”, tiene el poder de desequilibrar el patriarcado, como lo había visualizado Carol Gilligan. Es la condición que permite lograr el reconocimiento social de la humanidad de las mujeres y erradicar la violación sexual de nuestra vida –como nos lo enseñan los caminos de Justicia recorridos por las mujeres mam y chuj en Huehuetenango–.

La ley de mujeres no es una lista de derechos establecidos por escrito sino una política del hacer entre mujeres y en favor de las mujeres. Se va construyendo y nutriendo como marco normativo a partir de las diferentes acciones que el grupo de mujeres decide realizar a favor de las niñas, vecinas y mujeres de la comunidad que solicitan su apoyo para vivir una vida digna, libre y en paz. La ley de mujeres –dice Brenda Méndez– son: “acciones de apoyo para todas, y estar siempre acompañadas de las otras”; y a la vez –como lo plantea Virginia Gálvez– “es el marco para tomar decisiones en cada momento, un mecanismo, que en cada momento y para cada caso será diferente”. Es “prepararnos para crear nuestra propia red de seguridad y podernos proteger todas”, como dice Josefa Lorenzo (GF-

A-8022017).

A partir de la experiencia desarrollada conjuntamente con las redes de mujeres chuj y mam, podemos destacar algunos principios sobre los que se estructura la “ley de mujeres”:

- a. Tener un grupo de mujeres que “me apoya y no me critica” (GM-M y C-122013).
- b. Tener un espacio físico concreto en la comunidad donde las mujeres se pueden encontrar: una casa de las mujeres.
- c. Escuchar a las mujeres que solicitan apoyo del grupo. La escucha es central para que el acompañamiento y las acciones respondan a lo que realmente necesitan y desean. No actuar por ellas, sino acompañarlas en las decisiones y acciones que quieren tomar. “En la práctica vemos que las mujeres que quieren cambiar su situación tienen que tomar decisiones fuertes. Entonces pienso que es como se fortalece cada sobreviviente para que tome sus decisiones y el resto las acompañamos; porque nosotras, en nuestra mente tenemos soluciones para cada quien, y después las mujeres dicen: “eso no es lo que yo quiero” (GF-A-08022017).
- d. Involucrar a las mujeres en procesos de sanación, autoconciencia y autoafirmación para que construyan poco a poco amor y poder propio, y así puedan decidir y disponer de sí mismas para transformar sus vidas en función de sus deseos y sueños. “Debemos traerla al grupo para darle amor y consolarla”. “Curar el cuerpo y el corazón con ejercicios corporales, masajes, limpias con plantas, y ceremonias que nos han ayudado a nosotras a sacar la tristeza, el miedo y quitarnos la culpa y la vergüenza” (GM-M y C-122013).
- e. Romper el silencio a nivel social, hablar, “decirlo” para que “no siga sucediendo ni a nuestras hijas, ni a nuestras nietas”.
- f. Crear nuestra propia red de seguridad y protegernos entre todas.
- g. Hacer acciones comunitarias de sanción social para denunciar a violadores y hombres violentos, para “devolverles la vergüenza” y “que ellos agarren un miedo para que no sigan haciendo”.

Con la ley de mujeres, “no solamente se constituyen en autoridades de los sistemas ya existentes, sino construyen nuevas formas de pensar y entender los principios doctrinarios de derecho, tanto estatal como indígena” (Cumes, 2009a: 41). El grupo de mujeres mam y chuj ha logrado construir su poder político y su autoridad para hacer Justicia en favor de las mujeres y crear condiciones de no-repetición en la comunidad. La ley de mujeres es el reflejo de la autoridad adquirida por las mujeres como grupo social, que descansa sobre el amor y poder propio de cada una, y el poder colectivo del grupo que legitima, autoriza y defiende socialmente la voz, la vida y la libertad de las mujeres. Con “la ley de las mujeres”, los grupos mam y chuj se han inscrito en la “producción de la decisión política” de la trama comunal (Tzul Tzul, 2016: 167). Se han vuelto “humanas”, dignas de respeto y de consideración para la deliberación política, como lo pone de relieve esta joven lideresa mam:

La Justicia desde esa mirada sería como tomar decisiones en espacios públicos en lo cual no solo vemos a los hombres. Como decimos también las mujeres somos humanas, pensamos sentimos y también tenemos nuestra propuesta. También es vivir sin miedo, defenderse, organizarse como grupo sin pedirle permiso a nadie y a partir de esta organización hablar sobre la violación sexual, ya no solo en el grupo, sino que a nivel comunitario (GF-A-8022017).

Fuera de las instancias de toma de decisión institucionalizadas de la comunidad – por ser estas eminentemente masculinas y patriarcales– el grupo de mujeres actúa en el ámbito de lo común e impacta sobre la toma de decisiones comunitarias en torno a las problemáticas que aquejan de forma específica a las mujeres y las niñas. Abordan, reflexionan, actúan y forman parte de la toma de decisión con respecto a los problemas de educación, tierra, violencia masculina y relaciones de parentesco desde la experiencia y deseos de las mujeres. Como lo observa Malcom con respecto a las mujeres de El Aguacate:

Eso ha permitido que ellas tengan cierto poder dentro de la comunidad y que no son solo ellos. Incluso ellas ahora se involucran más, tienen más voz, tienen más

fuerza en la comunidad para proponer cosas, para hacer más cosas que antes (GF-C-8112016).

En la comunidad mam de Che Cruz, las autoridades comunitarias invitan a Andrea a ser parte de los consejos comunitarios:

Ahora me conocen, me dan cargos, porque tengo conocimiento. Me gusta cuando me involucran como COCODE. Tengo que dar mi opinión, porque sabemos que podemos las mujeres. Les digo que hay muchas mujeres que tienen conocimientos también, y que se les dé la oportunidad. Tenemos que tener igualdad. Ya no tengo miedo, voy a una reunión, vengo a las seis, estoy segura cuando camino. Hay gente que también me defiende, que dice que no hablen mal de mí, que yo se la ley, que conozco bien la ley. Siento que hay una fuerza que me guía, por la lucha por las organizaciones (HV1-G-M-2).

La voz de las sobrevivientes ha logrado entrar en relación pública y política con la voz masculina en las comunidades mam de Che Cruz y chuj de El Aguacate como existencia social y pública legítima, no desde la reivindicación subordinada de inclusión. Han logrado crear un poder colectivo y simbólico suficiente para poner límite a la violencia masculina y contrainsurgente contra sus vidas y cuerpos, y defender su territorio cuerpo- tierra ante el arrebate capitalista de las multinacionales, el estado y su ejército: “Hoy sabemos que ya no vamos a permitir la violación, y que se hace justicia por nosotras. Somos humanas y tenemos derecho. Ahora nosotras nos vamos a levantar” (GM-M-122013).

Están creando condiciones de no-repetición en sus territorios y cambiando el contrato sexual que está en la base de las alianzas de parentesco entre hombres en sus comunidades. Con la “ley de mujeres” han encontrado una manera y un camino “de reequilibrar el lugar de varones y mujeres al interior de la trama comunal”, para retomar las palabras de Gladys Tzul Tzul (2016: 200). Están construyendo un lugar justo para ellas y para las otras en su comunidad: un lugar diseñado por ellas desde la legitimidad y fuera de la culpa, en función de sus deseos

de una vida digna, en paz, libertad y plenitud. “Ahora nos dan nuestro lugar y nos respetan”, dice Andrea.

Antes las mujeres contaban toda la violencia que pasaban con sus maridos, y por los ricos, o en las camionetas, entraban en las camionetas, les decían “María” y las golpeaban, como no se defendían. Pero ahora ya cambió. Por la organización de mujeres, las mujeres conocen su valor. Ya nos conocen y saben que somos fuertes. Ahora nos dan nuestro lugar y nos respetan (HV1-G-M-2).

REFLEXIONES FINALES

**Ya estoy de vuelta. Renací como mujer nueva.
Ahora yo soy libre y eso es justo para mí.**

En vez de instaurar otra falsa opción entre derechos y libertad, tendríamos que preguntarnos: ¿de qué manera los rasgos creativos y disruptivos de la libertad política y la práctica cotidiana de construcción-de-mundo, la creación de un nuevo contrato social, se relacionan con el ejercicio de derechos? (Zerilli, 2008: 198).

La paradoja: la idea de Justicia aumenta el sentimiento de injusticia y el sufrimiento de las mujeres

A pesar del despliegue legislativo y de políticas públicas que existe tanto a nivel nacional como internacional para proteger la vida y la libertad de las mujeres, nuestros cuerpos, y en particular los de las mujeres mayas, afrodescendientes y mestizas campesinas y urbanas empobrecidas, están siendo mutilados, violados y torturados hasta la muerte. La expansión del proyecto patriarcal, colonial y capitalista en Abya Yala está tomando de nuevo el cuerpo de las mujeres como objetivo a someter, despojar y destruir, en una nueva fase de colonización. Nuestro cuerpo es el campo de batalla sobre el que se desarrolla la guerra entre diferentes grupos masculinos militarizados y paramilitarizados para definir sus territorios de poder y expandir sus negocios capitalistas. Antes eje central de la estrategia de colonización de Abya Yala, la violación sexual es hoy parte nuclear de la imposición de un modelo global patriarcal militarizado y neoliberal en el continente por parte de estados coloniales que desde su fundación convirtieron su población en “enemigo”, y el cuerpo de las mujeres en territorio a expropiar, explotar y destruir. En este marco, la violación sexual fue utilizada sistemática y masivamente por el ejército contra las mujeres mayas como política de guerra y genocidio entre 1978 y 1985 para masacrarlas y matarlas en vida, y por las Autodefensas Unidas Colombianas contra las mujeres campesinas costeñas y afrodescendientes en el Caribe colombiano como política de desplazamiento, despojo de tierras, y ocupación del territorio durante la ofensiva paramilitar de 1997 a 2005. Estamos frente a una tragedia humana de dimensión inconcebible, cuyas raíces están en el centro del

contrato sexual colonial sobre el que se fundan los estados en Abya Yala y que se hace visible de forma brutal durante las guerras. Ningún sistema de justicia formal tiene la capacidad de resolver la dimensión del problema de la tortura sexual y la esclavitud sexual como crímenes de lesa humanidad, tanto por su dimensión como por los pactos patriarcales que sustentan, protegen y perpetúan el derecho masculino sobre el cuerpo de las mujeres hecho ley.

La impunidad en los casos de violación sexual, tanto en tiempo de “paz” como en tiempo de guerra en Guatemala y en Colombia, es casi total (99 %) ¹⁴⁹. La justicia formal no es justa para las mujeres sobrevivientes de violación sexual, en particular en sociedades en guerra y posguerra, y más aún cuando se trata de mujeres mayas y afrodescendientes. La culpabilización y estigmatización de las mujeres, la interpretación patriarcal y racista de la ley, la impunidad, y la protección de los agresores, reinan cuando se trata de hacer Justicia para las sobrevivientes de violación sexual. Las mujeres no tenemos acceso a Justicia, y aun cuando tenemos acceso a los tribunales sabemos que nos espera “un teatro de la vergüenza” (Lewis Herman, 2005). Esta contradicción entre la promesa formal de protección por la ley y la realidad de la saña y la destrucción cotidiana de nuestros cuerpos, vidas y territorios, requiere que repensemos como feministas el papel del estado y de las leyes en la producción y perpetuación de esta violencia feminicida y genocida en Abya Yala. El contrato sexual colonial que sustenta la producción y la aplicación de la ley, articulado a contextos de poder patriarcal hipermilitarizado racista y depredador, cuyo terreno de predilección es la apropiación violenta y la destrucción de los cuerpos de las mujeres, hace “incompatibles la pretensión democrática” del estado (Segato, 2015a: 142) y la aplicación de las leyes a favor de las mujeres, en particular de las mujeres mayas y negras. Las leyes a favor de las mujeres en este contexto no tienen fuerza de ley. No tienen autoridad, y por ende no pueden tener “eficacia simbólica” en las relaciones sociales. Eso convierte la promesa de Justicia para las mujeres en una ficción inventada por el mismo estado y en impunidad que profundiza el daño ya hecho en la vida de las mujeres. La contradicción central de

¹⁴⁹ Véase el capítulo uno para un mayor desarrollo de este dato.

la promesa de justicia radica allí: en lugar de instituir Justicia, el sistema de justicia formal reproduce la injusticia para las mujeres sobrevivientes de violación sexual.

Esta paradoja central, que subyace al sistema de justicia formal, se revela en el sentimiento de insatisfacción y frustración expresado por las mujeres q'eqchi' de Sepur Zarco en Guatemala y las mujeres negras de Libertad en Colombia con respecto a las sentencias paradigmáticas condenatorias obtenidas, en el sistema penal y el sistema de justicia transicional respectivamente, contra los militares y paramilitares que las esclavizaron doméstica y sexualmente. A pesar de que la ley las ha escuchado, confirmado su verdad, establecido que las violaciones sexuales son crímenes de lesa humanidad y ha castigado a los perpetradores, las mujeres de Libertad afirman que “eso no les va a revivir por dentro”; “esa justicia” –plantean las mujeres de Sepur Zarco– “no les va a reparar el daño que nos han hecho”. Esta afirmación ilustra que el sufrimiento sigue marcando la vida de las mujeres de Sepur zarco y las de Libertad, y nos habla de que la injusticia sigue presente en sus vidas. Revela la contradicción vital que existe entre la idea de Justicia –que remite a un universo simbólico patriarcal, hecho de normas y procedimientos formales y sustentado en una promesa de trato igualitario que resulta ser engañosa al solapar dominación, discriminación y opresión– y la experiencia de Justicia, que apela a la reparación de los daños y a “revivir”. Más allá, la *idea* de Justicia desemboca en la profundización del *sentimiento* de injusticia para las sobrevivientes de violación sexual, porque se queda en una promesa formal de Justicia que nunca puede cumplir, en tanto no tiene la capacidad de responder a las injusticias que hay que reparar y erradicar.

