



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE CIENCIAS POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas en
la zona maya de Quintana Roo: análisis desde el enfoque
interseccional en Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos,
2008-2022

TESIS

Para obtener el grado de

Maestra en Ciencias Sociales Aplicadas a los Estudios Regionales

PRESENTA

Alumna: Nina Scarlett Arévalo Arévalo

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Jazmín Benítez López

Chetumal Quintana Roo, México, Febrero de 2023.



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE CIENCIAS POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas en la Zona
Maya de Quintana Roo: análisis desde el enfoque interseccional en
Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos (2008-2022)

PRESENTA

Alumna: Nina Scarlett Arévalo Arévalo

Tesis elaborada para obtener el grado de

MAESTRA EN Ciencias Sociales Aplicadas a los Estudios Regionales

Aprobado por

COMITÉ DE TESIS

Director(a):


Dra. Jazmín Benítez López

Asesor(a):


Dra. Natalia Armijo Canto

Asesor(a):


Dra. Adela Vázquez Trejo

Asesor(a):


Dr. Verónica Rueda Estrada

Asesor(a):


Dra. Dora Ramos Muñoz (ECOSUR)



En memoria de

Juana Fritis Guerrero, mi abuela.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue posible gracias a la colaboración desinteresada de las organizaciones de mujeres plurales indígenas de la zona maya de Quintana Roo, a la Colectiva María Uicab, la Colectiva Foráneas Seguras, la Casa de la Mujer Maya y Doña Madrina, partera y madrina de su pueblo maya, se expresan mis más grandes y profundos agradecimientos, por abrirme su corazón, sus memorias, sus saberes, sus casas y sus territorios. Me llevo un tesoro gigante en estas líneas como investigadora, y en mi corazón con la experiencia de conocerlas y aprender de sus sabidurías.

A la *Madre Tierra*, por guiar mi camino espiritual como mujer mestiza, darme fuerza, luz y abrigo en cada paso de estudio en estas lejanas tierras, y permitirme la conexión con la sabiduría de los pueblos. A *Madre Mar*, *Ixcel* y *Oshún*, que acompañaron energéticamente el *sak bej* de la búsqueda de los senti-pensares femeninos en esta investigación.

A mi madre Susana Arévalo, por sus enseñanzas de justicia y libertad que inspiraron mis caminos como defensora de derechos humanos. A mi directora de tesis, Dra. Jazmín Benitez, por su sororidad infinita como mujer hacia mi persona, y su excelencia y perfección en el arte de la enseñanza científica. A las doctoras Natalia Armijo, Adela Vázquez, Verónica Rueda y Dora Ramos, por sus valiosos consejos y aportes con perspectiva de género a esta investigación. Y, a todas las valiosas mujeres que fuera de la academia me han enseñado sus saberes sobre *otros* espacios-tiempos.

A todas las abuelas y ancestras de las compañeras que colaboraron en esta investigación, cuyas voces fueron silenciadas y que se expresan aquí, a través de la historia oral.

Finalmente, agradezco a al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por otorgarme el sustento durante la duración del progrado en este país y con ello permitirme llevar a cabo esta investigación.

Esta investigación fue financiada con recursos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

RESUMEN

En el año 2008 la Encuesta de Salud y Derechos de la Mujeres Indígenas -ENSADEMI-, primera y única encuesta realizada en México sobre Derechos Sexuales y Reproductivos de las mujeres indígenas, reveló preocupantes resultados que evidenciaron insuficiencia y posibles vulneraciones en la garantía de dichos derechos. De ahí que, se propone analizar el alcance de su garantía a través de las políticas públicas hacia las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo desde 2008 hasta 2022. En el marco conceptual se discuten los feminismos afroamericanos, los descoloniales, los comunitarios y territoriales desarrollados por Abya Yala. Las condiciones de vulnerabilidad en la garantía de sus derechos tienen su contexto histórico en la colonización y la manera en que ésta se interseca con una serie de categorías propias del territorio, como la etnia, raza, género y clase. Se realizó investigación documental y a través de la metodología de las *culturas visuales*, se oyeron los *senti-pensares* de las mujeres por medio de la *historia oral* y se observaron representaciones en teatro. Los resultados evidencian cómo las políticas públicas para garantizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas carecen de un enfoque interseccional que considere sus condiciones de vida y la colonialidad del género que les atraviesa, en este sentido son insuficientes y podrían estar vulnerando sus derechos humanos en relación con el *buen vivir*, impactando de forma negativa en sus cuerpos.

Palabras claves: Mujeres, Interseccionalidad, Descolonial, Derechos Humanos.

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN	2
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1. EL ENFOQUE INTERSECCIONAL Y DESCOLONIAL Y SU APLICACIÓN EN EL ANÁLISIS DEL OBJETO DE ESTUDIO	36
1.1 La interseccionalidad y el giro hacia los Feminismos Descoloniales y Feminismos autónomos de Abya Yala	37
1.2 Aplicación del enfoque a los derechos humanos, salud, mujeres como mujeres históricas y políticas públicas	57
1.3 Marco Jurídico que incide en las políticas públicas en Derechos Sexuales y Reproductivos	73
CAPÍTULO 2. CONDICIONES DE VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE LA ZONA MAYA DE QUINTANA ROO	83
2.1 Descolonizar la memoria: memorias largas y cortas de la zona maya como territorio de estudio	83
2.2 Condiciones de vida de las mujeres indígenas que habitan la zona maya de Quintana Roo	100
2.3 Políticas Públicas: Acciones concretas para la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas del territorio	110
CAPÍTULO 3. RESULTADOS: SENTI-PENSARES DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE LA ZONA MAYA DE QUINTANA ROO	121
3.1 Resultados en torno a su memoria comunitaria y a su ser como mujeres históricas: descolonizando la historia	122
3.2 Senti-pensares sobre sus condiciones de vida en general e impacto del COVID-19 y anuncio del llamado Tren Maya	135
3.3 Senti-pensares concretos relativos a los derechos sexuales y reproductivos	139
CONCLUSIONES	190
GLOSARIO	196
FUENTES CONSULTADAS	198

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Tabla 1. Indicadores de vulnerabilidad INEGI (2020)	104
Figura 1. Líneas de pobreza Localidad Felipe Carrillo Puerto	105
Figura 2. Líneas de pobreza Localidad José María Morelos	106
Figura 3. Nube de palabras de análisis del discurso en Atlas Ti	182

INTRODUCCIÓN

El interés por desarrollar la presente investigación surgió de constantes acercamientos profesionales y personales que tuve a las demandas del movimiento feminista en diferentes países de Latinoamérica, debido a que, siendo oriunda de Chile, he sido una mujer en tránsito que ha tenido que viajar para realizar estudios y formarme como persona y profesional durante los últimos cinco años, encontrándome con diversos contextos en los cuáles he podido observar que el sólo hecho de ser mujer es un elemento suficiente para vivir bajo situación de vulnerabilidad y discriminación, circunstancias que he vivido en mi propia piel siendo una mujer migrante.

México no ha sido la excepción a esa tendencia, pues desde mis primeros acercamientos a este país he podido observar la creciente protesta social de las mujeres, lo cual ha llevado al derecho internacional orientado a la defensa de los derechos humanos a volcar su mirada al movimiento¹ y a organizaciones internacionales, como Amnistía Internacional, a emitir en enero 2021 el informe llamado *México: La era-ira de las Mujeres*, que da cuenta de la creciente protesta feminista en el país y su estigmatización, la privación de los derechos de libertad de expresión y reunión pacífica, la violencia sexual ejercida en contra de las mujeres como forma de tortura y, que recomienda a las autoridades mexicanas “[...] adoptar medidas efectivas para prevenir, proteger y garantizar el derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia, particularmente frente a los feminicidios o asesinatos de mujeres en razón del género, y las diversas formas de violencia sexual” (Amnistía Internacional, 2021, p. 8).

En mi llegada al estado de Quintana de Roo a mediados del 2020, pocos meses antes de iniciar mi aplicación a la Maestría en Ciencias Sociales Aplicadas a los Estudios Regionales en la Universidad Autónoma de Quintana Roo, pude apreciar que esta era e

¹ Sobresale la declaración emitida el 11 de febrero de 2021 por la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, celebrando el Acuerdo de Voluntades firmado el día previo, entre la XVI Legislatura del Congreso de Quintana Roo y la Red Feminista Quintanarroense (ONU-DH, 2021, párrs. 1-6).

ira de las mujeres se instalaba con fuerza a través de la *Red Feminista Quintanarroense*, que comprende un conjunto de organizaciones de mujeres radicadas en diversos territorios del estado, quienes ya habían iniciado una campaña por la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en la entidad, especialmente por la despenalización del aborto, lo cual derivó en diversas formas de comunicación y protesta, entre ellas, la *icónica* toma del Congreso de Quintana Roo que inició en noviembre de 2020 y concluyó en marzo de 2021 (Caballero, 2020, párrs. 1-3 y, Martínez, 2021, párr. 4). En este escenario, pude observar en dichas acciones la presencia de colectivos de mujeres indígenas mayas, por lo que yo, como mujer mestiza, comencé a preguntarme si ellas tenían igual voz que las no indígenas en este proceso y, aún más, si alguna vez se había tomado en consideración su opinión al momento de solicitar, proponer, denunciar, emitir o instrumentar políticas públicas relativas a sus derechos sexuales y reproductivos, razón por la cual decidí realizar la presente investigación en dicha materia, en específico sobre el alcance de sus garantías a mujeres indígenas que habitan el estado al que había migrado.

Estas inquietudes tuvieron como base mi experiencia como activista feminista desde mi juventud y mis estudios en género con enfoque *interseccional y descolonial* – o lo que ahora prefiero denominar en conjunto *estudios para la lucha anticolonial*- el cual será mayormente desarrollado en el Capítulo I de esta investigación. Estos estudios planteados como enfoque teórico de las Ciencias Sociales, emergieron primeramente en Estados Unidos a fines de la década de 1980, a partir del trabajo de la abogada feminista afrodescendiente Kimberlé Crenshaw, quien subrayó la ineficacia en la legislación estadounidense para analizar las diferentes formas de opresión de que habían sido objeto las mujeres afrodescendientes, para luego tener llegada en los feminismos afro-caribeños y converger con las ideas propias desarrolladas por los feminismos autónomos del continente. Kimberlé Crenshaw logró corroborar que, tanto la política *feminista* como la *antirracista* carecían de herramientas para recoger esas *experiencias* y constató que este otro tipo de opresión sólo podría visibilizarse a partir de la intersección, considerando diferentes situaciones de dominación generadas a partir de la *raza*, el *género* y *clase*. Todo ello mostraba que, el feminismo blanco tenía limitaciones como enfoque, al circunscribir a todas las mujeres bajo un esquema universal, lo que a su vez constituye

el mismo eje de opresión, sin considerar las diferencias propias que nos generan los contrastes de clase y raza que tenemos (Cruells, 2015, p.40).

Karina Ochoa (2018) indica que, la inspiración de este enfoque fue encontrada en las luchas de las abuelas esclavas afrodescendientes en Estados Unidos, quienes manifestaron una resistencia a la opresión colonial desde el comienzo de dicho proceso, en el cual las mujeres blancas también eran opresoras; es por ello que, la mirada holística le es propia y central al análisis interseccional (p.193). Este encuentro con la historia de la llamada colonización y las múltiples categorías que son posibles de analizar, hicieron que este enfoque lograra una gran trascendencia en las más variadas disciplinas, especialmente porque es capaz de dar cuenta de las desigualdades en las estructuras políticas y sociales y fue así como aterrizó en Latinoamérica, primero en los feminismos afro-caribeños y luego en los feminismos descoloniales, en lo que la autora ha llamado un *giro descolonial* del enfoque (p.197).

Se instauró en Latinoamérica el enfoque interseccional con las variantes propias de las categorías que atraviesan a las personas que habitan este territorio: mujeres indígenas, mestizas, caribeñas y todos los *colores del maíz*, atravesadas por una historia común de opresión generada a partir de la colonización, que impuso no sólo un sistema jerárquico y discriminatorio racial, sino, también de clase y de género. Siendo plural nuestro territorio, son también plurales las maneras en que las autoras plantean la mirada a la experiencia e impacto de la llamada colonización: algunas han recogido directamente las ideas de las compañeras afrodescendientes en Estados Unidos y, otras, en paralelo, se han pronunciado desde los propios saberes de los territorios indígenas, hilando conceptos que son integrales para comprender las intersecciones que le atraviesan como

la defensa de La Tierra², el *buen vivir*³ y el principio de pluralidad⁴ con conceptos y estructuras, como colonialidad y colonialismo, pero desde una perspectiva autónoma. Por lo tanto, la mirada múltiple e interseccional les es propia y necesaria. A estas mujeres en conjunto, Aimé Tapia Gonzales (2018) les llama mujeres en defensa de La Tierra (p.13)

En esta línea se identifican, a nivel general diversas autoras, como: María Lugones, Aura Cumes, Rita Sagato, Sylvia Marcoss, Margara Milán, Aída Hernández, Yuderkys Espinoza, Silvia Rivera Cusicanqui, Karina Ochoa, Francesca Gargallo, Lorena Cabnal y Adriana Guzmán, cuyos aportes principales serán abordados en profundidad en el primer capítulo de esa investigación. Sin embargo, a continuación, se definen algunas categorías y conceptos necesarios de explicar *a priori*, toda vez que son la bases que guían el camino de esta investigación.

En primer lugar, es preciso señalar que desde la perspectiva descolonial se persigue evidenciar las opresiones derivadas del proceso colonizador, que partió hace 500 años en el continente de americano y, también, reanudar la conexión con los diversos saberes que fueron despreciados por la pensamiento y academia occidental, para usarlos en el camino emancipador. Silvia Rivera Cusicanqui, en su libro *Un mundo Chi'xi es posible. Ensayos de un presente en crisis* (2008), señala que:

Se trata de reconocer al colonialismo como una estructura, un *ethos* y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los

² Lorena Cabnal plantea la necesaria conexión entre la lucha por la defensa de los cuerpos de las mujeres oprimidos por el desarrollo de la llamada colonización y, la defensa de La Tierra, indica que es una incoherencia política y cosmogónica que los pueblos defiendan La Madre Tierra ante el neoliberalismo, pero no se defiendan por estos mismos pueblos los cuerpos de las mujeres y niñas antes la violencia machista y patriarcal (Cabnal, 2018, p.122).

³ El concepto del Buen Vivir – o Bien Vivir-, ha sido desarrollado principalmente por las compañeras de Bolivia y Ecuador, “[...] en el cual se concibe al humano como parte de la gran familia cósmica donde cada ser vivo es digno de consideración moral” (Tapia, 2018, p.11). Si bien, este concepto viene del sur del continente encuentra su similitud en la cosmovisión maya respecto a esta idea de la necesidad de un equilibrio entre los diversos elementos que componen el tejido que es la vida. Esta idea es reafirmada por Aimé Tapia (2018) quien señala que “La visión del mundo aymara es similar a la maya-tojolabal y, a pesar de las diferencias de los pueblos indígenas, es compartida en Abya Yala” (p.31).

⁴ Otro importante aporte de Lorena Cabnal a los estudios de las mujeres en defensa de La Tierra, es la aplicación del principio de pluralidad de los pueblos indígenas a la interpretación de los diferentes elementos de la vida, este principio implica que nada es repetido en el cosmos, no existe un patrón o serie de los seres, las energías y las cosas, y por ende es coherente aplicar ese principio de pluralidad de la vida al entendimiento de los cuerpos, las sexualidades y las identidades como dimensiones de la vida, por ello habla de la existencia de sabres plurales y de mujeres plurales (Goldsman, 2019, párrf.5)

sucesivos intentos de transformación radical que pregonan las elites político/ intelectuales, sea en versión liberal, populista o indigenista/marxista (p.49).

Es decir, que se refiere a una estructura que se impuso por medio de la violencia física y espiritual de las poblaciones de Abya Yala. Toda esa opresión colonial no ha cesado, por lo que “[...] incuban furias y deseos de revancha” (p.50) y, desde allí surgen movimientos descolonizadores. Da como ejemplo los movimientos descolonizadores africanos, organizados para luchar por su autonomía, pero subraya que la propia penetración de estructuras occidentales fue desmantelando el movimiento. Estas propuestas teóricas y no las corrientes estadounidenses, son las que la autora toma como referencia en su trabajo para plantear la colonialidad y lo descolonial (pp. 50-51); denuncia que en esta estructura se da también una colonización intelectual que generó un bloqueo en nuestra sociedad mestiza e indígena, misma que nos impide “[...] ser memoriosos con nuestra propia herencia intelectual” (p. 52)⁵. Sin rechazar las ideas y principios básicos de las epistemologías de los países norteamericanos y europeos, rechaza ese modo reverencial en que se le suele adoptar por nuestros países. Pese a que ya no existe la misma violencia física con la que los europeos llegaron a este

⁵ Cabe hacer presente, que este *colonialismo intelectual* continúa hasta el día de hoy en las diversas esferas de nuestra sociedad, incluso en la academia. Es por ello que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) denuncia que, se le ha exigido legitimar sus ideas recogidas de corrientes autónomas, con autores que provienen de la academia norteamericana, como Anibal Quijano, quien propuso el concepto de *colonialidad del poder*, respecto del cual se cuestiona su originalidad, dado que lo presenta como una idea propia sin referir trabajos teóricos anteriores de autores de menor reconocimiento que habitan en Abya Yala, que ya habían interpretado e interpelado la experiencia colonial, pues:

El problema de la colonización intelectual es que sólo conocemos la trayectoria del pensamiento anticolonial en países hermanos, por intermedio de la academia yanqui o europea, y lo que es peor, casi no nos leemos entre nosotrxs. Una descolonización intelectual tendría pues que comenzar creando una vasta biblioteca virtual que desde cada región pueda difundir esas genealogías propias (p.52).

Siguiendo esta línea de pensamiento, en esta investigación no se tomarán los conceptos propuestos por autores como Anibal Quijano, Grosfoguel o Boaventura de Sousa Santos; en su lugar, se presentará un marco teórico integrado completamente por mujeres plurales, autoras y sanadoras del territorio de Abya Yala. Sin deslegitimar los aportes de los autores, ha sido también una decisión política evitar trabajar con autores reconocidos socialmente como hombres, dado los privilegios de visibilidad que ellos poseen en el medio académico y en solidaridad con las compañeras que han denunciado al último autor mencionado por agresiones sexuales y que el día de hoy exigen justicia. Sobre este último caso, se puede consultar el siguiente texto: <https://afrocolectiva.org/2023/04/17/moira-millan-activista-mapuche-denuncia-abuso-sexual-cometido-por-el-sociologo-boaventura-de-sousa/>.

territorio, ha quedado en nuestra sangre la idea de inferioridad. A esto Rivera le llama *marca colonial* (p.55), que se relaciona con las ideas de *colonialismo interno* propuesto por don Pablo González Casanova, que se desarrollará de forma más extensa en el marco teórico de esta investigación.

Una de las acciones de descolonización intelectual que han realizado en común estas autoras, es reanudar la conexión con las lenguas de los pueblos indígenas y afrodescendientes y comenzar a designar diversos lugares y conceptos con ellas. Se ha retomado así la práctica de comunicarnos en las lenguas que los pueblos tenían previo a la invasión y que continúan practicando en forma de resistencia. Es así como, se recogió de estas autoras el concepto de *Abya Yala*, en reemplazo de *Latinoamérica*, para designar no sólo el mero espacio físico que delimita la parte hispana y caribeña del continente, sino también todo el territorio de América en dónde se dan relaciones específicas jerárquicas y contrapuestas que se suscitan en función del colonialismo y el indigenismo. Es decir, se trata en palabras simples, de la América que vivencian los pueblos indígenas del territorio (Gargallo, 2014, p. 51), siendo este concepto el que se utilizará a lo largo de esta investigación. Es preciso señalar que, la palabra *Abya Yala* proviene del pueblo Kuna, que vive en los archipiélagos de Panamá y Darién y, que es el único nombre que se ha podido constatar hasta el momento, que en lengua indígena designa el continente y se piensa que se da por encontrarse este pueblo en el medio de éste y por ello pudieron darle al territorio un nombre común (Gargallo, 2014, p.22-23).

Otro concepto importante de precisar, como ya se adelantaba sobre el principio de pluralidad, es el de *mujer plural*. A lo largo de esta investigación se estará hablando de mujeres indígenas plurales, en atención a que, de conformidad con el ya señalado principio, nada ni nadie es repetido en el cosmos y, por ende, desde este enfoque se propone que:

No puede existir un cuerpo cerrado o ya establecido como hombre o mujer dentro de las concepciones indígenas, porque antes de la colonización había ya manifestaciones de cuerpos, cuerpas, cuerpes que no precisamente pasan por la construcción heterosexual de los cuerpos. Ecos de eso tenemos hasta hoy, son las comunidades muxes en México. Ecos de eso son formas de vida ancestral de los pueblos mohac de Canadá, cuando hablan de dos espíritus, tres espíritus. Para

nosotras hablar desde un principio de pluralidades significa hablar de sexualidades. Y vamos hilando con otro nombramiento que de un tiempo para acá hemos ido tejiendo que son sexualidades plurales e identidades plurales. Hablamos de tres dimensiones de vida: cuerpos plurales, sexualidades plurales e identidades plurales (Goldsman, 2019, párr. 5).