Evaluar los procesos de Justicia emprendidos por las sobrevivientes en términos de satisfacción o insatisfacción, y del impacto que tuvieron en sus vidas, –y no a partir de los cambios formales realizados en la jurisprudencia o las políticas públicas– permite así dar validez y prioridad a la vida de las mujeres, en vez de partir de una idea preconcebida de Justicia que remite a un orden simbólico masculino colonial y a intereses institucionales ajenos a su propia vida, dignidad y libertad. Escuchar, ver y sentir esta paradoja, e indagar en los supuestos que la sustentan, es crucial para comprender cuáles son las injusticias que el sistema

penal o de justicia transicional son incapaces de abordar, y construir caminos propios de Justicia que respondan a los anhelos de las mujeres. Nos permite salir de la fe ciega en el estado, del fetichismo legal, y dar legitimidad a la voz de la experiencia de las mujeres en nuestras estrategias políticas, en lugar de darle legitimidad a la voz de la autoridad moral, que siempre es patriarcal (Gilligan, 2013: 49) además de racista.

El sistema de justicia no instituye Justicia

Ahondar en la experiencia de las mujeres de Libertad y de Sepur Zarco nos permite desentrañar los supuestos sobre los que se basa el modelo de justicia liberal, que resultan ser falsas promesas de Justicia y por ende aumentan el sentimiento de frustración, impotencia y desolación de las sobrevivientes en lugar de sanarlos. La insatisfacción, malestar y sufrimiento expresados por las mujeres de ambos grupos, evidencian que de alguna forma “la sociedad está haciendo algo injusto” –como lo plantea Axel Honneth al fundamentar su teoría social de la Justicia basada en el reconocimiento (Honneth, 2006a: 103). La afirmación de las mujeres de Libertad que “eso no me va a revivir por dentro”, evidencia que “la Justicia no solo son normas ni procesos. La Justicia es vida” (Piñeyroa Sierra, 2015: 286), y que nuestras propuestas de Justicia no pueden limitarse a procesos penales que hacen abstracción del sufrimiento causado por los crímenes cometidos. “Eso no invalida la justicia retributiva; eso exige una complementariedad con otras fórmulas” (*Ibíd.*, 2015: 283).

Al contrario de muchos supuestos que sustentan la búsqueda de Justicia por la vía penal, las experiencias de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad evidencian que a pesar de haber tenido acceso a un juicio justo y paradigmático a favor de las mujeres y en contra de los perpetradores, la sentencia del tribunal no es reparadora. Este hallazgo pone en entredicho el supuesto según el cual la judicialización es la vía para hacer efectivos los derechos de las víctimas a la reparación. Una vez lograda la condena contra el agresor –lo que requiere de circunstancias excepcionales– queda el sufrimiento generado por los crímenes sexuales. El dolor

de “ellas” continúa mientras el proceso jurídico se enfocó únicamente en el castigo hacia “ellos”. Como lo afirma Andrea, sobreviviente y lideresa de la comunidad mam de Che Cruz: “la ley no dice si me duele algo, nunca se preocupa por mi persona. La ley no nos cura” (HV1-G-M6). El sufrimiento que queda es la manifestación del daño moral que persiste: la culpa, el centro del daño hecho por los crímenes sexuales contrainsurgentes y genocidas. Los procesos legales no son suficientes para desarticular el lugar de la culpa de las mujeres y crear un lugar de reconocimiento social para ellas. Esta investigación evidencia que el reconocimiento de la culpabilidad de los agresores por parte de la “ley”, no conlleva automáticamente que las mujeres dejen de sentirse culpables, y de buscar la confirmación de su inocencia de forma permanente ante la mirada de los “otros”, cuando regresan a casa. Esta demanda de reconocimiento hacia “los otros”, que se hace desde la herida de la subordinación y de la exclusión, solo aumenta el lugar de la culpa del que las mujeres anhelan salir. Así, a pesar de que la sentencia del tribunal haya reconocido la humanidad de las mujeres, esto no redundará en que las mujeres se sientan como tal. Los procesos judiciales no crean las condiciones para que las mujeres puedan construir su sentimiento de valía propia. En este sentido, nuestra experiencia como Actoras de Cambio encuentra eco en la experiencia de Veena Das (2008) en India, cuando cuestiona la capacidad de los dispositivos jurídicos para elaborar el dolor y sanar el sufrimiento generado por los crímenes sexuales vividos.

El sufrimiento expresado por las sobrevivientes revela también que la injusticia de la estigmatización y de la exclusión social en el caso de las mujeres q’eqchi’, así como de la vergüenza comunitaria, siguen presentes en su vida cotidiana a pesar de que “la ley” ha reconocido su verdad. Las mujeres de Sepur Zarco expresan con mucho dolor que “nadie las quiere, nadie las reconoce” en su entorno familiar y comunidad. La sentencia condenatoria del tribunal no ha sido suficiente para que la marca del estigma desaparezca y las mujeres de Sepur Zarco sean respetadas por su comunidad. Mientras, las mujeres de Libertad siguen cargando con la injusta vergüenza comunitaria a pesar de que “la gente de la ley” haya reconocido que “no fue gusto suyo”, y que fueron víctimas de secuestro y esclavitud sexual por el Oso.

“Los hombres no le dan importancia a lo que el Oso hizo con ellas”. Los hombres de Libertad, sus compañeros y las autoridades comunitarias, siguen manteniendo el silencio en torno a los crímenes sexuales; haciendo recaer sobre las mujeres, de forma solapada, la responsabilidad de la vergüenza colectiva y humillación que sienten ellos, impidiendo que se reconozca socialmente la violación sexual como crimen.

Lo anterior es muy ilustrativo en cuanto pone en evidencia que el reconocimiento de la verdad jurídica no erradica automáticamente las injusticias sociales asociadas a los crímenes sexuales: la humillación, el silenciamiento y la exclusión social. El reconocimiento de la verdad en la sala de tribunal no se extiende necesariamente al ámbito social y público. No implica que la verdad y el valor de las mujeres sean reconocidos por su familia y comunidad, los grupos sociales de pertenencia en el que la Justicia o injusticia se vuelve concreta y material. La verdad judicial no es suficiente para construir un lugar de respeto social para las mujeres, a pesar de que sea éste el núcleo de los anhelos de Justicia enunciados por las sobrevivientes al llevar a cabo los procesos penales. Como lo pone de relieve Rita Segato en el peritaje antropológico del caso de Sepur Zarco, “ha quedado claro en todos los testimonios que las mujeres esperan que la justicia las redima de su estigma frente a la comunidad” (Segato, 2016: 46). Uno de los hallazgos de esta investigación radica en que una sentencia justa no redundará en el reconocimiento de la violación sexual como crimen en su ámbito cotidiano, en sus relaciones de pareja y comunitarias, ni en un cambio de representación simbólica alrededor de las mujeres. El estigma sigue marcando sus vidas. En el caso de las mujeres de Sepur Zarco, no solamente no fueron reconocidas por su entorno, sino que además volvieron las “críticas” con más fuerza. El daño y el sentimiento de injusticia se profundizan en la medida que el reconocimiento social tan anhelado y prometido por las representaciones patriarcales y coloniales de Justicia, no llega. Lo simbólico patriarcal y colonial, reforzado por la ideología contrainsurgente y militarizada en la comunidad, pesa más que la verdad judicial dictada a favor de las mujeres. En este contexto, las sentencias no son leídas ni escuchadas a partir de la voz de las mujeres, sino a través de la mirada pornográfica patriarcal y colonial que prostituye

la decisión: si las mujeres q'eqchi' consiguieron una sentencia a su favor por parte del sistema formal, es porque engañaron al tribunal. Según esta lectura, mintieron, hablaron por dinero, y lo recibieron "por su culo". La sentencia penal, en este contexto, no crea condiciones de dignificación para las mujeres, ni logra crear un lugar social de respeto y reconocimiento social para las mujeres que fueron violadas. Más bien, reafirma el punto de partida de la "violada", la "traidora" y "la mala". En ninguno de los dos casos paradigmáticos anteriores, la verdad jurídica ha permitido crear condiciones sociales de reconocimiento y escucha de la experiencia y dolor de las mujeres en su comunidad. Es como si fuera una verdad acordada entre el tribunal y las mujeres, una verdad privada, que sigue siendo tabú y considerada como inmoral en el ámbito público. La verdad judicial no llega a abrir una brecha en la verdad patriarcal contrainsurgente para constituirse en verdad social de las mujeres.

Existe, además, una correlación entre la publicidad del caso, la estigmatización social y el silencio que las mujeres mantienen para protegerse del castigo social. El proceso penal, inevitablemente, repercute en lo público. Esta publicidad puede ser aprovechada para que las mujeres sean las protagonistas y no las víctimas de este proceso. Sin embargo, si no ha habido un proceso previo de sanación, donde las mujeres pudieran dejar la culpa, construir un sentimiento de legitimidad, y fortalecerse para tener voz propia y afirmar públicamente su verdad ante la comunidad, se deja que "otros" –periódicos, comunidades, jueces y patrulleros– hablen de su violación sexual. El espacio de lo común se llena entonces de la voz oficial, masculina, racista y contrainsurgente como interpretación de lo sucedido. La estigmatización vuelve con mucha fuerza y se profundiza el lugar de exclusión. De ahí que mucha frustración y desesperanza subyazca de los relatos de ambos grupos: "para las mujeres víctimas de violencia sexual no ha habido nada".

Lo mismo sucede con las medidas o políticas de reparación que se establecen sin tomar en cuenta la especificidad de los crímenes sexuales y los daños a reparar. Para que una política de reparación pueda ser reparadora, dignificante y transformadora para las mujeres que fueron víctimas de tortura sexual, tiene que identificar con claridad la injusticia a erradicar y los daños a reparar. El daño central

es un daño moral y social: es el estigma, el silenciamiento del crimen y la violencia social que se desata contra las mujeres como castigo; los cuales se sustentan sobre mentalidades, normas y prácticas sociales que se apropian del cuerpo de las mujeres, y permiten, justifican y promueven la violación sexual. La reparación económica por el crimen de violación sexual solo exacerba el imaginario colectivo patriarcal en torno a la maldad erótica de las mujeres, que siempre parte de la sospecha de que nos hemos “dejado violar”, intercambiado nuestro cuerpo, a cambio de conseguir algún beneficio material, económico o de poder. El carácter sexual del crimen hace que el imaginario patriarcal colonial tergiverse y prostituya inmediatamente esta medida de reparación, profundizando las condiciones de estigmatización y exclusión contra las mujeres, es decir el daño. La reparación en los casos de violación sexual debe ser pensada en términos de reconocimiento social, de dignidad, libertad y legitimidad, y no en términos redistributivos. La destrucción y despojo de los bienes materiales y de tierras que acompañaron los crímenes sexuales son injusticias que se pueden reparar materialmente, y se tienen que implementar paralelamente; pero la reparación económica no puede ser considerada la reparación para el crimen de violación sexual porque solo exacerba el estigma y profundiza el daño.

Es fundamental que las organizaciones de mujeres y feministas que acompañamos los procesos de verdad, justicia y reparación de sobrevivientes de violación sexual reflexionemos en torno a estas consecuencias y encontremos estrategias políticas para que la verdad de las mujeres pueda instalarse como verdad pública en la comunidad, que las violaciones sexuales también puedan ser resignificadas y reconocidas como crímenes, y así se pueda desarticular la estigmatización social. Como lo analiza Sara Ahmed:

Hacer el trabajo de exposición es por tanto un trabajo político como emocional. La exigencia de reconocimiento puede correr el riesgo de exponer demasiado, y “las defensas” contra la “escucha” a menudo ya están ahí desde antes (pueden incluir culpa, vergüenza e indignación así como negación e indiferencia), y las defensas pueden, aunque no siempre, bloquear el mensaje. La lucha política se

trata de aprender a manejar dichos bloqueos y de encontrar manera de traspasarlos (Ahmed, 2015: 302).

Por último, la no-repetición ha sido un anhelo central para los grupos de sobrevivientes en Guatemala y Colombia que subyace a los diferentes procesos de Justicia que han llevado a cabo. La Justicia, sostienen todas las sobrevivientes, es que “no vuelva a pasar a ninguna otra mujer”, “ni a mis hijas, ni a mis nietas”. La lógica que muchas veces subyace a la decisión de llevar litigios estratégicos por parte de organizaciones feministas y de mujeres, es la suposición de que tendrá un efecto de transformación social más allá de lo legal y que contribuirá a crear condiciones de no-repetición. Si bien coincido con que la sanción contra los perpetradores es necesaria para establecer un límite claro y transmitir el mensaje que no se tolerarán los crímenes sexuales en contra de las mujeres, la estrategia política de depositar esta capacidad únicamente en la ley y en un juicio justo a favor de las mujeres, no toma en cuenta el contexto de poder en el que se inscribe, ni la magnitud del problema.

Los Acuerdos de Paz, tanto en Guatemala como en Colombia, no vienen acompañados de una democratización de sus estructuras de poder, sino más bien de una reconfiguración de los grupos de poder masculinos militarizados a través del narcotráfico, las maras, las “Badcrims”, las fuerzas de seguridad públicas y las fuerzas de seguridad privada al servicio de la protección de los negocios de las empresas extractivas de la oligarquía nacional y multinacional. En este contexto profundamente violento y antidemocrático, no hay sentencia paradigmática que tenga el poder simbólico y social de transformar las estructuras de poder que toman el cuerpo de las mujeres como su campo de batalla, ni de “invertir la pedagogía de la crueldad a que la aldea fue expuesta durante la guerra” (Segato, 2016: 46). ¿Qué garantía de no-repetición puede contribuir a crear una sentencia paradigmática cuando las fratrias masculinas militarizadas racistas y depredadoras se han reconfigurado en la época de “paz” y siguen usando el territorio-cuerpo de las mujeres como campo de batalla? La sanción a un agresor individual, aun cuando se trate de un caso paradigmático, no puede revertir la magnitud de la impunidad

que sigue protegiendo a un millón de otros agresores que todavía circulan libremente en las calles. “Somos simplemente incapaces de investigar cada uno y todos los casos de tortura, violación sexual o aún asesinato. Hay demasiadas víctimas y demasiados criminales”,¹⁵⁰ sostiene la fiscal del Tribunal Penal para la antigua Yugoslavia, Carla del Ponte, reconociendo la limitación de la lógica penal (citada en Campbell, 2004: 341). Esta impunidad legal articulada a la impunidad social que se sustenta en el derecho político de los hombres a tener acceso a nuestros cuerpos, fomenta la perpetuación del crimen. La dimensión de la violación sexual como crimen de lesa humanidad no puede ser resuelta a través del sistema de justicia formal.