Por esta razón, en una práctica descolonizadora de la academia, en esta investigación se reanuda la conexión con este principio y se considera a las mujeres indígenas como mujeres plurales, mucho más allá de la idea occidental de lo que llaman sexo biológico. Se trata de mujeres que, en la fluidez de sus dimensiones de vida, se autoidentifican como mujer, en su cuerpos, sexualidades e identidades de una forma no estática, ni biológica, ni mucho menos estandarizada, mismo criterio respecto de su autoadcripción a las etnias indígenas. Sobre el ser mujer y ser indígena, Adriana Guzmán propone también que ambas categorías deben confluir con una postura política anticolonial, así como se planteó la necesaria coherencia entre defender los cuerpos de las mujeres y defender La Madre Tierra. Desde el feminismo comunitario de Bolivia, indican que éste no se estudia, pues se hace y, que por tanto no es posible considerar las luchas de las mujeres desde el punto de vista biológico, porque hay muchas llamadas mujeres que no persiguen realmente acabar con el sistema de opresión patriarcal y colonial, sino que sólo buscan obtener un lugar en éste (Guzmán, 2019, p.1-2). En contraposición a las ideas de igualdad o diferencia entre hombres y mujeres, se propone concretamente *la comunidad* como proyecto político, no solo como concepto teórico, sino que simple o complejamente se es (Guzmán, 2019, p.28). Ser mujer e indígena desde este enfoque, es entonces mucho más complejo que el mero llamado sexo biológico, pues tiene que ver con la lucha por la defensa de la pluralidad de la vida y de La Tierra.

Finalmente, en la búsqueda de una práctica descolonizadora en la academia, María Patricia Pérez, propone el término de *senti-pensar*, en alusión a la cosmovisión de su pueblo maya tsetal de Chiapas, que plantea un complemento entre el *ser-estar-hacer-sentir* como una forma válida de conocimiento que no sólo se sustenta en la racionalidad del pensar exigida desde la academia occidental, sino que involucra el corazón - *ó'tanil-* que es el representante de la práctica de existir, explicar y vivir el mundo indígena. (Ochoa, 2018, p.207). En atención a ello, durante el trabajo de campo, se persiguió

escuchar los senti-pensares de las compañeras entrevistadas, en espera de indagar en lo más profundo de sus opiniones.

Fue así como, tras mi llegada al estado de Quintana Roo, este enfoque me ayudó a observar de forma exploratoria cómo más allá del *género*, convergen también otra serie de conceptos y categorías como *raza, etnia, nacionalidad, edad, clase social*, que profundizan y acentúan la violencia de género en el territorio. Por todo lo anterior, comencé a indagar en investigaciones y otras fuentes sobre el panorama de los derechos humanos⁶ en materia de derechos sexuales y reproductivos, a nivel local, nacional e internacional.

En cuanto al escenario jurídico, desde 1985, el panorama global de los derechos humanos se ha visto profundamente sacudido por las diversas demandas del movimiento feminista, que han influido sustancialmente en la agenda pública⁷. En este contexto, los denominados derechos sexuales y reproductivos han tomado cada vez más relevancia en el derecho internacional. A partir de 1990, los países miembros de la Organización de Naciones Unidas, entre ellos México, marcaron lineamientos en las políticas públicas con base en los compromisos contraídos en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), de los cuales, los relativos a terminar la mortalidad materna, lograr el acceso universal de las mujeres a la salud reproductiva y combatir el VIH Sida, se referían a la materia de los derechos sexuales y reproductivos. Éstos estuvieron vigentes hasta 2015⁸ (Tapia, 2018, pp. 23-24).

El 25 de septiembre de 2015 la Organización de Naciones Unidas, adoptó 17 nuevos compromisos, llamados Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que deben

⁶ Esto por mi formación de licenciatura como abogada y activista, enfocada especialmente en la defensa de los derechos humanos de las mujeres plurales.

⁷ Naciones Unidas señala que ha apoyado los derechos de las mujeres desde su carta fundacional; reconoce en la Conferencia de Nairobi el nacimiento del feminismo mundial e indica que las mujeres desarrollan un papel esencial en todos los Objetivos de Desarrollo Sostenible para las naciones en donde se reconocen numerosas metas que “[...] se centran en el reconocimiento de la igualdad y del empoderamiento de la mujer como un objetivo y como parte de la solución” (Naciones Unidas, s.f., párrs. 4, 10 y 15).

⁸ Los Objetivos de Desarrollo Milenio adoptados fueron los siguientes: 1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre, 2. Lograr la enseñanza primaria universal, 3. Promover la igualdad entre los sexos y el empoderamiento de la mujer, 4. Reducir la mortalidad de los niños menores de cinco años, 5. Mejorar la salud materna, 6. Combatir el VIH/SIDA y la malaria y otras enfermedades, 7. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente y, 8. Fomentar una alianza mundial. Para consultar mayor información sobre los compromisos contenidos en los Objetivos de Desarrollo Milenio visite <https://www.cepal.org/es/temas/objetivos-de-desarrollo-del-milenio-odm/objetivos-desarrollo-milenio>

alcanzarse para 2030⁹ (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, s/f, párr. 1) . El Objetivo número cinco, referente a la igualdad de género, contiene nueve metas; cuatro están relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las niñas. Estas son:

-Eliminar todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privado, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación.

-Eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina.

-Garantizar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos, de conformidad con el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, la Plataforma de Acción de Beijing y los documentos finales de sus conferencias de examen.

-Aprobar y fortalecer políticas acertadas y leyes aplicables para promover la igualdad entre los géneros (ONU Mujeres, s.f., párrs. 1,2,6 y 9)

Con base en estos compromisos, el Estado mexicano ha desarrollado desde 1990 una serie de políticas públicas para cumplirlos, especialmente en materia de salud pública. Sin embargo, investigaciones como la realizada por Margarita Elena Tapia (2018) llamada *Género y Sexualidad. Políticas públicas sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos en México (2000-2015)*, han revelado algunas circunstancias que han ocurrido en la instrumentación de dichas políticas públicas, tanto en salud como en educación, que podrían derivar en violaciones a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. En este sentido, la autora señala que:

Los principales problemas de las mujeres mexicanas continúan siendo el embarazo en niñas y adolescentes, la mortalidad materna, la imposición de métodos anticonceptivos, la esterilización forzada, la penalización del aborto, el maltrato a embarazadas y parturientas en los servicios de salud obstétrica, a

⁹ Los Objetivos de Desarrollo Sostenible acordados fueron los siguientes: 1. Fin de la pobreza, 2. Hambre cero, 3. Salud y Bienestar, 4. Educación de calidad, 5. Igualdad de género, 6. Agua limpia y saneamientos, 7. Energía asequible y no contaminante, 8. Trabajo decente y crecimiento económico, 9. Industria, innovación e infraestructura, 10. Reducción de las desigualdades, 11. Ciudades y comunidades sostenibles, 12. Producción y consumo responsables, 13. Acción por el clima, 14. Vida submarina, 15. Vida de ecosistemas terrestres, 16. Paz, justicia e instituciones sólidas y, 17. Alianza para lograr los objetivos. Para conocer más sobre todos los compromisos contraídos en los Objetivos de Desarrollo Sostenible puede consultar en: <https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals>

veces, por no ser atendidas oportuna y adecuadamente, mueren durante la gestación, el parto o el puerperio, o paren en los pasillos o patios de las clínicas de salud; también las mujeres con problemas de infertilidad son objeto de discriminación al intentar acceder a técnicas de reproducción asistida. En el ámbito laboral la discriminación de las mujeres ocurre por ser madres trabajadoras, por hostigamiento sexual, en los despidos por embarazo y a causa de las responsabilidades familiares que recaen en ellas (Tapia, 2018, p. 32).

A nivel local, tomando en consideración toda la península de Yucatán, me fue difícil encontrar investigaciones recientes que aborden temas, como las garantías de los derechos sexuales y reproductivos a mujeres indígenas que habitan aquí o bien, las políticas públicas existentes en la materia. Pude acceder a dos antiguos estudios, el primero sobre partería yucateca (Pintado, 2013) y el otro sobre el cáncer cervicouterino, desarrollado por Nancy Chávez (2012), ambos revelan una serie de situaciones que podrían estar vulnerando los derechos de estas mujeres, especialmente debido a la imposición de la medicina occidental sobre una salud culturalmente pertinente. En estos estudios, se relatan hechos relacionados con esterilizaciones forzosas u otras discriminaciones por parte de funcionarios de salud, situación que lamentablemente se ha denunciado en otros países del continente que ya he visitado, como Perú, Bolivia y Brasil¹⁰ y, que pareciera replicarse como forma de violencia en México.

A nivel nacional, pude advertir que no existen investigaciones recientes en que se analicen o se recabe información sobre derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas en el país, encontrándome con que la única recolección de datos que se ha hecho por parte del gobierno en la materia, fue en 2008, a través de la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas -ENSADEMI-, del Instituto Nacional de Salud Pública (Instituto Nacional de Salud Pública, 2008), que reveló diversas situaciones que podrían constituir violaciones a los derechos humanos de las mujeres indígenas, tales como tratamientos de esterilización forzosa; condicionamiento de apoyos económicos del

¹⁰Destaca el caso de Perú en donde entre 1996 y 2000, más de 272,000 mujeres y 23,000 hombres fueron esterilizados forzosamente como parte de un programa nacional de planificación familiar. En el mismo sentido, se hacen presente los casos de Bolivia y Brasil (Sahukillo, 2017, párrs 1-3; Derechos en Acción, 2016, párrs 1-3 y, Pressenza, 2018, párrs 1-7).

gobierno a la realización de exámenes intravaginales como el *Papanicolau*; trato discriminatorio y racista por parte de los funcionarios de salud y, la denuncia en general de políticas públicas que no contemplan su cosmovisión y sentires. Esta encuesta también mostró que estas mujeres son, a su vez, generalmente víctimas de la pobreza, marginación, así como de un sistema discriminatorio y opresor en general, que posibilita y da lugar a estas violaciones denunciadas. Es así como, tras exponer resultados de tal envergadura, la Encuesta de Salud y Derechos de la Mujeres Indígenas (Instituto Nacional de Salud Pública, 2008, p.62-68) no se volvió a realizar y, no ha existido hasta la fecha, ningún instrumento similar que se haya aplicado por parte del gobierno para indagar en la opinión, el sentir de las mujeres indígenas respecto de su propia sexualidad como derecho humano, razón por el cual se tomará el 2008 como año de partida de esta investigación.

Romero y Ortega (2017), analizaron la ya referida Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas de 2008 y la contrastaron con diversos instrumentos legales internacionales¹¹ y artículos periodísticos para llevar a cabo la investigación titulada *Vulnerabilidad impuesta y violación sistemática a los derechos de las mujeres indígenas en México*. Se revelaron casos relacionados con engaños y presiones para imponer programas estatales de salud y esterilizaciones no consentidas. Algunos de los que expusieron fueron los siguientes:

Caso B. En el 2000 destacó el llamado de 32 mujeres de Ayutla de los Libres, Guerrero, que a través de la Organización Independiente de Pueblos Mixtecos y Tlapanecos enviaron una denuncia a las autoridades de salud sobre las amenazas como método para imponer los programas de salud [...] Caso D: Durante [...] 2013, acudieron a centros de salud por cuestiones médicas 27% mujeres indígenas que fueron esterilizadas sin su consentimiento [...] (Romero y Ortega, 2017, p 937).

¹¹ Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer -CEDAW- de la Organización de Naciones Unidas, la recomendación No. 46/2002 del mismo organismo, el informe CERD/C/273 correspondiente a la declaración de México ante la ONU en 2005, los acuerdos de La Primera Conferencia sobre Mujeres celebrada en México en 1975, la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo - CIPD-, la cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 que reconoce en su plataforma de acción los derechos reproductivos consensuados en El Cairo en 1994 y, la Declaración Universal de los Derechos Sexuales de Hong Kong de la Asociación Mundial de Sexología de 1999.

Estas investigaciones revelaron un preocupante panorama, tanto a nivel nacional como local, para las mujeres indígenas en la garantía de sus derechos sexuales y reproductivos, en que se evidencia discriminación por parte de los servicios de salud pública, tanto en la omisión en su atención, como en las esperas y partos en pasillos de hospitales; el maltrato durante la atención de los embarazos, la imposición por medio de amenazas y presiones de los planes estatales e incluso, la discriminación laboral que sufren por ser madres.

En cuanto al estado de Quintana Roo, el panorama no parece ser muy diferente. Si bien no existen investigaciones que den cuenta de la situación actual en materia de derechos sexuales y reproductivos, sí existen trabajos que revelan las condiciones en que habitan las mujeres indígenas de la entidad, quienes en su mayoría se encuentran concentradas en la parte *centro*, conocida por esa razón como la *región zona maya*. Se ha evidenciado que éstas viven bajo situación de vulnerabilidad y pobreza extrema, dado que en las principales cabeceras municipales de la zona maya, Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, un 48,2% y un 67,1% -respectivamente- de las mujeres viven con menos de \$1.25 USD por día, condiciones que se reflejan en la falta de acceso a la salud sexual y reproductiva, a la educación, entre otras materias (Barrera, Sánchez, Ruíz y Ruíz, 2019, pp. 14-20). Por este motivo, se decidió hacer la investigación específicamente en dicha región histórico-cultural, que con base al enfoque descolonial y de los feminismos comunitarios, se fue resignificando como territorio zona maya de Quintana Roo durante el desarrollo de esta investigación.

En efecto, en un comienzo conocí la división del estado de Quintana Roo desde la perspectiva de la administración pública estatal, que propone tres regiones que nombra *zona norte*, *zona centro* y *zona sur*, designando la del centro como *maya* (Romero, 2008, p.5). Desde esta misma perspectiva institucional, se señala que la zona maya se encuentra principalmente integrada por los municipios de Felipe Carrillo y José María Morelos (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, s.f., párr. 9.). Debido a la posibilidad de contactos que tenía en las cabeceras de dichos municipios fue que decidí iniciar mi trabajo exploratorio por ahí, en donde tomé comunicación con algunas colectivas en defensa de los derechos de las mujeres indígenas, que más adelante se van a describir con mayor detalle. El contacto con ellas, me llevó a

descolonizar la mirada en cuanto a la configuración del espacio-tiempo en el que habitan, y a entender que la zona maya tiene límites diferentes para la administración pública que para sus habitantes; mujeres plurales indígenas, quienes aún tienen en la memoria el proceso de lo que fue la llamada Guerra de Castas y recuerdan cómo en aquella época, el territorio de los mayas rebeldes se extendía a lo largo de casi toda la península de Yucatán (Compañera Waxak, Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab, comunicación personal, 20 de julio de 2022).

Cabe hacer presente, que ha habido una tendencia en las Ciencias Sociales en utilizar la categoría territorio para hablar de la Latinoamérica indígena, por sobre otros conceptos como espacio y región, toda vez que se trata de un concepto que no proviene de la tradición filosófica de la academia occidental, sino de los propios pueblos indígenas que han expandido el término que le es cotidiano y que usan para designar el estrecho vínculo que tienen con La Tierra, que es apropiada comunalmente y, que tiene dimensiones materiales en la naturaleza y otras espirituales-culturales en la relación con ella (Ramírez y López, 2015, p.150). Es por ello, que en esta investigación, en un ejercicio de descolonización del espacio-tiempo y las fronteras hegemónicas, se propone descolonizar la noción de la zona maya como región establecida por la administración pública y resignificarla como *territorio zona maya* a partir de los códigos culturales en los que se inscribe, es decir, a partir de los senti-pensares de las mujeres indígenas plurales que le habitan, que desdibujan las fronteras actuales y recuerdan una zona maya grande y próspera, que refugia personas indígenas en todo su ancho y, que resisten y luchan frente al avance colonial, como lo fue el territorio rebelde maya durante la llamada Guerra de Castas (Compañera Waxak, Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab, comunicación personal, 20 de julio de 2022), cuestiones en las que se seguirá profundizando en el apartado histórico de esta investigación.

Debido a las condiciones de vida que aquí se han esbozado, relativas a situaciones de pobreza extrema y vulnerabilidad, así como a las discriminaciones que reveló la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (Instituto Nacional de Salud Pública, 2008), es que las autoras María Montes y Rocío López (2019) han señalado la necesidad de abordar la sexualidad de las mujeres mayas de la península de Yucatán, a través de una lectura feminista y descolonial, señalando que:

[...] Sin duda es determinante el peso de la historia y cultura individuales, para comprender cómo los parámetros sociales con los que convivimos han hecho que nuestros hábitos, diferenciados entre mujeres y hombres, se muestren como naturales y ahistóricos. Desde una lectura feminista decolonial, hemos de entender que el género, como la raza, han sido constitutivos de la episteme moderna colonial. Son categorías cargadas de sentido histórico y de aprendizajes de muchas generaciones [...] (Montes, López, 2019, págs. 43-44).

La importancia de conocer y comprender el contexto histórico que atraviesa a las mujeres indígenas plurales de la zona maya de Quintana Roo, fue la razón por la que en esta investigación se empleó la metodología decolonial de la *sociología de la imagen*, que es de enfoque cualitativo y, que se centra precisamente en recuperar la mirada holística y política que rodean las condiciones de vida de las mujeres indígenas de Abya Yala desde los *sentí-pensares* de sus protagonistas, en contraste con otras metodologías clásicas de las Ciencias Sociales. En virtud de esta metodología, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), llama a la observación de *otras* formas de conocimientos, como lo son la imagen, pintura, dibujo, teatro y la historia oral, que en conjunto le llama *culturas visuales*, que revelan aspectos no conscientes del mundo social (p.5). La propia autora indica, que enfocar el análisis meramente en las palabras escritas, es reproducir el colonialismo que la posiciona, como el único medio de generación del conocimiento válido y que esto no es casual, pues las palabras están plagadas de eufemismos para hacernos creer cosas que no son; en este sentido, las palabras no designan, sino que encubren realidades. Es así, como los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir, de creencias de jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, lo que va quedando en el sentido común de las personas, que a veces estallan de un modo irracional, por lo que aún hoy podemos ver en las sociedades estallidos racistas que parecen estar lejos de toda lógica. Ahí se desnudan formas de conflictos sociales escondidas que acarreamos y que no podemos conversar; no se dicen en las palabras, sólo se ven, nos cuesta decir (Rivera, 2010, p.19-20).

Al contrario de la palabra escrita, las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales desde los siglos precoloniales, desde una perspectiva histórica; las imágenes permiten descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial. La autora da

como ejemplo los trabajos de *Waman Puma*, un cronista y dibujante boliviano, que en uno de sus cuadros representó la muerte del líder indígena Atawallpa, como una decapitación pese a que él murió por pena de garrotes. En este dibujo, la autora ve cómo *Waman* representó la muerte *Atawallpa* como una decapitación de la sociedad indígena y la nueva imposición de la sociedad colonial, cuestión que algunos historiadores no han podido ver, interpretándolo sólo como un error del dibujante. Indica Rivera, que esta expresión tuvo que llegarle a través de la historia oral, quizá basada en la tradición indígena del *Pachakuti*, la revuelta del espacio-tiempo con la que se inauguran ciclos de catástrofe o renovación del cosmos, relacionadas a la idea del *Mundo al Revés* (Rivera, 2010, p. 20-22 y 54-55).

En esta investigación se aplica la metodología de las culturas visuales, especialmente la historia oral. Al respecto, Silvia Rivera (1987) nos indica en su escrito *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*, que existe una necesidad de diálogo con los pueblos oprimidos desde sus propias costumbres y saberes, con un fin emancipador e irruptivo del sistema colonial. Plantea inicialmente la problemática señalada por Borges en 1960, sobre un estudiante etnógrafo que tras dos años de investigación en una comunidad indígena decide no transmitir los secretos sagrados de dicha comunidad y, observa en ella uno de los principales problemas epistemológicos de las Ciencias Sociales, la intraducibilidad -lingüística y cultural- que se da en una relación asimétrica entre personas y culturas que son opuestas y, por ende el problema ético que se da en la academia, sobre utilizar esos saberes de forma contraproducente hacia los pueblos. Indica la autora, que frente a ello pareciera ser el silencio lo más ético, sin embargo, ello refuerza los límites de intraducibilidad y la imposibilidad de indagar en nuestra propia historia (pp. 2-4).

En este contexto, la escritora propone la experiencia que se tuvo con el trabajo del Taller de Historia Oral Andina de la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, Bolivia, como una vía epistemológica para la fidelidad de la transmisión de saberes, a fin de que éstos vayan en camino a la emancipación de los pueblos y no a su mayor opresión. Durante esta experiencia, un grupo de personas investigadoras liderado por la autora, aplicó a las metodologías tradicionales de las Ciencias Sociales una serie de elementos

y prácticas descolonizadoras. Indica que la circunstancia de que la academia Latinoamericana estuviese hasta la década 1970, mayormente volcada al análisis desde el marxismo, produjo una crisis interna al surgir en la escena hegemónica *nuevos y otros* actores sociales de difícil categorización, más allá de una cuestión de luchas de clases. Se refiere a los diferentes movimientos de mujeres, juveniles, entre otros y, especialmente en los países andinos, al movimiento indígena. La falta de coherencia entre la teoría y la práctica hizo surgir en las Ciencias Sociales nuevos paradigmas, como la *investigación-acción*, que implica medios de conocimientos empíricos y que presume la intercambiabilidad de experiencias, es decir, permite realizar el ejercicio de traductibilidad de los saberes por medio de la participación y escucha activa de la persona que investiga, cuestionando la *neutralidad valorativa* clásica exigida por la academia occidental y, proponiendo una experiencia investigativa que esté políticamente comprometida (Rivera, 1987, p.5).

De esta manera, la metodología aplicada durante los Talleres de Historia Oral Andina -THOA- articula modos tradicionales de investigación, como la indagación en documentos y archivos, además que “[...] desarrolló la metodología de la historia oral para acceder a la historia como devenir, prestando atención a los procesos que no habían sido registrados por la historiografía” (Oyarzo, 2022, pp.166-167).