El análisis de los casos paradigmáticos de Sepur Zarco y Libertad nos obliga a revisar el postulado según el cual el derecho tiene una “eficacia simbólica” que permite transformar la moral patriarcal contrainsurgente y las relaciones de poder que la sustentan. Estas sentencias excepcionales y a favor de las mujeres no tienen fuerza de ley. Ni siquiera existen o importan en un contexto de guerra o de posguerra antidemocrático donde la ley viril militarizada es la que manda. No logran colocar la violación como crimen en el ámbito público. Una sentencia justa a favor de las mujeres –que nombran la violación sexual como crimen de lesa humanidad– por lo tanto, no tiene la legitimidad del poder en este contexto. No tienen ninguna autoridad; precisamente porque este nuevo discurso en favor de las mujeres, que politiza la violación sexual, no tiene poder simbólico ni coercitivo; no tiene autoridad. Ahí radica otro hallazgo de esta investigación: las sentencias a favor de las mujeres no tienen “fuerza de ley” en contextos donde la ley viril militar y depredadora es la que manda, y las mujeres no han podido constituirse en un contrapoder político suficiente desde donde enunciar una voz propia. El contrato sexual colonial que sustenta la ley y las relaciones de poder a nivel social y comunitario, que se exagera y se hace explícito durante la guerra, impide que estas sentencias tengan autoridad. No representan ningún poder simbólico ni coercitivo para quienes las tienen que aplicar. La afirmación según la cual una sentencia justa para sobrevivientes de violación sexual en guerra tiene “eficacia simbólica” y “la

¹⁵⁰ Traducción de la autora del original en inglés.

capacidad de impactar y modificar la sensibilidad ética de todas las personas” (Segato, 2016: 4) no toma en cuenta el contexto de poder en el que se inscribe. Esta investigación pone de relieve que no hay sentencia condenatoria que tenga eficacia simbólica y social suficiente como para transformar “la sensibilidad ética” en una sociedad de guerra y posguerra donde los victimarios siguen teniendo el poder, y los valores hegemónicos que rigen las relaciones sociales siguen siendo la fuerza viril, el odio, el racismo y la contrainsurgencia.

Para que la “ley tenga fuerza de ley”, y que la verdad de las mujeres sea reconocida por su entorno social, afectivo y comunitario, las mujeres mam y chuj nos enseñan que se requiere construir un poder político y colectivo de mujeres con amor y poder propio capaz de afirmar públicamente su existencia legítima y su verdad, fuera del lugar de la culpa, respaldado y legitimado por el grupo de mujeres. Solo de esta forma la verdad de las mujeres es autorizada socialmente y puede entrar en relación política y pública con y contrarrestar la voz patriarcal colonial contrainsurgente en el espacio de lo común y de las deliberaciones en torno a las normas de convivencia en la comunidad. Este hallazgo es fundamental a la hora de construir condiciones de Justicia para sobrevivientes de violación sexual en guerra, pues nos señala la importancia de invertir las prioridades. Nuestras estrategias políticas, energías vitales y recursos financieros deberían estar puestos en prioridad para construir el poder colectivo y simbólico de las mujeres, deconstruir el poder masculino y colonial sobre nuestros cuerpos, e instituir nuevas formas de Justicia fuera del dominio sexual colonial –en lugar de estar volcadas en su totalidad en la mejora de las leyes, de los procedimientos judiciales, de las políticas públicas y de la sensibilización de los operadores de justicia, pues esa justicia ha demostrado que lo único que abarca es un castigo individualizado al agresor–.

La búsqueda del reconocimiento por “la ley de los hombres”, como las sobrevivientes mam y chuj caracterizan al sistema de justicia formal estatal y comunitario, solo genera más insatisfacción y sufrimiento en la vida de las mujeres. La lógica de esta justicia formal –que se sustenta en un contrato sexual colonial cuyo centro reside en proteger el pacto patriarcal y colonial sobre el cuerpo de las mujeres–, cuando no desemboca en impunidad, no puede reparar los inmensos

daños generados por los crímenes sexuales ni crear condiciones de no-repetición. Kirsten Campbell resume la paradoja central del sistema penal en el marco de la justicia internacional por los crímenes de lesa humanidad cometidos bajo la forma de violaciones sexuales de este modo: “la ley debe instituir justicia y, sin embargo, ninguna justicia legal puede corregir la abrumadora injusticia del crimen” (Campbell, 2004: 341).¹⁵¹ De allí que estas condenas no se experimenten como Justicia en la vida de las mujeres. Y de ahí la urgencia de construir caminos de Justicia fuera de la voz de la autoridad moral patriarcal y colonial para que responda a la vida real de las sobrevivientes de violación sexual en guerra, de sus experiencias de injusticias vividas por las mujeres, y en particular mayas y afrodescendientes.

La “ley de mujeres”: un cambio de orden simbólico y una política entre mujeres que repara y erradica la injusticia

Para mí, la ley de mujeres es que las mujeres tengamos mucha fuerza entre nosotras. Entre nosotras nos reunimos, nos escuchamos todas y escuchamos a la otra para poder empoderarnos. La ley de mujeres es la sanación. Es la curación que se le puede brindar a una mujer. La ley de las mujeres es decir las cosas, es empezar en nuestra casa, decir a la pareja qué no me gusta. No soy animal para que me pegue. Es tener esta fuerza para decir que “no”. La justicia es el grupo de mujeres. Es nuestra fuerza la que nos protege (HV1-G-M-6).

Las experiencias comunitarias de las mujeres mam y chuj, acompañadas junto y cerca por Actoras de Cambio, nos han permitido llenar los vacíos dejados por el sistema formal de justicia, tanto estatal como comunitario, y construir caminos propios y comunitarios de Justicia que responden a la necesidad humana de “revivir por dentro”, reconstruirse un lugar de legitimidad y reconocimiento en su familia y comunidad, y crear condiciones de vida “contenta” para ellas y para todas. Dejar de poner la voz de la autoridad patriarcal y colonial en el centro de nuestro ideal de Justicia y empezar a ubicarnos a nosotras, las mujeres, nuestras experiencias y

¹⁵¹ Traducción de la autora del original en inglés.

vidas en el centro, permite cambiar la mirada. Se trata de un cambio de orden simbólico y de una práctica política de la libertad para crear algo nuevo. Como lo plantea la Librería de Mujeres de Milán, la revolución no consiste en destruir lo anterior para pensar lo nuevo. La subversión consiste en darle nuevos significados al mundo, y darle valor, sentido y poder político a estos nuevos símbolos creados a partir de nuestra realidad como mujeres, lo que realmente sentimos, anhelamos, deseamos y necesitamos (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 182).

El grupo de mujeres: el lugar de la Justicia

Después de haber sido tratadas “peor que animales”, el grupo de mujeres es el espacio social que creó las condiciones de reconocimiento mutuo necesarias para volver a constituir su integridad, a sentirse “personas” y recuperarse como humanas. El reconocimiento de su valía y legitimidad solo se ha podido dar en un grupo de mujeres organizado alrededor de romper el silencio en torno a la violación sexual genocida y contrainsurgente, y sanar sus heridas. La comunidad de mujeres, entre mujeres mayas o afrodescendientes, es un espacio que ofrece un reconocimiento diferente al otorgado por una institución o autoridad masculina y colonial. Allí el reconocimiento se construye en función del valor mismo de las mujeres por ser mujeres, y mayas y negras, y no en función de los intereses masculinos y coloniales de retomar el control sobre otros hombres que trasgredieron las normas establecidas por ellos mismos. Otro aporte de esta investigación consiste en evidenciar que la validez propia que una *adquiere* en el reconocimiento entre mujeres, no es la misma que la validez que es *otorgada* por el estrado judicial. La validez que da el tribunal a la voz y experiencia de las mujeres es una validación otorgada por el poder jerárquico, que es inmediatamente retirada en cuanto las mujeres salen de la sala del tribunal. El poder recobrado en un tribunal no se instaura como poder propio en el espacio social porque depende de la validación de la voz masculina colonial para establecerse. Por esta razón, tanto las mujeres q’eqchi’ de Sepur Zarco y las negras de Libertad, siguen necesitando comprobar su inocencia ante los ojos de los otros a pesar de que su verdad fue reconocida por un

tribunal; mientras las mujeres mam y chuj afirman su verdad en su comunidad desde la legitimidad recobrada y el poder del grupo que respalda y autoriza su voz. Los parámetros de validación social en el caso de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad siguen siendo masculinos y –por lo tanto– la reivindicación del reconocimiento se hace desde un lugar subordinado. Por el contrario, las mujeres mam y chuj encuentran la fuente de su valoración en ellas mismas y el principio de su autoridad en el reconocimiento que se otorgan mutuamente en el grupo de mujeres en una relación entre iguales. El grupo de mujeres se vuelve un espacio de Justicia. Es el lugar social donde se puede reparar la integralidad de los daños provocados por la ruptura de la violación sexual y la guerra en sus vidas. En palabras de Andrea, “la Justicia es el grupo de mujeres. Es nuestra fuerza la que nos protege” (HV1-G-M-6). Su método es una política cotidiana de reconocimiento y amor entre mujeres.

La política de reconocimiento y amor entre mujeres: la reparación del daño

“Hemos de saber que somos merecedoras de que nos acaricien” (Lorde, 2003: 206).

El análisis del proceso, las etapas, las estrategias y los métodos con las que logramos crear condiciones de Justicia entre las mujeres mam, chuj y Actoras de Cambio, pone de relieve que ser escuchadas, reconocidas y queridas por un grupo de mujeres estructura el sentimiento de Justicia de las sobrevivientes. Conforman las tres dimensiones alrededor de las cuales la experiencia de reconocimiento mutuo entre mujeres logra constituirse en una experiencia de Justicia, transformando la injusticia en Justicia: el silenciamiento en palabra, la humillación en amor propio, la muerte social en legitimidad, el terror en seguridad y la esclavitud en libertad. La experiencia de Actoras de Cambio ilustra en este sentido el planteamiento de Honneth según el cual “el marco conceptual de reconocimiento es la herramienta adecuada” para desentrañar las expectativas normativas de las sujetas y desarrollar una teoría social de la Justicia (Honneth, 2006a: 106). Es interesante notar, además, que la práctica de ser escuchadas, ser reconocidas y ser

queridas que han llevado a las sobrevivientes chuj y mam a sentir Justicia y “renacer como mujer nueva”, corresponde a las tres esferas de reconocimiento que Axel Honneth propone para constituir una experiencia de Justicia: el amor, la estima social y la ley (Honneth, 2006a: 109-119), resignificadas a partir de la política de reconocimiento y amor entre mujeres.

Al ser escuchadas, las sobrevivientes sienten que su existencia es reconocida y su verdad es validada colectivamente por el grupo. Sienten que su vida cuenta y que su sufrimiento es reconocido. Importan. Pueden sanar el dolor. Al reconocerse entre mujeres, construyen un sentido positivo de sí mismas y recuperan el sentido de su humanidad, no como universal masculino blanco, sino a partir del reconocimiento de la legitimidad de su existencia y de lo que quieren ser, sustituyendo los registros de deshumanización de los que fueron objeto. Se reconocen en las historias de las otras y construyen su propia valía a partir del reflejo que encuentran en la voz, los ojos, los abrazos y los apoyos del grupo; se van deshaciendo de todas las creencias interiorizadas sexistas, racistas y clasistas que las “hacen de menos”. Sienten que valen como mujeres y que son respetadas como tal en el grupo. Eso redundaba en procesos de autovaloración y autoafirmación personal y colectiva que permiten revertir los sentimientos de humillación, indignidad y maldad instalados en su cuerpo por la violación sexual.

Más allá de escucharnos y reconocernos, aprendimos a querernos; eso fue sin duda lo más subversivo del proceso impulsado y acompañado por Actoras de Cambio. Le pusimos cuerpo y corazón al principio de reconocimiento. Hicimos del amor entre mujeres un principio de relacionamiento político. Con amor no me refiero al amor romántico patriarcal que se basa en la posesión, la jerarquía, la servidumbre y la dependencia vital; sino al sentimiento profundo e indiferenciado de aceptación de la otra como principio político de reconocimiento. Hablo de una disposición de corazón y una presencia corporal de apertura y de reconocimiento de la importancia de la existencia de la otra, que hace sentir importante y legítima a cada una. El amor se convirtió en una fuerza que produce vida, genera seguridad y alegría. El respeto y reconocimiento de cada una y de lo vivido por cada una, no era suficiente para reparar el profundo dolor generado por la crueldad de la invasión y la destrucción

del cuerpo –a la que se sumó la crueldad de la estigmatización, la exclusión y las violencias ejercidas por sus propias familias y comunidades–. Con el amor, se sintieron en confianza, queridas y acogidas por el grupo de mujeres; mientras, el sentirse queridas y acogidas permitió sanar el aislamiento, la violencia y la exclusión social generados por los crímenes sexuales en sus vidas. El amor fue la fuerza que permitió desarticular el odio hacia sí mismas introyectado por una cultura patriarcal y racista que las trata como sirvientas, o peor como animales, un odio instalado en el cuerpo de forma brutal por la violación sexual genocida y contrainsurgente. La experiencia de Actoras de Cambio demuestra que se requiere poner el amor en el centro para que una política de reconocimiento entre mujeres sea reparadora y signifique Justicia. El proceso cognitivo de reconocerse como valiosa a través del reconocimiento hacia las otras, creando nuevos símbolos positivos en torno a las mujeres, tiene que estar articulado con procesos que creen nuevos registros emocionales y corporales.