Es así, como durante el desarrollo de esta investigación, la aplicación de esta metodología permitió indagar en las condiciones de vida de las mujeres indígenas y sus derechos sexuales y reproductivos, tanto desde las fuentes clásicas -documentos y bases de datos estadísticas-, como desde las fuentes orales descoloniales. Respecto a la primera, se tomaron en cuenta tanto investigaciones anteriores relacionadas al tema, como las estadísticas y datos oficiales del gobierno a través de la descarga de las bases de datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020) -en adelante INEGI-. Asimismo, se realizaron durante el mes Julio de 2022, entrevistas semi-estructuradas a personas de diversas instituciones gubernamentales encargadas de cumplir con las medidas de atención, prevención y reparación de estos derechos, a fin de que expresaran de qué manera dichas funciones son cubiertas. Las instituciones en las que se realizaron entrevistas fueron las siguientes: Instituto Quintanarroense de la Mujer -IQM- de la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, Centro Integral de

Atención a las Mujeres de Felipe Carrillo Puerto e Instancia Municipal de la Mujer de José María Morelos; la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas del Estado de Quintana Roo; la Fiscalía de Felipe Carrillo Puerto y, finalmente los hospitales de ambas cabeceras municipales, cuyos detalles y funcionarios que respondieron a estas entrevistas serán desglosados en el Capítulo segundo de esta investigación.

Respecto a la segunda fuente, la historia oral, si bien, parte importante de ésta es la realización de entrevistas individuales y/o colectivas a personas indígenas del territorio (Oyarzo, 2022, p.169), estas entrevistas tienen una serie de elementos particulares descolonizadores que las distinguen de los métodos tradicionales de las Ciencias Sociales. En primer lugar, en este tipo de entrevistas el ejercicio de la persona que investiga no es pasivo, es decir, en palabras de la autora, no se trata “[...] sólo de encender la grabadora y transcribir los testimonios, para ilustrar temas a menudo cocinados en el gabinete” (Rivera, 2012, p. 16), sino que existe en este proceso una relación de escucha que enfrenta a dos o más personas que son portadoras de sus propias particularidades socio-culturales e históricas.

En mi caso, soy una mujer migrante procedente del norte de Chile, en donde crecí fuertemente influenciada por la cultura *saya* y toda la cosmovisión *afro-andina*. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las compañeras de la zona maya de Quintana Roo, yo no crecí en un territorio o comunidad indígena, sino, en un pequeño pueblo pescador llamado Chañaral, en el que actualmente el gobierno de Chile ha reconocido las costumbres, prácticas e identidades de algunas familias pescadoras, como elementos distintivos de los antiguos pueblos costeros llamados *changos*. Todos estos antecedentes fácticos y otros más personales y espirituales, me han llevado a identificarme como una mujer mestiza o *chi'xi*¹², que ha decidido reanudar la conexión con sus ancestras y

¹² Silvia Rivera Cusicanqui (2011) se ha referido en diversos escritos sobre esta noción del mestizaje y el concepto de *chi'xi* con el que ella propone se identifica. Indica que, en pleno auge de los bicentenarios en el continente, lo indígena suele reducirse a un pasado salvaje, desde una visión lineal del tiempo. En contraposición a esta idea, expresa que, tanto en las comunidades como en las grandes ciudades, continúa presente la población indígena y mestiza, que es precisamente en las ciudades *abigarradas* dónde convergen una serie de elementos que permiten identificar una cultura más allá de la occidental, una cultura mezclada, mestiza. De allí que propone el término *chi'xi*:

(...) Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla *abigarrada* que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción

ancestros. Sin embargo, existen condiciones de mi otro lado mestizo, mi lado blanco, español y occidental, que me distinguen claramente de las compañeras. En primer lugar, mi lengua madre es el español, aprendí con el tiempo que algunas palabras que solía usar desde niña provenían del *Aymara* y el *Quechua*, lenguas andinas y, fui voluntariamente aprendiendo un poco más. Por ello reconozco el privilegio del dominio del español y la barrera que se forma al momento de hablar con algunas de las compañeras cuya lengua madre es el *maya*. Por otro lado, mi color de piel es morena, pero dependiendo de dónde me encuentre puede calificarse como más blanca que morena, además mis rasgos son mestizos, por lo que no sufro normalmente dentro de Abya Yala discriminación alguna por mi fenotipo, a diferencia de muchas de las compañeras entrevistadas, cuyos rasgos son indígenas y cuyo color es más oscuro, características suficientes para que se dé lugar a diversas discriminaciones que impactan en sus cuerpos día a día.

Al contrario de negar esta condición, la metodología de la historia oral interpela a la *neutralidad valorativa* que exige la academia occidental, planteando que incluso si los elementos socio-culturales de las personas participantes son opuestos, en la experiencia del diálogo lentamente se van tejiendo puentes sobre las brechas que puedan existir -de

sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica, el tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *ch'ixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él (p.69-70).

La autora hace una equivalencia entre este concepto y la noción de *sociedad abigarrada* de Zavaleta, que reconoce una sociedad con múltiples diferencias culturales que no se funden, sino, que se antagonizan o complementan. De ahí que nuestras acciones son las más importantes en un proceso descolonizador, en que podemos reafirmar nuestros saberes indígenas por sobre los occidentales. Retomar el bilingüismo, asumiendo un ancestro doble, cuya parte indígena fue negada durante el proceso de aculturación, pero que podemos liberar por elección, entrando y saliendo de *la modernidad* como si se tratara de una cancha. La identidad sesgada y estática es propia del terreno de los varones, una noción más femenina apunta a la manera en que las mujeres hacemos el tejido, lejos del sentido de la propiedad y la autoridad-nación, la práctica femenina teje una trama entre diferentes culturas como productora, comerciante, ritualista, capaz de crear símbolos y lenguajes para atraer de buena forma al otro, y poder establecer pactos de reciprocidad a pesar de ser diferentes, resultando un tejido cultural dinámico, que podría permitirnos una redefinición nueva de bienestar y desarrollo (pp.70-73). Una persona *ch'ixi* es una persona mestiza que despierta su lado indígena y pone en cuestión el espacio-tiempo habitado, por eso yo, al igual que la autora, tomo esta noción y me identifico con ella, sin dejar de reconocer todos los privilegios que mi lado español y blanco me han otorgado en mi cotidiano.

clase, género, etnia y edad- y las percepciones de interrogadores e interrogados se van transformando en un proceso largo y colectivo, en donde “[...] acaba por surgir un “nosotros” cognoscente e intersubjetivo” (Rivera, 2012, p. 16). Esto implica una transformación de la persona que investiga, no sólo en la comprensión teórica de las cosas, sino en lo más vital de esta experiencia intersubjetiva, implica, la circunstancia de que la investigadora busque los puentes hacia otros espacios-tiempos y poder capturar de forma genuina y ética las historias que hay detrás de los relatos.

Es por ello que, otro elemento importante que distingue esta metodología es que durante lo que fue el desarrollo de los Talleres de Historia Oral Andina en la Universidad de San Andrés de Bolivia, participaron investigadores mestizos e indígenas. Respecto a los últimos, muchos eran hablantes nativos del aymara, lo que permitió superar brechas de comunicación que son habituales en estos estudios (Rivera, 1987, p. 8) y, asimismo, la autoexploración de la propia identidad de las personas que investigaron, quienes por su parte, tuvieron que indagar en su propia historia familiar y comunitaria las opresiones coloniales que han vivido como mestizas e indígenas de Abya Yala, produciéndose lentamente entre el diálogo y dicha indagación personal, un proceso político colectivo de reanudación de la conexión con la identidad indígena (Oyarzo, 2022 p. 167). Esto es parte del proceso personal, que también he llevado como mujer plural durante esta investigación. Han sido muy profundas las similitudes que he encontrado entre la cosmovisión maya y la cultura *afro-andina*; ese espejo constante, me llevó durante los dos años de investigación a reanudar de forma más concreta mi conexión con mis ancestras, llevándome incluso a viajes por Chile, Cuba y África en búsqueda de ellas, produciéndose una verdadera retroalimentación entre mi persona como investigadora y las compañeras como entrevistadas.

Por todo lo anteriormente expuesto, la historia oral ha sido una metodología útil en esta investigación, toda vez que permitió la realización de entrevistas individuales y colectivas a grupos de mujeres plurales indígenas, desde un perspectiva política e intersubjetiva, dejando a un lado la *neutralidad valorativa* y, dando lugar a un diálogo con un posicionamiento político anticolonial de mi parte como investigadora y como persona. En este sentido, desde mis primeros acercamientos a estas agrupaciones, se iniciaron diálogos informales en que pude compartir mi propia historia y posición política

anticolonial como mujer mestiza de Abya Yala. Este posicionamiento, fue el que me inspiró a salir a buscar un diálogo con otras mujeres mestizas e indígenas del continente, con quienes tenemos una historia de invasión y dominación colonial y patriarcal en común y, desde dónde en esta investigación se derribaron las barreras culturales y comunicativas.

Siguiendo este camino político y académico, se realizaron tres entrevistas colectivas en los meses de julio y agosto de 2022, a las siguientes organizaciones feministas de la zona maya de Quintana Roo: Colectiva Foráneas Seguras, Colectiva María Uicab y Casa de la Mujer Maya, cuyos detalles paso a describir.

Respecto de la Colectiva Foráneas Seguras, sus miembros señalan que se trata de una organización feminista que cuenta con aproximadamente diez participantes que se conocieron en la Universidad Intercultural de la cabecera municipal de José María Morelos y que provienen de diversas comunidades de la zona maya, de allí su nombre. El objetivo de esta organización ha sido la defensa de los derechos de las mujeres del territorio, tanto dentro de la universidad como en las comunidades y, por ello cuenta con diversas herramientas de las distintas mujeres plurales que la componen y que se autoadscriben a la etnia indígena maya. Dentro de la organización existen maestras con enfoque en derechos humanos, mujeres de la carrera de salud comunitaria, estudiantes, entre otras profesiones y oficios, que en conjunto han servido para desarrollar en los últimos cinco años un trabajo amplio en el territorio en atención y apoyo a mujeres y niñas víctimas de violencia. Todas hablan español y algunas también su lengua indígena maya, y se posicionan desde una postura anticolonial frente al sistema capitalista y patriarcal. Se les realizó una entrevista colectiva principalmente en español -las palabras que usaron en maya fueron explicadas e interpretadas por ellas mismas-, en la que participaron cuatro de sus miembros que decidieron no identificarse con su nombre en este trabajo por motivos de seguridad, toda vez que sufren de constante acoso y persecución en su territorio por la labor que realizan. Por ello, acordamos como un ejercicio descolonizador nombrarlas según la numeración maya, a fin de nombrarlas en su lengua de una forma respetuosa y neutral. De esta manera las compañeras son nombradas en este documento como: Compañera Jun, Compañera Ka´a, Compañera Óox y Compañera Kan. La entrevista fue llevada a cabo con fecha 12 de agosto de 2022, en la localidad de

José María Morelos, ocupando el espacio público de la plaza principal de la ciudad; comenzó a las 15:00 horas y terminó a las 19:00 horas. Durante este tiempo, de forma semiestructurada, fueron consultados sus senti-pensare en torno a las siguientes temáticas relativas a sus derechos humanos en general y en específico sobre los derechos sexuales y reproductivos: 1. Bienestar físico, mental y social; 2. Acceso a la salud sexual y reproductiva; 3. Derecho a la salud sexual y reproductiva; 4. Atención de embarazo digno, no discriminatorio e interseccional; 5. Derecho a la libertad sexual y reproductiva; 6. Derecho a la seguridad frente a la violencia sexual; 7. Impacto de la pandemia Covid-19 en sus condiciones de vida y, 8. Impacto del anuncio del proyecto llamado Tren Maya en sus condiciones de vida. Las primeras seis temáticas fueron determinadas de conformidad al catálogo de derechos sexuales y reproductivos definidos en la Declaración de Hong Kong¹³, permitiéndoseles responder libremente a cada tema, de forma aleatoria y alternada, registrando por medio de grabadora de voz y escritura sus senti-pensares.