Aprendimos a “tratarnos con mutua ternura” hasta que se volvió un hábito, con el fin de construir un poder colectivo de mujeres capaz de erradicar todas las opresiones (Lorde, 2003: 207). La suavidad de la caricia sustituyó la crueldad con la que habían sido tratadas y se acostumbraron a tratar a las otras. El sentirse queridas, saber que “hay alguien para mí”, es una de las expresiones más importantes de Justicia en sus vidas. No solo implica que hay alguien que me va a escuchar, sino que hay alguien que me va a apoyar en lo que necesite y decida hacer. Ya no están solas. Existe un espacio social de mujeres dentro de la comunidad que las escucha, las reconoce, las quiere y las apoya. Los relatos de las sobrevivientes mam y chuj evidencian que es una parte fundamental de la experiencia de Justicia, después de haber sido cruelmente excluidas y aisladas por haber sido violadas. Eso genera un sentimiento de pertenencia que sustituye y sana la exclusión de la que fueron objeto en el seno de la familia y de la comunidad. Tienen un nuevo lugar en el mundo, diseñado por ellas y para ellas, a partir de su amor propio y en función de sus deseos, y no en función de la obediencia a mandatos patriarcales y racistas. Este lugar está además legitimado, respaldado y protegido por el grupo de mujeres. Así, la política de reconocimiento y amor entre

mujeres es fuente de reparación; es un espacio de Justicia donde las mujeres se hacen Justicia a sí mismas, partiendo de sí (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 207). Se trata de un cambio simbólico radical donde la autoridad patriarcal pierde su poder sobre nosotras porque ya no necesitamos su validación para existir, ni su reconocimiento para reparar el inmenso daño generado por su sistema de crueldad y muerte.

El cuerpo como método para transitar de la injusticia a la Justicia

El cuerpo es el espacio material sobre el que se desató la crueldad de la guerra; es el lugar que ha sido invadido, torturado, humillado y masacrado; el lugar del recuerdo del evento traumático. Había que partir de este espacio concreto, el territorio-cuerpo, para poder sanar, reapropiarse de él, rehabitarlo, y con él rehabitar las relaciones sociales, la vida y el cosmos. Si el cuerpo fue el lugar de la injusticia, la invasión, la crueldad y la muerte, podía convertirse también en el lugar de la Justicia, del poder recobrado, de la dignidad, el bienestar, y la vida recobrada. El cuerpo se vuelve tanto el mapa como el camino, la metodología como el método, la ruta como el vehículo mismo para transitar de una condición a otra, de la injusticia a la Justicia: de la muerte a la vida, de la culpa a la dignidad, de la esclavitud a la libertad, del odio a sí misma al amor propio, de la humillación al poder propio. De fuente de dolor, el cuerpo se vuelve fuente de disfrute. De causa de opresión, el cuerpo se vuelve el principio de su libertad; y de causa de la injusticia se convierte en principio de la Justicia.

El cuerpo toma toda su dimensión epistemológica y política en esta propuesta como lugar donde se dio la injusticia y se instaló la culpa, el terror, la muerte, y a la vez, el lugar donde se siente la Justicia, la legitimidad, la seguridad y la vida recobradas. El cuerpo es el centro de la metodología de Actoras de Cambio que ha permitido transitar de una condición a otra. El cuerpo se vuelve así tanto el inicio, el fin, como el medio. Es el método que nos ha permitido reparar la crueldad y el odio desatados contra nuestros cuerpos. Es a partir del mismo cuerpo que aprendimos a rehabitarlo, a estar cómodas en nuestra piel y a disfrutarlo después de que haya

sido brutalmente invadido y expropiado. El cuerpo ha sido el mapa que nos señala los caminos a transitar para transformar la injusticia en Justicia, en un contexto patriarcal y colonial que silencia la violación sexual. El cuerpo grita cuando la sociedad y la cultura silencian el crimen; cuando no hay espacio social para escuchar el dolor y sanar el daño; cuando no hay palabras, símbolos ni significaciones para nombrar e interpretar lo sucedido en correspondencia con la experiencia. Construir códigos, referentes y lenguajes propios para nombrar la injusticia de la violación sexual en función del daño que representó, pasa por volver al cuerpo e integrar el sentir como método, y autorizarse a crear símbolos propios a partir de las señales que nos da el cuerpo.

“Revivir por dentro” es un proceso que implica recuperar el cuerpo. Al destruir el cuerpo, se destruyó la vida; al instalar la culpa y el terror en él, se hizo imposible habitar la vida. De allí que todas las sobrevivientes hayan hablado de sentirse “muertas en vida”, o de “no encontrar vida después de lo que pasó”. De allí también que “revivir por dentro” y “renacer” sea el anhelo y a la vez la expresión de la Justicia para las mujeres. Para poder “revivir por dentro”, hay que reintegrar el alma al cuerpo y habitarlo sin culpa ni miedo. Sanar la culpa, el centro del daño moral de la violación sexual, es un proceso corporal. Hay que volver a sentir este cuerpo del que decidieron salir para poder sobrevivir, y soportar el dolor y la humillación infligidos; hay que “aprender a querer este cuerpo como a un hermano”, desarticulando el odio y la vergüenza que les genera, porque “por culpa de él, nos pasó eso”. Hay que volver a construir la seguridad en el cuerpo, desarticular la sensación de peligrosidad inscrita en la piel, sentir que ya no se paraliza, que nos podemos defender y que podemos activarlo para salvar nuestras vidas. Así se hacen cuerpo las garantías de no repetición. A través del baile, de la caricia y los abrazos, la vergüenza ha ido desalojando el cuerpo. Se acercaron a su cuerpo y al cuerpo de las otras, desarticulando la sospecha y la sensación de peligrosidad asociadas a él por tanta violencia vivida por “culpa de él”. En diferentes grados y diferentes momentos, todas despertaron y desplegaron el poder del sentir, “el poder de lo erótico” como fuente de bienestar y plenitud. Los mandatos de dios, patriarcales y racistas, dejaron de tener importancia en sus vidas. Al estar

conectadas con la energía vital del disfrute de la vida, dejaron de sentirse satisfechas con el sufrimiento, la autonegación y la parálisis. El cuerpo se puso en movimiento colectivamente y transformó el dolor en ganas de vivir la vida. “Están de vuelta como mujer nueva”. “Han regresado a la vida”. Sanar es Justicia.

Poder propio sobre el cuerpo y la vida: la experiencia de Justicia

Adquirir un poder propio es la tarea más profundamente política que existe, y la más difícil (Lorde, 2003: 201).

Estas nuevas disposiciones internas de amor propio y confianza en sí, sentidas en el cuerpo como seguridad, integridad y disfrute, respaldadas por la fuerza colectiva del grupo, se convirtieron en poder propio para la acción y la transformación de sus vidas. En conexión con el amor propio fueron discerniendo sus propias necesidades, intereses y deseos por fuera de los mandatos patriarcales, racistas y clasistas dominantes, y en conexión con su poder propio; empezaron a crear la vida en función de sus deseos como mujeres. Se recuperaron como seres humanas (Cumes, 2009a: 41). El sentimiento de “no poder” instalado en sus subjetividades por un contexto profundamente sexista y racista, exacerbado de forma cruel por la violación sexual y contrainsurgente, se convierte en “poder hacer”. De estar “en manos de ellos”, ahora sienten que sus cuerpos y vidas están en sus propias manos, y que tienen el poder de construir condiciones de no-repetición para sus vidas y la vida de las mujeres y niñas de su comunidad. El poder propio es lo que constituye nuestra libertad. “Ahora yo puedo”, “yo siento que ahora sí hay un poder de decidir”, ilustran este sentimiento de poder propio recobrado por las sobrevivientes sobre sus vidas y cuerpos, como experiencia de Justicia. Este poder no es “concedido” por alguna autoridad masculina y colonial, ubicada en un lugar de superioridad, y no necesita de validación externa para existir y ejercerse, sino que está basado en el sentimiento de legitimidad y validez propia; el cual solo se puede desarrollar en un proceso de reconocimiento mutuo entre mujeres.

Es interesante notar que las sobrevivientes sienten la materialización de este poder propio recobrado en sus vidas en el “tomar un poder de decir si yo no quiero”,

en el poder de decidir en torno a su sexualidad. Eso nos señala que no podemos pretender crear condiciones de reparación de los profundos daños generados por la violación sexual genocida y contrainsurgente en la vida de las mujeres sin abordar el dominio y violencia masculina que viven cotidianamente. Construir condiciones de Justicia para sobrevivientes de violación sexual en guerra implica una intencionalidad política de romper todos los tabúes que protegen la expropiación y el despojo de sus cuerpos. Sin desarticular el poder cotidiano masculino que es ejercido sobre sus/nuestros cuerpos, no hay sanación ni recuperación del poder propio posible. Tampoco puede haber Justicia, puesto que no se crean condiciones de no-repetición. Solo hay desconexión entre lo que denuncian/amos afuera y lo que viven/vivimos adentro, generando sentimientos de impotencia, angustia, y procesos de desvalorización que profundizan el daño provocado por la violación sexual –una y otra vez– el sentimiento de culpa y por lo tanto, el sometimiento. De allí que Chavela plantee que: “es un cambio que llegó a mi vida, aunque muy tarde llegó, pero llegó. Tomar un poder de decir si yo no quiero. Es una parte que me hizo sanar. Se cambió mi cuerpo, se cambió todo” (HV2-G-C-112016). El proceso concreto y material de recuperación del cuerpo que desemboca y se alimenta de un proceso de autovaloración, les ha hecho sentir cada vez más legítimas y seguras de sí mismas. Ya no querían solamente no ser maltratadas, sino que sabían que podían ser bien tratadas. Haber experimentado estas nuevas formas de relacionamiento en el grupo de mujeres –desde la ternura, la caricia, la escucha, y el reconocimiento– les hizo tomar conciencia de que es posible dejar la violencia. Después de haber experimentado el cambio en el grupo, lo han empezado a fomentar en el ámbito familiar y comunitario. El poder del grupo les dio la fuerza de realizar las transformaciones que anhelaban para tener una vida digna, libre, y “contenta”, sin violencia. Ya no permiten, aguantan, ni se adaptan a relaciones violentas o dañinas para ellas, creando así condiciones de no-repetición en sus vidas.

El grupo de mujeres es el espacio social que les permitió sanar las heridas dejadas en el cuerpo por la violación sexual, la guerra y el racismo; además, es el lugar donde han tomado fuerza para crear una nueva vida, en función de sus deseos

y sueños de una vida justa. “Ahora puedo hablar, puedo andar, puedo salir, camino sin miedo, puedo bailar, puedo defenderme”, son las manifestaciones de los cambios ocurridos en sus vidas que son experimentados como Justicia. La toma de conciencia sobre este poder de crear la propia vida en función de sus anhelos se transforma en sentimiento de libertad. En resumen: “ahora yo soy libre y esto es justo para mí”, dice Andrea. Esta libertad es experimentada como Justicia por las mujeres en tanto les permite crear un lugar justo para ellas en la comunidad después de haber sido rechazadas por ella. La libertad aquí no es entendida en el sentido individualista capitalista, sino como capacidad de “disponer de sí mismas” para actuar en función de lo que realmente quieren ser y hacer. Es una libertad política, es una práctica. No es solo una relación subjetiva del yo consigo mismo. “La libertad requiere de relación con los otros en ese espacio definido por la pluralidad que Arendt ha dado en llamar ‘el mundo común’” (Zerilli, 2008: 57). Es una libertad en relación con las otras y los otros de la comunidad, que ponen al servicio de la creación de condiciones de no-repetición y de condiciones de vida justas para las mujeres y niñas de su comunidad. Así, lejos de aislar a las sobrevivientes de la trama comunitaria (Gutiérrez Aguilar, 2011), esta política de reconocimiento, amor y sanación entre mujeres mam y chuj, ha creado las condiciones para que puedan ser parte de la “producción de la decisión política” comunitaria (Tzul Tzul, 2016: 167) en favor de las mujeres. Ya no reclaman su inclusión, no piden permiso para opinar y actuar. Se sienten parte y actúan como tal.

En esto consiste concretamente la libertad –como apunta la Librería de Mujeres de Milán–: “en poder hacer de una condición humana impuesta una ocasión de existencia más grande, con margen para decidir si aceptarla o cambiarla, y cómo” (Librería de Mujeres de Milán, 2006: 156).

Poner el cuerpo de las mujeres en el centro del método para construir condiciones de Justicia, devuelve el poder a las sobrevivientes sobre su propio proceso y el poder de definir los contenidos de la Justicia que anhelan como sujetas, como humanas. Construir el poder propio sobre el cuerpo entre mujeres es construir el poder sobre la propia vida; es construir las condiciones para que las mujeres podamos ser sujetas de nuestras búsquedas de Justicia. Allí radica un hallazgo

nodal de esta investigación derivado de la experiencia de Actoras de Cambio junto a las redes comunitarias de mujeres mam y chuj: transitar de víctimas de violación sexual a actoras de cambio, construir el propio protagonismo para ser sujetas de nuestra vida y de los procesos de Justicia anhelados, pasa por construir el poder sobre el cuerpo para “disponer de sí mismas” (Gutiérrez Aguilar, 2015). Al recuperar el poder propio en una colectividad de mujeres que las legitiman, construyen su autoridad. Se sienten con la autoridad de actuar para transformar su vida y su mundo común, sin estar a la expectativa de que el estado, como perpetrador, lo haga. Dejan de sentirse víctimas; se organizan y actúan colectiva y políticamente para co-construir procesos de verdad, reparación, no-repetición y sanción hacia los perpetradores, a la altura de sus anhelos de Justicia. Fuertes de su nueva autoridad, las mujeres dejan de ser “las guardianas de la cultura” para convertirse en co-constructoras de la cultura, de la “producción de la decisión política” en su comunidad (Tzul Tzul, 2016: 167) y, en particular, de los contenidos de la Justicia.

Autoridad: la construcción de un poder político de mujeres para hacer Justicia y erradicar la injusticia

[...] autoridad para definir quiénes queremos ser, y saber que esa autoridad es relativa y depende de la realidad de nuestra vida. Pero sin olvidar que solo a través del uso de esa autoridad podemos cambiar con efectividad estas realidades de nuestras vidas” (Lorde, 2003: 205).