Respecto a la Colectiva María Uicab, sus miembros señalan que se formó en el 2020 y, que tiene como objetivo hacer visible y destacar la existencia de mujeres indígenas como María Uicab, quien fue reina, sacerdotisa y jefa militar durante la Guerra Social maya -conocida como Guerra de Castas-. Indican que son un gran número de miembros, que no tienen una cifra exacta porque vienen con un trabajo informal desde hace muchos años – más de 30- que culminó en este colectivo y que, por tanto, han pasado muchas personas colaborando en el espacio. Señalan que cuentan con integrantes de toda la zona maya de Quintana Roo -Felipe Carrillo Puerto, Tulum, Playa del Carmen, Kobá- e incluso del estado de Yucatán. Por medio de diversas actividades artísticas y culturales, promueven a través de la figura de María Uicab los derechos de las mujeres indígenas desde una perspectiva anticolonial. Indican que cuentan con

¹³ En 1995 la cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing, integró y reconoció los derechos sexuales y reproductivos consensuados antes en la Conferencia de El Cairo, y posteriormente en 1999 se dictó por la Asociación Mundial de Sexología la Declaración Universal de los Derechos Sexuales de Hong Kong, los cuales se enumeran -no taxativamente- de la siguiente manera: -El derecho a la libertad sexual, derecho a la autonomía, integridad y seguridad sexuales del cuerpo, derecho a la privacidad sexual, derecho a la equidad sexual, derecho al placer sexual, derecho a la expresión sexual emocional, derecho a la libre asociación sexual, derecho a la toma de decisiones reproductivas, libres y responsables, derecho a información basada en el conocimiento científico, derecho a la educación sexual integral, derecho a la atención de la salud sexual (Romero y Ortega, 2017, pp. 941).

pintoras, maestras, escritoras, bailarinas, actrices, locutoras, entre otras mujeres plurales profesionales que colaboran con la agrupación. De las compañeras presentes en las entrevistas, todas hablan español y algunas la lengua indígena maya, por lo que dialogamos en español y tradujeron cada palabra que usaron en maya. Se autoidentifican como mujeres plurales con excepción de un compañero que se identificó con género masculino y, en general se autoadscriben a la etnia indígena maya, ya sea por sangre o por habitar en el territorio y vivir bajo la cultura maya.

Se les realizó una entrevista colectiva, en la que participaron ocho de sus miembros que también decidieron no identificarse con su nombre en este trabajo por motivos de seguridad, por lo también se acordó nombrarlas según la numeración maya de la siguiente manera: Compañera Jun, Compañera Ka´a, Compañera Óox, Compañera Kan, Compañera Jo´o, Compañera Waak, Compañera U´uk, Compañera Waxak, Compañera Bolon y, Compañera Lajun. La entrevista fue llevada a cabo con fecha 20 Julio de 2022, en la localidad de Felipe Carrillo Puerto, en la casa particular de una de sus miembros; comenzó a las 13:00 horas y terminó a las 20:00 horas. Durante este tiempo, de forma semiestructurada fueron consultados sus senti-pensares en torno a las siguientes temáticas: 1. Historia de María Uicab 2. Historia de las ancestras, el Popol Vuh, 3. Historia del rol de las mujeres en el territorio maya y, 4. Derechos Sexuales y Reproductivos. Se les permitió responder libremente a cada ítem, de forma aleatoria y alternada, registrando por medio de grabadora de voz y escritura sus senti-pensares.

La tercera entrevista colectiva fue realizada fue a las compañeras de la Casa de la Mujer Maya; ellas pertenecen a su vez a una organización de nivel estatal que se llama Coordinadora de Mujeres Mayas de Quintana Roo, que a su vez está adscrita a una red nacional de mujeres indígenas. Comentan que a través de esta agrupación pudieron postular a que se les financiara por el gobierno el proyecto de la Casa de la Mujer Maya, con el fin de contar con un espacio físico para dar acompañamiento legal y asesoría a nivel estatal a las mujeres indígenas víctimas de violencia y así tener un lugar dónde recibir en la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto a las mujeres que vienen desde las comunidades carentes de servicios. Abrieron sus puertas en el 2019; actualmente cuentan con 10 miembros, las cuales entregan servicios de abogada, psicólogas, administrativas, medicas tradicionales, entre otras herramientas con las que apoyan a las

mujeres y se posicionan desde una postura anticolonial frente al sistema capitalista y patriarcal. Todas las compañeras hablan español y algunas también su lengua indígena maya, por lo que fue posible sostener el diálogo en español y que fueran explicando los conceptos que usaban en maya. Se les realizó una entrevista colectiva, en la que participaron diez de sus miembros que también decidieron no identificarse con su nombre en este trabajo por motivos de seguridad, por lo que se acordó nombrarlas también de la siguiente manera: Compañera Jun Compañera Ka´a, Compañera Óox, Compañera Kan, Compañera Jo´o , Compañera Waak, Compañera U´uk, Compañera Waxak, Compañera Bolon, Compañera Lajun, correspondiente a la numeración maya. La entrevista fue llevada a cabo con fecha 7 de Julio de 2022, en la localidad de Felipe Carrillo Puerto, en el mismo espacio físico donde desempeñan sus labores; comenzó a las 09:00 horas y terminó a las 14:00 horas. Durante este tiempo, de forma semiestructurada fueron consultados sus senti-pensares en torno a las siguientes temáticas, de conformidad con la ya señalada Conferencia de Beijing: 1. Bienestar físico, mental y social; 2. Acceso a la salud sexual y reproductiva; 3. Derecho a la salud sexual y reproductiva; 4. Atención de embarazo digno, no discriminatorio e interseccional; 5. Derecho a la libertad sexual y reproductiva; 6. Derecho a la seguridad frente a la violencia sexual; 7. Impacto de la pandemia Covid-19 en sus condiciones de vida y, 8. Impacto del anuncio del proyecto llamado Tren Maya en sus condiciones de vida. Pudieron responder libremente a cada tema de forma aleatoria y alternada, registrando por medio de grabadora de voz y escritura sus senti-pensares.

Finalmente, se realizó una entrevista individual a *Doña Madrina*, quien es partera y madrina de su comunidad maya ubicada en el municipio de Felipe Carrillo Puerto. En el caso de esta compañera, ella solicitó explícitamente fuera anónimo su nombre y localidad en la que vive y de la que es madrina y medica tradicional, toda vez que desde su rol político en el que ejerce la partería se encuentra en una postura anticolonial y crítica hacia el Estado y teme por su integridad. Es por ello que, acordamos usar el seudónimo de *Doña Madrina*, para no nombrar su localidad, pero sí la importancia de su cargo; ella prefiere que se le llame *Doña Madrina, partera y madrina de su pueblo maya*. Su lengua madre es el maya, pero también habla español, por lo que sus respuestas fueron en español y pudo explicar cada concepto que utilizó en maya de forma clara. La entrevista

fue realizada el día 7 de Julio de 2022, de 14:00 a 15:30 horas, en la localidad de Felipe Carrillo Puerto, en el mismo espacio físico donde desempeñan sus labores las compañeras de la Casa de la Mujer Maya. Se trató de una entrevista semi-estructurada en que fueron consultados sus senti-pensares en torno a las siguientes temáticas: 1. Atención de embarazo, 2. Atención post-parto, 3. Certificación estatal de parteras, 4. Violencia Sexual en las comunidades, 5. Aborto, 6. Libertad Sexual, 7. Impacto de la pandemia Covid-19 en sus condiciones de vida y, 8. Impacto del anuncio del proyecto llamado Tren Maya en sus condiciones de vida. Pudo responder libremente, registrando sus senti-pensares por medio de grabadora de voz y escritura.

Otro elemento que cabe destacar en esta metodología y que fue útil especialmente para las preguntas relativas a la Guerra Social Maya y los tiempos de *memoria larga* de luchas anticoloniales, es la atención y validación que se le otorga a la historia mítica, que, según Mamani (1986) es la categoría fundamental del pensamiento histórico indio. Señala Rivera (1987), que:

El mito funciona como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas, sobre las cuales vierte sanciones éticas que contribuyen a reforzar la conciencia de legitimidad de la lucha india. Interesa, por lo tanto, no sólo reconstruir la historia "tal cual fue", sino también, fundamentalmente, comprender la forma cómo las sociedades indias piensan e interpretan su experiencia histórica (pp. 8-9).

Es así como, incluso es posible que exista contradicción entre las fuentes clásicas y la historia mítica, toda vez que la primera, suele presentar una versión lineal de eventos en el tiempo, mientras que la segunda, se remite a tiempos en espiral, largos y lentos, donde no es importante cuándo ni lo que pasó, sino por qué pasó y cómo se resolvió en términos de justicia (a esto se refiere con más detalle la visión cíclica y en espiral del tiempo antes mencionada). Por lo tanto, esta historia oral es un espacio diferente a la historia occidental, en donde es posible descubrir, a pesar de los cambios en los gobiernos, en los mecanismos de dominación o nuevas formas de opresión a los pueblos indígenas, las percepciones más profundas que tienen las personas indígenas y mestizas sobre la dominación colonial en todo tiempo y espacio.

Es por ello que, la historia oral, no es sólo una entrevista pasiva, sino un espacio político, de crítica al orden colonial en todo tiempo y espacio, incluso en el hoy. Indica

Rivera, que existe una memoria colectiva pre-colonial que se transmite a través de los mitos por generaciones, alimentando las esperanzas emancipatorias. Nuestra historia es cíclica y por tanto: “Tenemos, entonces, no historia, sino historias, todas ellas de diversa profundidad” (Rivera, 1987, p.11).