El poder propio legitimado y autorizado por un poder colectivo de mujeres en el ámbito de lo común y de lo público, se transforma en autoridad. La política de reconocimiento y amor entre mujeres generó una fuerza colectiva de mujeres, conscientes de su legitimidad y con capacidad de disponer de sí mismas, respaldada por un poder colectivo suficiente para defender la vida y la libertad de las mujeres en su comunidad y fuera de la misma. Después de haber recobrado el poder sobre su cuerpo y vida, las mujeres mam y chuj decidieron actuar colectivamente para que “algún día no muy lejano ya no le hagan daño a las niñas y a las mujeres” (HU1151006). Allí radica la Justicia: en erradicar la injusticia. Crear

condiciones de no-repetición pasa por generar cambios sociales y políticos de largo plazo, tanto en el mundo familiar como en “el mundo común” de las mujeres (Arendt, 1993b). Para ello, hay que salir del ámbito de protección del grupo de mujeres y “traducir en realidad social la experiencia, el saber y el valor del ser mujeres” (Librería de Mujeres de Milán: 2006: 107). Para completar el proceso de Justicia y reparar la ruptura que la violación sexual supuso a nivel social, el contraste entre las experiencias de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad con las de las mujeres mam y chuj, nos habla de la importancia de irrumpir y ocupar el ámbito de lo común, fuera del lugar de la culpa, el mismo que las excluyó, rechazó y violentó. El sentimiento de legitimidad, integridad y seguridad en el cuerpo, solo se puede acabar de incorporar en la confrontación con el ámbito público.

Es a través de los Festivales por la Memoria que las sobrevivientes empezaron a “mostrarse” en la comunidad, afirmar su verdad y tomar su lugar sin vergüenza ni culpa. Los Festivales por la Memoria representan un espacio de dignificación y reparación para todas las mujeres en la comunidad. En este espacio público, las sobrevivientes afirman el crimen cometido en su contra con toda la legitimidad de la que se sienten ahora investidas, y en función del daño que representó para ellas. Ya no necesitan que la voz de “los otros”, patriarcal y colonial, confirme la validez de su voz, ni reconozca su verdad: han construido su propia validez y autoridad a partir del grupo de mujeres. En el acto de “mostrarse” y compartir públicamente su historia de violación sexual, las sobrevivientes la colocan en el ámbito de deliberación sobre lo común como un grave problema social y político a erradicar. La politizan. Ya no es una vergüenza, ni es problema personal de las mujeres que fueron violadas. La violación sexual no es normal, ni un destino por ser mujeres. Es un crimen. A través de sus reflexiones sobre lo vivido, transmiten herramientas y aprendizajes a otras mujeres y a las nuevas generaciones de niñas. Al escucharlas, las otras pueden recuperar el alma y aprender a poner límites. Desvelan públicamente a los victimarios, y evidencian así que la responsabilidad es del ejército, los patrulleros de autodefensa civil, o los comisionados militares que las violaron. Irracionalizan la versión patriarcal y contrainsurgente de los hechos según la cual “se entregaron” y se prostituyeron, o “enamoraron al patrón”. “Las violaron.

No están mintiendo. Fue un daño horrible. Fue un crimen. El ejército es el culpable”. Cuestionan de esta manera la estigmatización social de la que fueron objeto para que la vergüenza pueda cambiar de lugar. Ya no les da miedo la mirada de “los otros”. Se la devuelven: ¡la vergüenza es de ellos!

Hacer memoria se volvió el punto de partida para instalar la verdad de las mujeres en el imaginario colectivo de la comunidad y de la sociedad, instalar nuevos valores y referentes positivos en torno a las mujeres, reconstruir un lugar justo para ellas y construir nuevas formas de convivencia en la comunidad que no estén basadas en la expropiación y el dominio de sus cuerpos y vidas.

El contraste entre las experiencias de las mujeres de Sepur Zarco y de Libertad, con las experiencias de las mujeres mam y chuj de Huehuetenango, pone en evidencia la importancia de que sean las mujeres mismas –como sujetas de sus procesos de verdad, justicia y reparación– quienes afirmen su verdad para contrarrestar pública y políticamente la verdad patriarcal y contrainsurgente difundida en la comunidad. El cambio de símbolos en torno a las mujeres que fueron violadas, se da cuando las mismas ocupan el espacio público con legitimidad, habiendo politizado su condición de ser mujeres, y mayas y negras, no como reclamo subordinado de que las reconozcan. De allí que “la mediación estatal”, a través de una sentencia jurídica, sea de poca ayuda para “recuperar el respeto colectivo” para las mujeres, a la inversa de lo que sugiere Rita Laura Segato en su peritaje para el caso de Sepur Zarco (2016: 47), si no existe este cuerpo organizado de mujeres que respalda la decisión del tribunal en la comunidad. La voz propia de las mujeres y su verdad logra abrir una brecha en el imaginario colectivo y en el espacio público –que deja de ser exclusivamente masculino y contrainsurgente– si y solo si está autorizada por un poder político de mujeres en la comunidad.

Los procesos organizativos impulsados para hacer memoria y crear condiciones de no-repetición en sus comunidades, desembocaron en el afianzamiento de su autoridad ante sus propios ojos, así como los de sus familias y su comunidad. Se sienten “grandes” e “importantes”. Los gestos y la visibilidad pública forman parte de los procesos de reconocimiento a través de los cuales las sujetas se incorporan normativamente a la sociedad, como lo analiza Honneth en su teoría social de la

Justicia (Honneth, 2006b: 185). La voz de la autoridad moral se desplazó desde fuera hacia dentro. Pasaron de obedecer a una autoridad masculina externa, jerárquicamente superior y que aterroriza –ya sea dios, el juez, el patrón, la autoridad comunitaria, o el marido–, a construir su propia autoridad en colectivo, de forma horizontal con otras mujeres y validada por ellas mismas. Ante la constatación siempre renovada de que ni las autoridades comunitarias ni los jueces actúan ante casos de violación sexual, que “se burlan de ellas” y las humillan, que intentan casarlas o mediar con su violador, los grupos de sobrevivientes mam y chuj han decidido actuar como autoridad en su comunidad para hacer Justicia en casos de violación sexual, incestos y todo tipo de violencias que afectan específicamente a las niñas y a las mujeres. Están creando, en sus propias palabras, una “ley de mujeres” en la comunidad.

Crear condiciones de no-repetición no solo implica que la violación sexual se integre en el discurso de la comunidad o de la sociedad como un crimen intolerable, sino que exista una sanción social que transmita un mensaje claro a los hombres: no se tolerará la violación sexual en ninguna de sus formas y en ningún espacio. “Porque nosotras, las mujeres, queremos vivir en paz y sin violencia”, afirma Andrea. Las acciones de sanción comunitaria llevadas a cabo por los grupos de mujeres responden a la necesidad de desarticular el poder social de los agresores para que no puedan seguir violando, para que las mujeres y niñas “sepan que es un violador” y se puedan proteger, y garantizar que se revierta la estigmatización social sobre quien corresponde. El eje central de la estrategia radica en: “devolverles la vergüenza” y “que ellos agarren un miedo para que no sigan haciendo”. Las acciones colectivas y públicas dirigidas a que “se sepa que es violador”, funcionan como mecanismos de sanción social que ponen un límite simbólico y material a los violadores y los potenciales agresores. De esta forma, se realiza un acto de Justicia donde ya no son las mujeres las que cargan con el peso de la mirada y exclusión social, sino los agresores. Ahora bien, la experiencia evidencia que desvelar públicamente a los agresores, sean estos hombres del común, paramilitares, o militares, es tocar el centro del pacto patriarcal: el derecho primario de los hombres sobre nuestros cuerpos; por lo cual, es exponerse a la “caza de brujas” (Amorós,

1990: 15). De ahí la necesidad de construir un poder colectivo de mujeres fuerte, cohesionado y con claridad política para proteger la vida de todas, enfrentar las represalias, sostener la cohesión, la fuerza y la acción organizada entre nosotras en el largo plazo, para al final lograr invertir el desequilibrio de poder.

“Ahora hay ley porque a las mujeres nos protegen y defienden las autoridades de nosotras”, afirman las mujeres mam y chuj. En otros términos, la política cotidiana de reconocimiento y amor entre mujeres ha creado un poder simbólico y colectivo de mujeres suficiente para “reequilibrar el lugar de varones y mujeres al interior de la trama comunal”, para retomar las palabras de Gladys Tzul Tzul (2016: 200). Están renegociando el contrato sexual y las alianzas de parentesco a nivel de sus familias y comunidades. La vida y la solidaridad entre mujeres de la comunidad cuenta más que la obediencia a los vínculos de parentesco basados sobre el dominio y la violencia masculina. Desde este poder colectivo recobrado sobre su territorio-cuerpo, defienden también su territorio-tierra ante el arrebate capitalista de las multinacionales, el estado y su ejército. Nos enseñan así que no hay proyecto de Justicia posible sin que las mujeres recuperemos, en colectividad, el poder propio sobre nuestro territorio-cuerpo, y dispongamos de nosotras mismas para poder crear un poder político de mujeres que tenga la fuerza simbólica y material de cambiar las reglas del juego, tanto en nuestra casa y comunidad, como las que el proyecto colonial neoliberal intenta implantar con brutalidad.

La “ley de mujeres” construida por las sobrevivientes mam y chuj en sus comunidades, nos recuerda a las feministas que para que la ley a favor de las mujeres tenga fuerza de ley, se requiere construir un poder político de mujeres. Esta “ley” se sustenta sobre una colectividad de mujeres con amor y poder propio que ha politizado su condición y tiene la capacidad de establecer un límite corporal y simbólico al poder masculino, racista y capitalista sobre nuestros cuerpos y territorios. La Justicia, como lo pone en evidencia la experiencia de mujeres mayas y afrocaribeñas sobrevivientes de violación sexual contrainsurgente y genocida, no se trata de un problema de “comprensión”, de cambio de mentalidades de los operadores de justicia o de mejorar el acceso a los tribunales, sino que es un problema de poder. “Lo que se encuentra en juego finalmente es ¿cómo se produce

la autoridad?” (Tzul Tzul, 2016: 201). La “ley de mujeres” nos invita a repensar la Justicia desde la construcción política de nuestra autoridad como mujeres, mujeres mayas y mujeres negras, y no en función de la voz de la autoridad moral patriarcal y colonial; pues no hay Justicia posible para nosotras sin que transformemos el contrato sexual colonial sobre el que se edifica el contrato social y la ley. La “ley de mujeres” nos propone un nuevo contrato social garantizado por un poder político, colectivo y circular de mujeres autorizado por una política de reconocimiento y amor entre nosotras. Es una concepción de Justicia que se aleja del modelo de la justicia liberal, pensada desde una supuesta neutralidad de la ley que protege el procedimiento y el honor masculino basado en el derecho sexual de los hombres sobre las mujeres. Es una propuesta de Justicia que integra una “ética del cuidado” (Gilligan: 1985) a la ética de Justicia; que integra tanto la liberación de las heridas de las injusticias vividas como la construcción de mundos nuevos y justos para nosotras. Esta Justicia requiere que asumamos una responsabilidad profunda sobre nosotras mismas y para con las otras. Como lo plantean las sobrevivientes mam: “la Justicia para nosotras es hacer algo por nosotras, hacer algo para las mujeres que fueron violadas”. Se trata de un poder colectivo de mujeres construido a partir de una política cotidiana de reconocimiento y amor entre nosotras desde las diferencias no-dominantes, que tiene la fuerza simbólica y coercitiva de estructurar una nueva ley, una nueva forma de relación social con respecto al cuerpo y la vida de las mujeres, una nueva ética que revierte la ley del derecho masculino sobre nuestros cuerpos y la transforma en una ley de amor, protección y defensa de la autonomía, libertad, integridad y vida de las mujeres, y a todo lo que existe. Lo anterior es un trabajo político que la ley no puede sustituir, que nos toca hacer como mujeres todas, y como movimientos feministas, “desde lo diferentes que somos, cada una en sus mundos, con sus tiempos y sus modos” (Las mujeres zapatistas, 8 de marzo 2018).

A través de esta propuesta filosófica, política y metodológica, nos proponemos contribuir, como colectiva Actoras de Cambio, a “descolonizar nuestro imaginario” como “metodología de emancipación” (Sandoval, 2015), e instalar nuevas posibilidades de ver, nombrar y hacer Justicia para sobrevivientes de violación

sexual en guerra y en tiempo de “paz”. Proponemos un lugar, una metodología, un proceso y un resultado que ha significado Justicia en la vida de las sobrevivientes mam y chuj, y cuya ausencia ha sido sentida como injusticia en la vida de las mujeres q’eqchi’ y negras de Libertad. Se trata de un nuevo lenguaje, un nuevo orden simbólico respaldado por un nuevo hacer político entre mujeres de diferentes orígenes y adscripciones, que nos permiten crear condiciones de Justicia y vida digna, libre y “contenta” para todas. Como Lorena Cabnal lo escribe:

Nos asumimos como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida (Cabnal, 2010: 12).

En esta propuesta de Justicia, las mujeres somos las que nos convertimos en sujetas de nuestros propios procesos de verdad, reparación y Justicia, dándoles contenido y dirección. Las sobrevivientes co-construyen la Justicia a la medida y altura de sus anhelos de Justicia, en lugar de esperar que el estado –como perpetrador– lo haga. Con la “ley de mujeres”, las mujeres mam y chuj, “no solamente se constituyen en autoridades de los sistemas ya existentes, sino que construyen nuevas formas de pensar y entender los principios doctrinarios de derecho, tanto estatal como indígena” (Cumes, 2009a: 41). Son ellas mismas quienes, en colectividad, recuperan el poder sobre su cuerpo, territorio y vida que les fue arrebatado por la violación sexual genocida y contrainsurgente. El poder de transformación cambia de lugar y vuelve a ser colocado en manos de las mujeres.

En el mundo actual donde las guerras, la militarización, los despojos, la depredación neoliberal escriben su proyecto de muerte, de su pedagogía de la crueldad y de la maldad sobre cuerpos y territorios concretos –en particular de mujeres, y de poblaciones indígenas y negras– los caminos propios y comunitarios de Justicia construido por Actoras de Cambio junto a las mujeres mam y chuj, es un

mensaje de esperanza y un canto a la vida. Ha sido un privilegio maravilloso ser protagonista de este proceso de reconstrucción y transformación de la vida junto a las sobrevivientes mayas, y en menor grado con las mujeres afrocaribeñas y negras de Santa Marta y de Libertad; ser testiga de la experiencia de Justicia que conllevó en sus cuerpos, vidas y comunidades, y haberlo experimentado en mi propio cuerpo y vida. Invito a leer este texto así, como la posibilidad de encontrar allí horizontes de sentido, nuevas propuestas políticas posibles, y la confianza en la legitimidad de nuestra existencia y en el poder propio, político y desobediente que entre mujeres podemos construir para “salir de todas las esclavitudes”, cambiar las reglas del juego y construir una vida “contenta” a la altura que todas nos merecemos.

BIBLIOGRAFIA

ABColombia, Sisma Mujer y USOC, (2013) *Colombia: mujeres, violencia sexual en el conflicto y el proceso de paz*. Londres, ABColombia. Disponible en: <<https://www.abcolombia.org.uk/wp-content/uploads/2017/06/4-Sexual-Violence-Spanish.pdf>> [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Aguilar, Ana Leticia; Herrera, Morena; Montenegro, Sofía y Camacho y Flores, Laura, (1997) *Movimiento de mujeres en Centroamérica*. Costa Rica, Programa Regional “La Corriente”.

Aguilar, Yolanda y Fulchiron, Amandine, (2005) “El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres” en Autores Varios, *Las violencias en Guatemala. Algunas perspectivas*. Colección Cultura de Paz número 19. Ciudad de Guatemala, FLACSO/UNESCO, pp. 149-246. Disponible en: <<http://docplayer.es/77310998-Las-violencias-en-guatemala-algunas-perspectivas.html>> [Consultado el 26 de mayo de 2018].

Aguiluz Ibargüen, Maya, (2014) “Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí” en *Interdisciplina*. Vol. 2, núm. 3, mayo-agosto. Ciudad de México, UNAM, pp. 9-39.

Ahmed, Sara, (2015) *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

aldia.co, (2017) “‘Las Maruchas’, el grupo que canta en los velorios para aliviar la tristeza de los dolientes”. 27 de junio. Disponible en: <<http://www.aldia.co/mundo-serio/las-maruchas-el-grupo-que-canta-en-los-velorios-para-aliviar-la-tristeza-de-los>> [Consultado el 1 de agosto de 2018].

Amorós, Celia, (1987) “Espacio de los Iguales, espacio de las idénticas. Nota sobre poder y principio de individuación” en *Arbor*. CXXVIII, pp. 113-127.

Amorós, Celia, (1990) “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales” en Amorós, Celia; Maguieira, Virginia y Sánchez, Cristina (comps.), *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, pp. 1-15.

Arboleda Gómez, Rubiela, (2009) *El cuerpo: huellas del desplazamiento*. Medellín, Hombre Nuevo Editores.

Arendt, Hannah, (1993a) *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York, Penguin Books.

Arendt, Hannah, (1993b) *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.

Aresti, Lore, (1997) *La violencia impune: una mirada sobre la violencia sexual contra la mujer*. Ciudad de México, Fondo Cultural Albergues.

Basaglia, Franca, (1983) *Mujer, locura y sociedad*. Ciudad de México, Editorial Siglo XXI.

bell hooks, (1989) *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston, MA., South End Press.

Benhabib, Seyla, (1992) *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nueva York, Routledge.

Bernuz Beneitez, María José y Andrés García Inda (coords.), (2015) *Después de la violencia. Memoria y justicia*. Bogotá, Siglo del Hombre Eds.; Universidad EAFIT.

Bourdieu, Pierre, (1972) *Esquisse d'une theorie de la pratique*. París, Droz. Genève.

Brown, Wendy, (1995) *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, Princeton University Press.

Burin, Mabel, (2002) *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*. Buenos Aires, Librería de Mujeres.

Burin, Mabel y Velázquez, Susana, (1990) *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*. Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith, (2001) *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra.

Butler, Judith, (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ciudad de México, Paidós.

Cabnal, Lorena, (2010) "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en ACSUR, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, ACSUR-Las Segovias. Disponible en <<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>> [Consultado el 26 de mayo de 2018].

Caicedo, Luz Piedad, (2009) "La violencia sexual en el conflicto armado colombiano: situación, posibilidades de judicialización y reparación para las mujeres víctimas" en Corporación Humanas, (2009) *Memorias del Seminario Internacional Judicialización de casos y reparación a mujeres víctimas de delitos de violencia sexual en el marco del conflicto armado*. Bogotá, Ediciones Ántropos, pp. 7-34. Disponible en: <http://www.humanas.org.co/archivos/Memorias_%28%29.pdf> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Campbell, Kirsten, (2004) "The Trauma of Justice: Sexual Violence, Crimes Against Humanity And The International Criminal Tribunal For the Former Yugoslavia" en *Social & Legal Studies*. Volume 13, Issue 3, pp. 329-350. Disponible en: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1021.597&rep=rep1&type=pdf>> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Camps, Victoria, (1990) *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa Calpe.

Cardona, Miriam, (2011) "Olvido y Poder de la memoria". Ponencia presentada en el marco del Segundo Festival por la Memoria realizado por Actoras de Cambio. Chimaltenango, Guatemala, Actoras de Cambio.

Casaús Arzú, Marta Elena, (2008) *Genocidio, ¿la máxima expresión de racismo en Guatemala?* Guatemala, F&G editores.

Castañeda, Salgado, Martha Patricia, (1993) "Mujeres, cuerpo y maternidad en Nauzontla". Tesis doctoral. Inédita. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Castañeda Salgado, Martha Patricia, (2008) *La metodología de la investigación feminista*. Ciudad de Guatemala, Fundación Guatemala y Ciudad de México, CEIICH-UNAM.

Caxaj Álvarez, Brisna; Valey, Haydeé; Pérez Castellanos, Paola; Martínez Velázquez, Paula María; Patal, Maudy Tzay; Xico, Débora Eunice Yanina y Navarro, Susana, (2017) *Cambiando el rostro de la justicia. Las claves del litigio estratégico del caso de Sepur Zarco*. Guatemala, Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad, Impunity Watch. Disponible en: <https://www.impunitywatch.org/docs/Las_claves_del_litigio_estrategico_del_caso_Sepur_Zarco.pdf> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Celis, Nadia, (2013) “Bailando el Caribe: corporalidad, identidad y ciudadanía en las plazas de Cartagena de Indias” en *Caribbean Studies*. Vol. 41, núm. 1, pp. 27-61. Puerto Rico, Instituto de Estudios del Caribe. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39229305002>> [Consultado el 29 de mayo de 2018].

Centro de Medios Independientes, (2014) “Acción de justicia feminista contra violador en Huehuetenango: develar a los agresores sexuales para que no puedan seguir violando”. CMI, 4 de marzo. Disponible en: <<https://cmiguate.org/accion-de-justicia-feminista-contra-violador-en-huehuetenango-desvelar-a-los-agresores-sexuales-para-que-no-puedan-seguir-violando/>> [Consultado el 2 de noviembre de 2017]

Citro, Silvia, (2009) *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Cockburn, Cynthia, (2004) “The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace” en Giles, Wenona y Hyndman, Jennifer, (eds.) *Sites of Violence Gender and Conflict Zones*. Berkley y Londres, University of California Press.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), (2003) *Justicia e inclusión social: los desafíos de la democracia en Guatemala*. Capítulo IV, “Situación de la mujer”. OEA/Ser.L/V/II.118. Doc. 5 rev.1. 29 diciembre 2003. Disponible en: <<https://web.archive.org/web/20130506083825/http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/cap2/vol3/mujer.html#Ref25>> [Consultado el 10 de mayo de 2018].

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), (2011) *Acceso a la justicia para mujeres víctimas de violencia sexual en Mesoamérica*. OEA/Ser.L/V/II.Doc.63. 9 diciembre 2011. Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Organización de los Estados Americanos. Disponible en: <<https://www.cidh.oas.org/pdf%20files/MESOAMERICA%202011%20ESP%20FINAL.pdf>> [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG), (2016) *Trata de personas con fines de explotación sexual en Guatemala*. Guatemala, CICG y UNICEF. Disponible en: <<https://www.unicef.org/guatemala/spanish/TrataEsp.pdf>> [Consultado el 3 de agosto de 2018].

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación y Grupo de Memoria Histórica (CNRR y GMH), (2010) *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la costa Caribe (1960-2010)*. Bogotá, Ediciones Semana y Taurus. Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/la_tierra_en_%20disputa.pdf> [Consultado el 3 de agosto de 2018].

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación y Grupo de Memoria Histórica (CNRR y GMH), (2011) *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Bogotá, Ediciones Semana. Disponible en: <[http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2011/Informe_mujeresy guerra.pdf](http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2011/Informe_mujeresyguerra.pdf)> [Consultado el 30 de julio de 2018].

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), (1999) *Guatemala: memoria del silencio*. Capítulo 2, Tomo III, "Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia". Guatemala, CEH, Oficina de Servicios para Proyectos de Naciones Unidas (UNOPS). Disponible en: <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>> [Consultado el 10 de mayo de 2018].

Cook, Judith y Fonow Mary, Margaret, (1990) "Knowledge and Women's Interests: Issues of Epistemology and Methodology in Feminist Sociological Research" en Joyce Nielsen, *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*. Boulder, Co., Westview Press, pp. 69-93.

Coomaraswamy, Radhika, (1998) *Integración de los derechos humanos de la mujer y la perspectiva de género. La violencia contra la mujer. La violencia contra la mujer en la familia. Informe de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, presentado de conformidad con la resolución 1995/85 de la Comisión de Derechos Humanos*. Doc. ONU, E/CN.4/1998/54.

Corporación Humanas Colombia, (2015a) *Por una justicia para las mujeres: litigio estratégico como apuesta feminista*. Colombia, Corporación Humanas Colombia y Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género. Disponible en: <http://www.humanas.org.co/archivos/Litigio_final_completo.pdf> [Consultado el 22 de mayo de 2018].

Corporación Humanas Colombia, (2015b) *Aportes de las sentencias de Justicia y Paz a los derechos de las mujeres. Estudio de caso*. Bogotá, Corporación Humanas y Abogados sin Fronteras Canadá e Colombia. Disponible en: <https://www.asfcanada.ca/uploads/publications/uploaded_aportessentencias-estudiodecaso-pdf-75.pdf> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Corporación Humanas Colombia, (2016) *Datos y cifras claves para la superación de la violencia contra las mujeres*. Módulo 1. Corporación Humanas, Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género; Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, y ONU Mujeres. Bogotá, USAID-ONU Mujeres. Disponible en: <http://www.humanas.org.co/alfa/dat_particular/ar/Modulo_1.pdf> [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Craig, Gary, (2008) *The EFT Manual*. Santa Rosa, CA, Energy Psychology Press.

Crosby, Alison; Brinton Lykes, M. y Caxaj, Brisna, (2016): "Carrying a Heavy Load: Mayan Women's Understandings of Reparation in the Aftermath of Genocide" en *Journal of Genocide Research*. Vol. 18, Issue 2-3: Guatemala, the Question Genocide. Disponible en: <<https://doi.org/10.1080/14623528.2016.1186952>> [Consultado el 4 de agosto de 2018].

Cumes, Aura Estela, (2007) "Las mujeres son más indias. Género multiculturalismo y mayanización", en Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana*:

el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca. Guatemala, FLACSO - CIRMA - Cholsamaj. pp. 156-185.

Cumes, Aura Estela, (2009a) "Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones" en *Encuentro internacional mujeres indígenas y justicia ancestral. Memoria*. Quito, Unifem y Universidad Simón Bolívar. Disponible en: <<http://www.bivica.org/upload/mujeres-indigenas-justicia.pdf>> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Cumes, Aura Estela, (2009b) "'Sufrimos vergüenza': mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala" en *Desacatos*. Núm. 31, pp. 99-114. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2009000300007&lng=es&tlng=es> [Consultado el 08 de julio de 2018].

Cumes, Aura, (2014) *La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis doctoral en antropología. Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible en: <<http://repositorio.ciesas.edu.mx/bitstream/handle/123456789/283/D259.pdf?sequence=1>> [Consultado el 5 de noviembre de 2017].

Cyrulnik, Boris, (2013) *Sálvate, la vida te espera*. Barcelona, Debate.

Chinkin, Christine, (1997) "Due Process and Witness Anonymity" en *The American Journal of International Law*. Vol. 91, núm. 1, enero, pp. 75-79. Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/2D06DE0982945FD43A6DFC96FB2AFB5D/S0002930000189687a.pdf/due_process_and_witness_anonymity.pdf> [Consultado el 23 de mayo de 2018].

Chirix García, Emma, (2010) *Ru Rayb'äl ri qach'akul. Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala, El Pensativo.

Das, Veena, (2007) *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, California, University of California Press.

Das, Veena, (2008) *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Colección Lecturas CES. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/8285/1/VeenaDas.pdf>> [Consultado el 2 de agosto de 2018].

Davis, Angela, (2005) *Mujeres, raza y clase*. Madrid, Ediciones Akal.

De Beauvoir, Simone, (1987) *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo veinte.

del Valle, Teresa, (1999) "Procesos de la memoria: cronotopos genéricos" en *Áreas. Revista de Ciencias Sociales. Antropología hoy: teorías, técnicas y tácticas*. Núm. 19, pp. 211-225. Disponible en: <<http://revistas.um.es/areas/article/view/144861/12979>> [Consultado el 29 de mayo de 2018].

DEMUS, (2009) *Para una justicia diferente. Violencia sexual y reforma judicial con perspectiva de género*. Lima, Perú. DEMUS, Estudio para la defensa de los derechos de la mujer. Disponible en:

<http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20161008_01.pdf>
[Consultado el 9 de mayo de 2018].

Derrida, Jacques, (2001) *Fuerza de ley: El "Fundamento místico de la autoridad"*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Diez, Andrea, (2006) *Eso no se escucha: inclusión de los hechos de violencia sexual en las causas por violaciones a derechos humanos en Guatemala*. Ciudad de Guatemala, ICCPG.

Facio, Alda, (1999) *Cuando el género suena cambios trae*. Costa Rica, ILANUD.

Federici, Silvia, (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Foucault, Michel, (1998) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México, Editorial Siglo Veintiuno.

Fraser, Nancy, (1997) *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Siglo del Hombre y Universidad de los Andes.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel, (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Coruña y Madrid, Fundación Paideia Galiza y Ediciones Morata.

Friedemann, Nina y Espinosa Arango, Mónica, (1995) "Las mujeres negras en la historia de Colombia", en Velásquez Toro, Magdala, *Las mujeres en la historia de Colombia*. Tomo II. Bogotá, Consejería Presidencial para la Política Social, Presidencia de la República de Colombia, Grupo Editorial Norma.

Fulchiron, Amandine, (2011) "¿Por qué hacer memoria desde nosotras las mujeres?" Ponencia presentada en el marco del Segundo Festival por la Memoria realizado por Actoras de Cambio. Chimaltenango, Guatemala.