Esta herramienta metodológica, permitió no sólo acceder a las historias personales e individuales frente a la experiencia de la invasión colonial, sino también a la historia mítica colectiva desde el mismo mito de la creación maya hasta los sucesos y el rol de las mujeres en la Guerra Social Maya, llamada comúnmente Guerra de Castas. De esta manera, a través de la apertura y consideración de la historia mítica, fue posible obtener por medio de las entrevistas una revisión de la historia y una revisión crítica al patriarcado colonial traído por los llamados colonizadores. Fue así como además de usar la fuente de la historia oral, también se indagó en el teatro como parte de la metodología general de las *culturas visuales*.

Se concurrió a la localidad de Tulum, Quintana Roo, a presenciar la obra *Me llamo María Uicab -In k'áabae' María Uicab-*, escrita y dirigida por la actriz Christi Uicab, quien, apoyada por los miembros de la Colectiva María Uicab, reconstruyó la historia mítica de la sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes. La obra fue presentada el 27 de Julio de 2022 a las 18:30 horas en la plaza pública del territorio y tuvo una duración de dos horas. Por medio de la escucha del guion y la observación de la obra, fue posible acceder a esta historia mítica y contrastar las diversas fuentes existentes en la materia, para abrir paso a una revisión crítica de la historia y del rol de las mujeres en ésta.

Siguiendo con la metodología de la historia oral, cabe hacer presente además, las implicancias epistemológicas de su práctica en este contexto actual de opresión colonial. En primer lugar, se reconoce la existencia de diversos límites que derivan de la escritura como un medio de registro del conocimiento que, si bien logra plasmar cierta información, no alcanza a transmitir las grandes heridas coloniales que aún persisten “[...] Las heridas más antiguas, aquellas que, como dice Octavio Paz, ‘manan sangre todavía’” (Rivera, 2012, p. 16). Es por ello que los testimonios que se expresarán en el Capítulo III de esta investigación, se presentan en este trabajo con la precaución de que es un conocimiento, además transcrito por una mujer mestiza e hispanohablante y, que por tanto podría ser limitado en aspectos no racionales y de otros espacios-tiempos.

En segundo lugar, también se reconoce las implicancias de que los investigadores estén occidentalizados y, por tanto, tiendan de forma incluso inconsciente, a centrar sus conceptos e ideas en las teorías dominantes, como el pensar a los indígenas como la *otredad* y de esta manera designarlos y contribuir a reforzar la dominación colonial. Frente a estas limitaciones, Rivera (1987) destaca que la historia oral es necesaria que se practique como una metodología mucho más que sólo participativa o de acción, sino como un ejercicio colectivo de desalienación tanto para el investigador como para su interlocutor (Rivera, 1987, p. 10). Por ello, es posible la interacción entre diversos sectores -indios, mestizos y trabajadores “[...] siempre y cuando el investigador sepa superar los bloqueos de comunicación (lingüísticos, culturales) y las brechas de comportamiento, hábito y gesto inconsciente que marcan” (Rivera, 1987, p.11).

Estas prevenciones e implicaciones epistemológicas advertidas por Rivera, sirvieron a esta investigación como una importante guía en la forma de interactuar y valorar a las compañeras indígenas que fueron parte de este trabajo, así como también contribuyeron de forma significativa para la construcción del marco teórico que será presentado en el Capítulo I, que me ha permitido posicionarme desde una visión horizontal, ética y de consciencia anticolonial, no viendo a las compañeras como una *otredad*, sino rompiendo las barreras culturales y comunicativas al plantearme también como una mujer mestiza de Abya Yala que tiene con ellas como ya se dijo, una historia común, la de la opresión colonial.

Sobre el contenido de las entrevistas y demás fuentes utilizadas en esta metodología a partir de los Talleres de Historia Oral Andina de Bolivia – THOA-, cabe hacer presente que éstas se nutren “de la recuperación de horizontes *cortos* y *largos* de memoria histórica, que remiten a las luchas anticoloniales del siglo XVIII” (Rivera, 1987, p.7) ¹⁴

¹⁴ Para esta metodología, la memoria histórica -contenida y expresada en las *culturas visuales*- es aquella por medio de la cual se reescribe la historia desde la propia perspectiva indígena, entendiendo que no hay tiempo pasado, presente, ni futuro de forma lineal, sino, que el tiempo se concibe en espiral y cíclico, y por tanto es necesario mirar a las luchas y derrotas pasadas para poder comprender las condiciones de vida y luchas actuales de los pueblos indígenas. La *memoria larga* alude a las luchas indígenas y anticoloniales desde la llegada de los llamados colonizadora, mientras que la *memoria corta* se refiere a

Este enfoque fue esencial para determinar el contenido de las entrevistas, que en cuanto a la *memoria larga* giraron en torno a dos momentos históricos, el que corresponde al mito de la creación maya y, el momento en que se concretó la llamada colonización en el territorio yucateco a través del acontecimiento conocido como Guerra de Castas (1950-1992). En cuanto a la *memoria corta*, las compañeras fueron consultadas por sus condiciones actuales de vida en general y sobre la situación de sus derechos sexuales y reproductivos en el presente y a partir del año 2008, es decir en el contexto *democrático*. Sin embargo, en atención a la concepción cíclica y en espiral, ellas tuvieron tendencia a hablar de sus propias experiencias y también las de sus ancestros, refiriéndose al menos a tres generaciones de su linaje femenino, lo que desdibujó las fronteras de espacios-tiempos. Frente a ello, fue esencial esta mínima división temporal de memoria *larga* y *corta* planteada por Rivera, a fin de hacer posible la traducción de estos conocimientos a conceptos entendibles desde el tiempo occidental.

Finalmente, es importante precisar que en esta metodología la forma de llegar como investigadora a las comunidades indígenas, es esencialmente política. En efecto, durante el desarrollo de lo que fue el Taller de Historia Oral Andina, los compañeros de Bolivia lograron acceder a realizar entrevistas a las personas de pueblos indígenas, debido a que ya tenían desarrollado un contexto de interacción política entre ambos grupos de personas. Se trata de una interacción que surgió desde las luchas en las calles, en donde este grupo de estudiantes y académicos dirigidos por Silvia Rivera Cusicanqui, también criticaban, desde los movimientos estudiantiles, las políticas del capitalismo colonial. Fue así como se abrieron las puertas de la Universidad Mayor de San Andrés a diversos movimientos indígenas y campesinos que estallaron en el territorio, desde una perspectiva de apoyo y solidaridad política. En este sentido, Gandolf (2018) señala que “su proceso de formación desde las calles logró la adherencia de muchos aymaras con distintas actividades (comerciantes, albañiles, obreros, universitarios y otros) (p.7)”. De ello, es posible afirmar que los acercamientos a las compañeras en esta metodología, deben realizarse a través de la actividad política territorial.

las condiciones de vida suscitadas en el contexto plebeyo y democrático, es decir, hasta lo que desde la perspectiva occidental del tiempo se le llama el presente (Oyarzo, 2022, p. 173).

Sirvió este enfoque para comenzar, paso a paso, a acercarme políticamente a las compañeras participantes de esta investigación. En primer lugar, cabe señalar que llegué al estado de Quintana Roo en agosto de 2020, sin tener contacto alguno con compañeras indígenas de la zona maya. Llegué a vivir a la ciudad de Playa del Carmen que está ubicada fuera de la zona maya, pero que cuenta con un movimiento feminista visible. La primera acción realizada fue seguir en redes sociales a las colectivas que me figuraban como organizaciones feministas del territorio; gracias a eso pude observar parte de la organización que se formaba por diversas colectivas para lo que fue la ya mencionada toma feminista del Congreso del Estado de Quintana Roo. Durante ese tiempo, pude observar diversas fotografías que me revelaban la existencia de colectivas feministas indígenas participando del proceso, por lo que para el primer evento público político feminista que pude asistir en Playa del Carmen, -la marcha del 8 de marzo de 2021- me acerqué inmediatamente con las organizadoras que fueron las compañeras de la Colectiva Siempre Unidas, para pedir su contacto y comenzar a participar políticamente en algunas de sus actividades.

Al poco tiempo, en mayo de 2022 las compañeras de la colectiva Siempre Unidas de Playa del Carmen me invitaron a pintar un mural en memoria de una víctima de feminicidio en la localidad de José María Morelos, en la zona maya de Quintana Roo, por lo que tuve la oportunidad de viajar con ellas y solicitarles me vincularan con las colectivas de compañeras indígenas de dicho territorio. En esa oportunidad, pude conocer a un gran número de compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras y hacer mis primeras indagaciones sobre las condiciones de vida de las mujeres indígenas de la zona y sus derechos sexuales y reproductivos. Luego de ello, tuve la oportunidad -en un par de ocasiones durante 2021- de encontrarme en actividades políticas feministas con algunas de ellas; fue así como me contactaron con las compañeras de la Casa de la Mujer Maya de Felipe Carrillo Puerto, con quienes han trabajado con fines en común en la lucha antipatriarcal y anticolonial. Así retomé el contacto con ellas durante 2022 y logramos concretar las entrevistas colectivas ya indicadas.

Por otro lado, durante 2021 también me dediqué a conocer más sobre la cultura maya y el rol de las mujeres en la historia de la zona maya, lo que me llevó a consultar a Rossy Vivanco, compañera feminista y promotora de cultura del territorio, solicitando

literatura al respecto. Ella me recomendó el libro de Georgina Rosado y Carlos Chablé (2020), *Buscando a María Uicab* y, me comentó que existía una colectiva que trabajaba por visibilizar su figura, que tenía miembros de la zona maya y de toda la península, haciéndome el contacto con la *Compañera Jun*, coordinadora de la Colectiva María Uicab, quien mostró gran interés en colaborar con mi investigación a fin de visibilizar el rol de las mujeres en llamada Guerra de Castas.

Finalmente, fueron las propias compañeras de la Colectiva María Uicab quienes me informaron de la existencia y presentaciones de la obra de teatro *Me llamo María Uicab*, toda vez que, como se indicó, ellas ayudaron en la construcción del guion. Por ello, viajé en compañía de la *Compañera Jun* a observar y escuchar la obra.

Es así como la metodología de las *culturas visuales*, aplicada en los Talleres de Historia Oral Andina, entregó a esta investigación las herramientas necesarias para cumplir con los objetivos propuestos y, poder obtener los *senti-pensares* de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo en torno a sus derechos sexuales y reproductivos y a sus condiciones de vida en general necesarias para contextualizar el alcance de los primeros. Asimismo, posibilitó la indagación de las *memorias largas* de luchas anticoloniales, como contexto histórico base de las opresiones que sufren estas mujeres plurales en la actualidad. Todos estos elementos se hacen esenciales en el análisis de los resultados, en los términos de hacer posible el contraste sobre la visión hegemónica y universalista de los derechos humanos y los propios *senti-pensares* de las compañeras acerca de sus derechos sexuales y reproductivos.

Finalmente, tal como se viene esbozando en las líneas anteriores, es preciso señalar que esta investigación se encuentra dividida en tres capítulos. En el primero, llamado “La interseccionalidad como enfoque teórico y su aplicación en el análisis de esta investigación”, se expone el desarrollo del enfoque teórico interseccional con su origen en feminismo afroestadounidense y su *giro* a los feminismos descoloniales y feminismos autónomos de Abya Yala, así como también la manera en que se aplica a la interpretación de los derechos humanos, al análisis del concepto de salud sexual y reproductiva y, al análisis de las políticas públicas. En el último apartado se presenta el marco jurídico pertinente al territorio.