Fulchiron, Amandine, (2013) "Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad. Segundo Festival por la Memoria. Hacer de la justicia algo significativo para nuestras vidas". Chimaltenango, Guatemala, Actoras de Cambio.

Fulchiron, Amandine, (2017) "Actoras de Cambio en Guatemala: poner el cuerpo y la vida de las mujeres en el centro de la justicia" en Mendía Azkue, Irantzu; Guzmán Orellana, Gloria y Zirion Landaluze, Iker (eds.), *Género y justicia transicional. Movimientos de mujeres contra la impunidad*. País Vasco, Universidad del País Vasco; HEGOA, pp. 65-112.

Fulchiron, Amandine (coord.), Paz, Olga Alicia y Angélica López, (2009) *Tejidos que lleva el alma: memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala, Consorcio Actoras de Cambio, Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial, Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas y F&G Editores.
Disponibile en:
<https://www.academia.edu/30707240/Tejidos_que_lleva_el_alma_Amandine_Fulchiron_coord_Angelica_Lopez_Olga_Alicia_Paz_2009> [Consultado el 26 de mayo de 2018].

Galindo, María, (2014) *¡A despatriarcar! Feminismo urgente*. Buenos Aires, lavaca editora.

García del Soto, Aracely, (2010) *Informe sobre el daño a la salud mental de nueve mujeres víctimas de violencia sexual presuntamente perpetrada por paramilitares que operaron en*

el corregimiento de Libertad y La Vereda de Sabanetica (San Onofre, Sucre). Bogotá, Iniciativa de Mujeres por la Paz.

Gargallo Celentani, Francesca (2012) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Bogotá, Ediciones desde Abajo. Primera edición digital disponible en: <<https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/feminismos-desde-abya-yala/>> [Consultado el 3 de noviembre de 2017].

Gasibirege, Simon, (2005) "Trauma et thérapie: les juridictions gacaca comme espace de travail de deuil et de guérison du trauma" en el Congreso Justice Heals: Fight against Impunity. Forum III: Justice Heals. The Impact of the Fight against Impunity on the Survivors of Torture and War Crimes. Bochum, Alemania. Disponible en: <http://www.gerechtigkeit-heilt.de/kongress/dokumentation/gasibirege_trauma_et_therapie.pdf> [Consultado el 29 de octubre de 2017].

Gilligan, Carol, (1985) *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Gilligan, Carol, (2013) *La ética del cuidado*. Barcelona, Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas. Disponible en: <<http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBlog%5Ccuaderno30.pdf>> [Consultado el 4 de agosto de 2018].

Gómez Grijalva, Dorotea, (2012) *Mi cuerpo es un territorio político*. México, Brecha Lésbica. Disponible en: <<https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>> [Consultado el 28 de mayo de 2018].

González González, Fernán; Quiroga, Diego; Ospina-Posse, Támara; Aponte G., Andrés Felipe; Barrera Ramírez, Víctor Andrés; Porras Mendoza, Eduardo, (2014) *Territorio y conflicto en la Costa Caribe*. Colección territorio, poder y conflicto. Bogotá, Odecofi-Cinep.

González Izás, Matilde, (2002) *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en Territorio K'iche' (1880-1996)*. Cuaderno de investigación 17. Guatemala, AVANCSO.

Grupo de Memoria Histórica, (2013) *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, Imprenta Nacional. Disponible en: <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf>> [Consultado el 30 de julio de 2018].

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, (2004) *La palabra y el sentir de las mujeres mayas*. Guatemala, Kaqla.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, (2011) "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro" en Gutiérrez Aguilar, Raquel (ed.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar*. Oaxaca, Pez en el árbol.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, (2015) *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.

H. Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, (2006) *Violencia feminicida en diez entidades de la República mexicana*. Ciudad de México, Cámara de Diputados del

H. Congreso de la Unión—LIX Legislatura, Comisión especial para conocer y dar seguimiento a las investigaciones relacionadas con los feminicidios en la República mexicana y a la procuración de justicia vinculada.

Heckert, Jamie, (2014) “Sobre el anarquismo: una entrevista con Judith Butler” en *Tinta Errante. Publicación de prácticas y saberes libertarios*. Ciudad de México, pp. 19-27. Disponible en: <https://issuu.com/ceeda5/docs/c_o_n_t_e_n_i_d_o2> [Consultado el 10 de mayo de 2018].

Helg, Aline, (2011) *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano, 1770-1835*. Medellín, Banco de la República, Universidad Eafit.

Hercovich, Inés, (1997) *El enigma sexual de la violación*. Buenos Aires. Ed. Biblos, Biblioteca de mujeres.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, (2003) “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia” en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales en México*. Ciudad de México, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 335-378.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, (2017) “Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos” en Rachel Sieder *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. Ciudad de México, CIESAS, pp. 51-116.

Honneth, Axel, (2006a) “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser” en Fraser, Nancy y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Coruña y Madrid, Fundación Paideia Galiza y Ediciones Morata, pp. 89-148.

Honneth, Axel, (2006b) “La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica” en Fraser, Nancy y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Coruña y Madrid, Fundación Paideia Galiza y Ediciones Morata, pp. 176-196.

Hoyos Pulido, Camila Alejandra y Palacio Puerta, María Adelaida, (2015) *Aportes de las sentencias de Justicia y Paz a los derechos de las mujeres. Estudio de caso*. Bogotá, Humanas Colombia y Avocats Sans Frontieres. Disponible en: <https://www.asfcanada.ca/uploads/publications/uploaded_aportessentencias-estudiodecaso-pdf-75.pdf> [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Huet, Alfonso, (2008) *Nos salvó la sagrada selva: la memoria de veinte comunidades q'eqchi' que sobrevivieron al genocidio*. Cobán, ADICI.

Iniciativa de Mujeres por la Paz, (IMP) (2014) *Clínica de la escucha. Litigio estratégico*. Bogotá, IMP.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos, (IIDH) (1997) *Protección internacional de los derechos humanos de las mujeres*. San José de Costa Rica, IIDH.

Jung, Carl Gustav, (1970) *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires, Paidós.

Kellogg, Susan, (2005) *Weaving the Past, a History of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*. Londres, Oxford University Press.

Kleinman, Arthur y Kleinman, Joan, (1991) "Suffering and its Profesional Transformation from Cultural Category to Personal Experience" en *Culture, Medicine, and Psychiatry*, Vol. 15, núm. 3 pp. 275.

Lagarde, Marcela, (2000) *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Madrid, Editorial Horas y HORAS.

Lagarde, Marcela, (2003) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México, PUEG-UNAM.

Lagarde Marcela, (2004) "Por la vida y la libertad de las mujeres. Fin al feminicidio" en Concha Aida, Leonor y Gabriela Laballe, *Resistencia y alternativas de las mujeres frente al modelo globalizador*. Ciudad de México, Red Nacional de Género y Economía, pp. 114-126. Versión editada del discurso pronunciado en Ciudad Juárez, Chihuahua.

Lagarde, Marcela, (2008) "Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres" en Bullen, Margaret y Carmen Diez Mintegui (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Madrid, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea, pp. 209-239.

Larrauri, Elena, (1994) "Control formal y el derecho penal de las mujeres" en *Mujeres, derecho penal y criminología*. Madrid, Siglo XXI Editores.

Las mujeres zapatistas, (2018) *Palabras a nombre de las mujeres zapatistas al inicio del primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan*. Marzo 8 del 2018, Chiapas, México, el Mundo. Caracol de Zona Tzots Choj. Disponible en: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>> [Consultado el 26 de mayo de 2018].

Lau, Ana, (2002) "Cuando hablan las mujeres" en Bartra, Eli, (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México.

Le Breton, David, (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Lemkin, Raphael, [1944] (2005) *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Nueva Jersey, The Lawbook Exchange.

Lenkersdorf, Carlos, (2008) *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Ciudad de México, Plaza y Valdés Editores.

Levi-Strauss, Claude, (1985) *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Paidós.

Lewis Herman, Judith, (2005) "Justice from the Victim's Perspective" en *Violence Against Women Journal*. Vol. 11, núm. 5, pp. 571-602. Disponible en: <<https://doi.org/10.1177/1077801205274450>> [Consultado el 4 de agosto de 2018].

Librería de Mujeres de Milán, (2004) *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Cuadernos Inacabados, núm. 10. Madrid, Editorial horas y HORAS.

Librería De Mujeres De Milán, (2006) *La cultura patas para arriba: Librería Mujeres de Milán. Selección de la revista Sottosopra (1973-1996)*. Madrid, Editorial horas y HORAS.

Lira, Elizabeth y Eugenia Weinstein, (1984) *Piscoterapia y represión política*. Ciudad de México, Siglo XXI Editores.

López Intzín, Juan, (2013) *Ich'el ta muk': La trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)*, en Méndez Torres, Georgina; López Intzín, Juan; Marcos, Sylvia; Osorio Hernández, Carmen (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara, México, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México-Red de Feminismos Descoloniales Hermenegildo Olguín Reza, pp. 73-106. Disponible en: <<https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2015/12/senti-pensar-el-genero-2.pdf>> [Consultado el 28 de mayo de 2018].

Lorde, Audre, (2003) *La hermana, la extranjera*. Madrid, horas y HORAS.

Lowen, Alexander, (2011) *La bioenergética. Una terapia revolucionaria que utiliza el lenguaje del cuerpo para curar los problemas de la mente*. Barcelona, Sirio.

Ludwig Wittgenstein, [1958] (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica / Instituto de Investigaciones UNAM.

Lugones, María, (2005) "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color" en *Revista Internacional de Filosofía Política*. Núm. 25. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, pp. 61-76. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>> [Consultado el 29 de mayo de 2018].

MacKinnon, Catherine, (1989) *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid, Colección Feminismos, Ediciones Cátedra.

MacKinnon, Catherine, (1994) "Rape, Genocide and Women's Human Rights" en Stiglmeier, Alexandra: *Mass Rape: The War against Women in Bosnia Herzegovina*. Londres, Lincoln NE, University of Nebraska Press, pp. 183-197.

Massolo, Alejandra, (1992) *Por amor y coraje, Mujeres en movimientos urbanos de la Ciudad de México*. Ciudad de México, El Colegio de México.

Mate, Reyes, (2015) "Paz con justicia" en Bernuz Beneitez, María José y García Inda, Andrés (coords.), *Después de la violencia. Memoria y justicia*. Bogotá, Siglo del Hombre y Universidad EAFIT, pp. 37-56.

Mathieu, Nicole Claude, (2007) *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. París, Éd. de la MSH.

Maturana Romesín, Humberto, (1990) *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile, Comunicaciones noreste.

Medina, Cecilia y Patricia Carrillo, (2007) *Los lenguajes de la impunidad: informe de investigación delitos sexuales y administración de justicia*. Quito, CEPAM.

Méndez Torres, Georgina; López Intzín, Juan; Marcos, Sylvia; Osorio Hernández, Carmen (coords.), (2013) *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara, México, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México-Red de Feminismos Descoloniales Hermenegildo Olguín Reza.

Méndez, Liduvina, (2011) "¿Cómo sanar y recuperar nuestro poder colectivo como mujeres para construir una sociedad que ya no acepte ni justifique la violación sexual?" Ponencia

presentada en el marco del Segundo Festival por la Memoria realizado por Actoras de Cambio. Chimaltenango, Guatemala, Actoras de Cambio.

Méndez, Liduvina, (2014) *Sistematización de la metodología de formación sanción con mujeres sobrevivientes de violencia sexual en el marco del conflicto armado*. Guatemala, Actoras de Cambio.

Méndez Gutiérrez, Luz y Carrera Guerra, Amanda, (2014) *Mujeres indígenas: clamor por la justicia. Violencia sexual, conflicto armado y despojo violento de tierras*. Ciudad de Guatemala, ECAP / F&G Editores.

Merleau-Ponty, Maurice, (1945) *Fenomenología de la percepción*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Mies, María, (2002) “¿Investigación sobre mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feminista” en Batra, Eli, (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 63-102.

Millet, Kate, (1969) *Sexual Politics*. New York, Doubleday and Company. Versión en español, (1995) *Política Sexual*. Madrid, Ediciones Cátedra. Disponible en: <<https://revistaemancipa.org/wp-content/uploads/2017/09/Kate-Millett-Politica-sexual.pdf>> [Consultado el 16 de mayo de 2018].

Ministerio Público, (2017) “Informe anual. Memoria Administración. Mayo 2016-2017”. MSc. Thelma Esperanza Aldana Hernández, Fiscal General de la República y Jefa del Ministerio Público de Guatemala. Ministerio Público de Guatemala. Disponible en: <<https://www.mp.gob.gt/noticias/memoria-administracion-mayo-2016-2017/>> [Consultado el 14 de abril de 2018].

Minow, Martha (2000) “The Hope for Healing: What can Truth Commissions do?” en Rotberg, Robert y Thompson, Dennis (eds.), *Truth vs Justice: The Morality of Truth Commissions*. Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 235-260.

Mladjenovic, Lepa, (2011a) *Sanar es justicia. “Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad, ¡Presente!” La historia del Segundo Festival para la Memoria de las Mujeres Sobrevivientes de Violación Sexual durante el Conflicto Armado*. Chimaltenango, Guatemala, 24-28 de febrero. Disponible en: <http://www.mujePalabra.net/activismo/mdnmadrid/pages/articles/2011_Sanaresjusticia_LepaMladjenovic.pdf> [Consultado el 29 de mayo de 2018].

Mladjenovic, Lepa, (2011b) “Solidaridad entre mujeres, cuerpos libres”. Ponencia presentada en el marco del Segundo Festival por la Memoria realizado por Actoras de Cambio. Chimaltenango, Guatemala.

Monárrez Fragoso, Julia, (2002) “Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001” en *Debate Feminista*. Año 13, vol. 25, abril. Disponible en: <http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/025_21.pdf> [Consultado el 28 de mayo de 2018].

Mora Bayo, Mariana, (2013) “La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas” en Sierra, María Teresa; Hernández, Rosalva Aída y Rachel Sieder,

(eds.) *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. Ciudad de México, FLACSO-México y CIESAS, pp. 195-228.

Muñiz, Elsa, (2014) "Descifrar el cuerpo. Una metáfora para disipar las ansiedades contemporáneas", en García Andrade, Adriana y Sabido, Olga (coords.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Nussbaum, Martha, (2013) *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona, Paidós.

Ochoa Muñoz, Karina, (2011) La lucha del pueblo Nancue Nomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero. Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, tesis doctoral.

Oxfam Internacional, (2010) *Campaña Violaciones y otras violencias. Saquen mi cuerpo de la guerra*. "Primera Encuesta de Prevalencia de la violencia sexual en contra de las mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano abarcando el período 2001-2009". Disponible en: <<https://www.humanas.org.co/archivos/1oxfampdf2.pdf>>. [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Paredes, Julieta, (2010) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Comunidad Mujeres Creando/Deutscher Entwicklungsdienst. Disponible en: <<http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>>. [Consultado el 16 de mayo de 2018].

Pateman, Carole, (1980) "Women and Consent" en *Political Theory*. Vol. 8, núm. 2, pp. 149-168. Sage Publications. Disponible en: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/009059178000800202>>. [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Pateman, Carole, (1995) *El contrato sexual*. Barcelona, Editorial Anthropos.

Paz Cárcamo, Guillermo, (1997) *Guatemala: reforma agraria*. Ciudad de Guatemala FLACSO.

Perls, Laura, (1986) *Viviendo en los límites*. Valencia, Promolibro.

Perls, Frederick, (2002) *Terapia Gestalt: excitación y crecimiento de la personalidad humana*. La Coruña, La sociedad de cultura Valle-Inclán.

Piñeyroa Sierra, Carlos, (2015) "Epílogo" en Bernuz Beneitez, María José y Andrés García Inda (coords.), *Después de la violencia. Memoria y justicia*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad EAFIT.

Pisano, Margarita, (1996) *Un cierto desparpajo*. Santiago de Chile, Ediciones número crítico.

Pisano, Margarita, (1998) *El triunfo de la masculinidad*. Santiago de Chile, Surada Ediciones. Disponible en: <<http://www.mpisano.cl/psn/wp-content/uploads/2012/03/triunfma.pdf>> [Consultado el 3 de noviembre de 2017].

Pop, Amanda, (2000) "Racismo y machismo: deshilando la opresión", en Morna Macleod y Luisa Cabrera (comp.), *Identidad: Rostros sin máscara*. Guatemala, Oxfam, pp. 111-139.

Porras Mendoza, Eduardo, (2014) "Conflictos, violencias y resistencias en los Montes de María. Un análisis de temporalidad extendida" en González González, Fernán; Quiroga, Diego; Ospina-Posse, Támara; Aponte G., Andrés Felipe; Barrera Ramírez, Víctor Andrés; Porras Mendoza, Eduardo, (2014) *Territorio y conflicto en la Costa Caribe*. Colección territorio, poder y conflicto. Bogotá, Odecofi-Cinep.

Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), (1998) *Guatemala: nunca más. Impactos de la violencia*. Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

Pujadas Muñoz, Juan José, (2002) *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, Centro de Investigaciones sociológicas.

Quijano, Aníbal, (1992) "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en *Perú indígena*. Vol. 13, núm. 29. Instituto Indigenista, Lima, pp. 11-20.

Quintero Benavides, Alexandra (coord.), (2009) *Mujeres en Conflicto: Violencia Sexual y Paramilitarismo. La violencia sexual contra las mujeres ejercida por grupos paramilitares: estrategias, variantes e identificación de situaciones tipo*. Bogotá, Corporación Sisma Mujer. Disponible en: <<http://www.sismamujer.org/new/wp-content/uploads/2017/12/2009-Mujeres-en-Conflicto-Violencia-Sexual-y-Paramilitarismo.pdf>> [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Quintero Rivera, Ángel, (2009) *Cuerpo y cultura: las músicas "mulatas" y la subversión del baile*. Vervuert, Iberoamericana.

Quiroga, Diego y Ospina-Posse, Támara, (2014) "Conflicto armado en la región Caribe: un paneo por sus etapas y sus dinámicas en cinco décadas de violencia" en González González, Fernán; Quiroga, Diego; Ospina-Posse, Támara; Aponte G., Andrés Felipe; Barrera Ramírez, Víctor Andrés; Porras Mendoza, Eduardo, (2014) *Territorio y conflicto en la Costa Caribe*. Colección territorio, poder y conflicto. Bogotá, Odecofi-Cinep, pp. 41-94.

Rawls, John, (1999) *Teoría de la justicia*. Segunda edición. Ciudad de México, FCE.

Rebolledo, Olga y Lina Rondón, (2010) "Reflexiones y aproximaciones al trabajo psicosocial con víctimas individuales y colectivas en el marco del proceso de reparación" en *Revista de Estudios Sociales*. Núm. 36, agosto. Bogotá, Colombia, Universidad de Los Andes, pp. 40-50. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/815/81514696004.pdf>> [Consultado el 24 de octubre de 2017].

Red de Mujeres contra la Violencia, (2008) *Para mí...no se hizo justicia. Historias de vida de mujeres en búsqueda de justicia ante situaciones de violencia vivida*. Managua, Red de Mujeres contra la Violencia. Disponible en: <<http://www.movimientoautonomodemujeres.org/archivos/101.pdf>> [Consultado el 9 de mayo de 2018].

Red Internacional de Organizaciones de Mujeres de América Central y Mediterráneo por una vida libre de violencias, (2018) *Manifiesto fundacional de la red*. San Salvador, 29 de mayo.

Reyes, Alejandro, (1997) "La compra de tierras por narcotraficantes" en *Drogas ilícitas en Colombia*. Bogotá, Planeta, Ministerio de Justicia, PNUD.

Riquelme, Horacio e Inger Agger, (1990) *Era de nieblas. Derechos Humanos, terrorismo de estado y salud psicosocial en América Latina*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad.

Rivera Cusicanqui, Silvia, (1987) "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia" en *Temas Sociales*. Núm. 11, IDIS/UMSA, La Paz, pp. 49-64.

Roberto, María de los Ángeles, (2013) *La mujer como botín de guerra en América Latina. Un análisis interdisciplinario a partir de la lectura del libro de Jueces 19 a 21*. Buenos Aires, ISEDET.

Rose, Hilary, (1983) "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences" en *Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 9, núm. 1, pp. 73-90. Disponible en:

<https://simposioestudiosfeministasct.files.wordpress.com/2015/03/rose_handbrainheart.pdf> [Consultado el 26 de mayo de 2018].

Rubin, Gayle, (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo" en *Nueva Antropología*. Vol. 8, núm. 30, pp. 95-146. Disponible en: <<http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/EI%20trafico%20de%20mujeres2.pdf>> [Consultado el 10 de mayo de 2018].

Sandoval, Chela, (2015) *Metodología de la emancipación*. Ciudad de México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Santos, Boaventura de Sousa, (2009) *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México, Siglo XXI-CLACSO.

Segato, Rita Laura, (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo.

Segato, Rita Laura, (2014a) *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla, México, Pez en el árbol.

Segato, Rita Laura, (2014b) "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres", en Espinoza, Yuderkis; Gómez, Diana y Ochoa, Karina, (eds.) *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología, apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia, Universidad del Cauca, pp. 75-90.

Segato, Rita Laura, (2015a) "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad" en Marisa Belausteguigoitia Rius y María Josefina Saldaña-Portillo (coord.), *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Ciudad de México, UNAM, PUEG, pp. 125-162. Disponible en: <<http://mujeresdeguatemala.org/wp-content/uploads/2014/06/Des-posesi%C3%B3n-Segato-UNAM-El-Sexo-y-la-Norma-G%C3%A9nero-y-Colonialidad.pdf>> [Consultado el 22 de mayo de 2018].

Segato, Rita Laura, (2015b) "Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno" en Marisa Belausteguigoitia Rius y María Josefina Saldaña-Portillo (coord.), *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Ciudad de

México, UNAM, PUEG, pp. 321-350. Disponible en: <<http://mujeresdeguatemala.org/wp-content/uploads/2014/06/Des-posesi%C3%B3n-Segato-UNAM-EI-Sexo-y-la-Norma-G%C3%A9nero-y-Colonialidad.pdf>> [Consultado el 22 de mayo de 2018].

Segato, Rita Laura, (2016) *Juicio Sepur Zarco: peritaje antropológico de género. Causa del Caso Sepur Zarco*. Disponible en: <http://www.ivoox.com/juiciosepurzarco-parte1-peritaje-antropologico-cultural-genero_rf_10549052_1.html> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Seifert, Ruth, (1995) "War and Rape: A Preliminary Analysis" en Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War against Women in Bosnia Herzegovina*. Lincoln NE, University of Nebraska Press.

Smith, Andrea, (2005) "Sexual Violence as a Tool of Genocide" en *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. Cambridge, South End Press, pp. 7-34. Disponible en: <<http://challengingmalesupremacy.org/wp-content/uploads/2015/04/Conquest-Chapter-1.pdf>> [Consultado el 30 de julio de 2018].

Spitz, René Arpad, (1969) *El primer año de vida del niño*. Ciudad de México, FCE.

Steiner, Claude, (1992) *Los guiones que vivimos: análisis transaccional de los guiones de vida*. Barcelona, Kairós.

Taylor, Charles, (1997) *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós.

Terrasson, Brigitte, (2003) "Las violaciones de guerra y las mujeres en Francia durante el primer conflicto mundial 1914-1918" en Nash, Mary y Susana Tavera (eds.), *Las mujeres y las guerras: el papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la contemporánea*. Barcelona, Icaria Antrazyt.

Theidon, Kimberly, (2015) "De las armas a Dios: movilización del cristianismo evangélico en Urabá, Colombia". Working Paper 14. Bogotá, Fundación Ideas para la Paz. Disponible en: <https://kimberlytheidon.files.wordpress.com/2015/07/fip_de-armas-a-dc3ados.pdf> [Consultado el 25 de mayo de 2018].

Todorov, Tzvetan, (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

Toro Araneda, Rolando, (2000) *Biodanza*. Como, Italia, Editorial Rede.

Toro Araneda, Rolando, (s/f) *Definición y modelo teórico de biodanza, Escuela Modelo de Biodanza. Sistema Rolando Toro-Chile. Curso de Formación para profesores de Biodanza*.

Tovar Rojas, Patricia, (2006) *Las viudas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Tortosa, José María, (2009) *Sumak kawsay, suma kamaña, Buen Vivir*. Madrid, Fundación Carolina.

Tribunal Penal Internacional para Ruanda (1998) *Caso Nº ICTR-96-4-T. Fiscal vs. Jean Paul Akayesu Sentencia del 2 de septiembre de 1998*. Disponible en: <https://www.cejil.org/sites/default/files/legacy_files/IV.%20Tribunal%20Penal%20Internacional%20para%20Ruanda_1.pdf> [Consultado el 23 de mayo de 2018].

Tribunal Primero de Sentencia Penal Mayor Riesgo "A" de Guatemala, (2013) *Sentencia de 10 de mayo de 2013. C-01076-2001-00015 OF. 2o*. Ciudad de Guatemala.

Trujillo, Silvia y Gil, Genna (coord.), (2008) *Emma Chirix conversa con Ana Cofiño*. Colección Pensamiento, vol. 2, tomo 3. Guatemala, El Librovisor. Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala. Disponible en: <<http://cceguatemala.org/wp-content/themes/CCdE/media/docs/emma-chirix-conversa-con-ana-cofino.pdf>> [Consultado el 3 de noviembre de 2017].

Tzul Tzul, Gladys, (2016) *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Ciudad de Guatemala, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos; Tz'i'kin, Centro de Investigación y Pluralismo Jurídico; Maya' Wuj Editorial.

Vachss, Alice, (1994) *Sex Crimes*. Nueva York, Owl Books.

Valcárcel, Amelia, (2010) *La memoria y el perdón*. Ciudad de México, Herder.

Vaughan, Frances; Walsh, Roger; Stanislav Grog, Marie; Thompson, William; Metzner, Ralph; White, John; Kübler, Elisabeth; Von Franz, Louise; Varela, Francisco; Kornfield, Jack; Steindl Ross, David; Ring Rast, Kenneth; Weir Perry, John, (2003) *La evolución de la conciencia*. Barcelona, Editorial Kairós.

Velázquez, Susana, (2004) *Violencias cotidianas, violencia de género. Escuchar, aprender, ayudar*. Buenos Aires, Paidós.

Verdadabierta.com, (2010) "Los 700 mil desplazados que dejó la guerra en el Caribe". 31 de mayo. Disponible en: <<https://verdadabierta.com/los-700-mil-desplazados-que-dejo-la-guerra-en-el-caribe/>> [Consultado el 6 de agosto de 2018].

Villa Gómez, Juan David, (2014) *Recordar para reconstruir: el papel de la memoria colectiva en la reconstrucción del tejido social, el empoderamiento colectivo, la recuperación de la dignidad y la transformación subjetiva de las víctimas del conflicto armado en tres regiones de Colombia*. Medellín, Colombia, Editorial Bonaventuriana.

Viveros Vigoya, Mara, (2008) "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", en Wade, Peter; Urrea Giraldo, Fernando y Viveros Vigoya, Mara (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género.

Wade, Peter, (1993) *Blackness and Race Mixture: the Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Walsh, Catherine, (ed.) (2017) *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II, pp. 509-536. Disponible en: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/385.pdf>> [Consultado el 29 de mayo de 2018].

Wilson, Richard, (1999) *Resurgimiento maya en Guatemala: experiencias q'eqchi'es*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock.

Wittig, Monique, (1969) *Les Guérillères*. Paris, Les Editions de Minuit.

Yagenova, Simona Violetta, (2013) *La violencia contra la mujeres como problema de seguridad ciudadana y las políticas de seguridad: el caso de Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua*. FLACSO-Guatemala, Diakonia, Unión Europea, Guatemala. Disponible en:

<<https://www.alainet.org/images/Diakonia%20La%20Violencia%20contra%20las%20Mujeres.pdf>> [Consultado el 10 de mayo de 2018].

Zambrano Alarcón, María, (2008) *La aventura de ser mujer*. Málaga, Veramar.

Zamosc, León, (1987) *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia: luchas de la Asociación de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981*. Bogotá, Cinep-UNRISD.

Zerilli, Linda, (2008) *El feminismo y el abismo de la libertad*. Primera edición. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.