En el Capítulo 2 llamado “Condiciones de vida de las mujeres indígenas que habitan en la zona maya de Quintana Roo”, se presenta primeramente una caracterización del territorio zona maya. En segundo lugar se presenta la *memoria larga* y *corta* de las luchas anticoloniales del territorio en donde resalta la llamada Guerra de Castas y la figura de María Uicab, como un ejercicio descolonizador y de perspectiva de género en la mirada de la historia; posteriormente se presentan datos de INEGI sobre el territorio y los principales datos respecto al impacto de la pandemia COVID-19 y el anuncio del proyecto llamado Tren Maya en la vida y los cuerpos de las mujeres. Finalmente se presentan los resultados del trabajo de campo realizado en las instituciones ya indicadas, en que se expresan las diversas acciones que realizan desde el gobierno para la garantía de los derechos sexuales y reproductivos.

En el último capítulo, llamado “Resultados, senti-pensares de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo”, se comparten los resultados de la investigación de campo realizada por medio de la metodología de las *culturas visuales*, especialmente la historia oral, los cuales se sistematizaron en tres puntos clave: primero, los resultados relativos a la *memoria* del territorio; segundo, los senti-pensares respecto a las condiciones de vida en general y los impactos de la pandemia COVID-19 y el anuncio del proyecto Tren Maya; finalmente, de forma concreta se presentan los senti-pensares de las compañeras entrevistadas sobre la garantía de sus derechos sexuales y reproductivos. En un último apartado se expresan las conclusiones, que giran en torno a los mismos ejes y que responden la interrogante a la pregunta de investigación y comprobación de la hipótesis.

La presente investigación se presenta como un ejercicio de descolonización de las más variadas áreas de las Ciencias Sociales como la historia, el derecho, la antropología, el desarrollo social y las políticas públicas, tomando como centro el enfoque interseccional en relación con la colonialidad que atraviesa a las compañeras que colaboraron. Por todo lo anteriormente expuesto, la pregunta central de la investigación a responder es la siguiente: *¿Cuál ha sido el alcance de las acciones emprendidas por el gobierno mexicano en materia de garantías de derechos sexuales y reproductivos en el caso de las mujeres indígenas del territorio zona maya de Quintana Roo, durante el*

periodo comprendido entre 2008-2022, con base en el enfoque interseccional y descolonial?

La hipótesis de trabajo comprobada establece que, si bien, el enfoque interseccional sostiene la necesidad de considerar las diferentes categorías que atraviesan las poblaciones en situación de vulnerabilidad, -como género, etnia, clase y colonialidad- para la elaboración y ejecución de políticas públicas, esto no se ha materializado en las acciones emprendidas por el gobierno mexicano durante el periodo 2008-2022, respecto a la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas que han habitado en la zona maya de Quintana Roo, quienes han enfrentado mayores condiciones de pobreza, exclusión y profundización de sus condiciones de vulnerabilidad. Por lo tanto, se hace necesario considerar los aspectos centrales que se desprenden del enfoque interseccional y descolonial para atender las necesidades de estas poblaciones a partir de la consideración de diferentes y múltiples variables que inciden en su mayor situación de vulnerabilidad.

CAPÍTULO 1. EL ENFOQUE INTERSECCIONAL Y DESCOLONIAL Y SU APLICACIÓN EN EL ANÁLISIS DEL OBJETO DE ESTUDIO

A lo largo de este primer capítulo se expondrá, primeramente el desarrollo de la interseccionalidad como enfoque teórico proveniente de las compañeras afrodescendientes abolicionistas de Estados Unidos y, la forma en que es recogido o integrado por autoras del feminismo descolonial y los feminismos autónomos de Abya Yala. Estos últimos, si bien tienen una raíz propia en nuestro territorio, sostienen una mirada plural y transversal en relación con las opresiones derivadas de la experiencia colonial, por lo que la interseccionalidad es parte de sus herramientas de análisis, con su contenido autónomo.

En el primer apartado, se presentarán brevemente los principales aportes de una serie de autoras afrodescendientes, indígenas y mestizas (o *Chi'xi*) de Abya Yala y Norteamérica que dan forma a lo que en conjunto he llamado *estudios para las luchas anticoloniales*; que son pertinentes y necesarios para esta investigación relativa a mujeres indígenas mayas del territorio zona maya, toda vez que entrega herramientas útiles para indagar en los senti-pensares de las compañeras e interpretar su experiencia de vida en concordancia con los derechos humanos y el *buen vivir*. En segundo lugar, con la finalidad de aterrizar el enfoque a los objetivos de esta investigación, se detallará su aplicación a cuatro tópicos claves de este trabajo: a la interpretación de los derechos humanos, a la conceptualización de salud, a las mujeres como mujeres históricas y a las políticas públicas. Finalmente, el tercer apartado comenzará a contextualizar a nivel jurídico las garantías y limitaciones que en derechos humanos enfrentan las compañeras indígenas de la zona maya y que inciden en las decisiones que las autoridades estado de Quintana Roo toman en relación con las políticas públicas en materia de derechos sexuales y reproductivos, por lo que se expone el marco jurídico pertinente a nivel internacional, nacional y estatal.

1.1 La interseccionalidad y el giro hacia los Feminismos Descoloniales y Feminismos autónomos de Abya Yala.

El enfoque teórico de la *interseccionalidad*, surgió en un contexto importante para el desarrollo del feminismo que, tuvo relación con las primeras críticas que se hicieron en el continente americano a la manera en que éste fue planteado por las llamadas primeras olas de Europa. Estas críticas se referían principalmente a las pretensiones de universalidad de ese discurso, que no contempla las experiencias de mujeres diferentes a la mujer promedio blanca, occidental y de clase media como lo era gran parte de las pensadoras en la materia. De esta manera, el *feminismo blanco* presentaba una teoría limitada, excluyente para las mujeres que se ven atravesadas por otras categorías que profundizan su situación de vulnerabilidad, como las afrodescendientes americanas, quienes fueron las primeras en afirmar que el feminismo blanco no las representa, en la medida que sólo pone su foco en el género, mientras que la realidad es bastante más compleja (Salem, 2014, p.113-114.)

En este contexto, en 1989 la feminista afro-estadounidense Kimberlé Crenshaw, propone por primera vez desde la perspectiva legal y académica, el concepto interseccionalidad en su artículo *Demarginalising the intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. Desde su idea más central:

La interseccionalidad puede ser entendida como un enfoque crítico que permite comprender las posiciones de las personas (identidad) en contextos diversos y a partir de las conexiones entre las estructuras de género, “raza”/etnia y clase social, y la manera como la intersección de éstas y otras estructuras sociales, o estatus epistémicos de la diferencia, pueden producir contextos complejos de desigualdades que pueden, a su vez, ser analizados en términos de poder y a través de distintos niveles (en García, Villavicencio, 2016, p.17).

Si bien, Crenshaw fue la primera en presentar este enfoque académico, éste tiene su base holística en las luchas de las abuelas afrodescendientes contra la esclavitud. Karina Ochoa (2018) presenta algunas ancestras que inspiraron las voces disidentes que provocaron las rupturas en los debates feministas desde mitad del siglo XIX y que sentaron las bases de la mirada interseccional. Primeramente, se refiere a las mujeres

afrodescendientes en las revueltas de esclavos de Estados Unidos; en 1831, María Stewart, una mujer afrodescendiente y abolicionista, dio su primer discurso público, indicando:

Oh, vosotras, hijas de África: ¡Despertad! ¡Despertad! ¡Despertad! ¡Levantaos! No sigáis dormitando, sino, distinguíos. Mostrad al mundo que estáis dotadas de nobles y exaltadas facultades [...] ¿Cuánto tiempo se verán obligadas los bellos días de África a enterrar sus espíritus y talentos bajo una carga de olas y cafeteras de hierro? [...] (p. 190).

Posteriormente, la autora se refiere a Sojourner Truth, considerada una de las iniciadoras del *feminismo negro*, reconocida por su discurso *acaso no soy una mujer*, realizado en la Convención de Akros en 1851, en el que interpeló a las mujeres blancas que debatían una serie de asuntos que excluían las problemáticas de las mujeres negras esclavas algoneras, a quienes les era más posible identificarse con la experiencia de vida de los hombres negros que de las mujeres blancas estadounidenses. Karina Ochoa tomó estos planteamientos para interpelar a los feminismos blancos, especialmente a los feminismos marxistas, socialistas o liberales, indicando que no explican la subordinación de las esclavas negras o de las mujeres indígenas a la luz de los procesos coloniales. Asimismo, cuestiona si la liberación femenina constituida por estos feminismos blancos podría garantizar la emancipación de las mujeres *indígenas y afrodescendientes*, si ni siquiera las visibilizan (p. 193). Lo expuesto en los discursos de las mujeres abolicionistas inspiraron más adelante a voces como Carol, Stack, Hazel Carby, Bell hooks, Hill Collins, Angela Davis, Kimberlé Crénshaw, entre otras (Ochoa, 2018, p 193), contenidos que pasaremos a revisar brevemente.

En cuanto a Kimberlé Crenshaw, indica que este enfoque permite analizar, por un lado, lo que llamó la interseccionalidad estructural y por el otro, la interseccionalidad política. La primera indica la experiencia de la desigualdad múltiple en la vida de las personas y los grupos sociales, demostrando cómo a menudo, las mujeres afrodescendientes se ven afectadas a la misma vez por la desigualdad de raza, género y clase social, concluyendo que las estructuras de clase, raza y género interactúan entre sí (Marta Cruells, 2015, p. 40).

La segunda, la interseccionalidad *política*, se refiere a que las políticas públicas deben reconocer los factores múltiples que se intersecan en las experiencias de las personas de forma integral y no separada como lo hacía el gobierno de Estados Unidos. Desde una perspectiva crítica, analiza las leyes antidiscriminación y denuncia que las políticas gubernamentales de Estados Unidos, destinadas a atender la desigualdad, invisibilizan todas las otras categorías que confluyen en la experiencia de discriminación, generando políticas que se centran en una sola categoría o raza o género, sin tomar en cuenta la intersección entre desigualdades, lo que puede provocar, la marginación de individuos y grupos sociales cuya situación de vulnerabilidad tiene múltiples causas (p. 41).

Este enfoque permite analizar un hecho social, tanto a nivel estructural desde todos sus niveles, como también realizar un análisis específico de las políticas públicas emanadas de los gobiernos. De esta manera, podemos entender la interseccionalidad como un enfoque crítico, que analiza las circunstancias determinadas en que se encuentran las personas en los diversos contextos, a partir de la conexión y entrelazamiento con las categorías que producen complejos escenarios de desigualdades (García, Villavicencio, 2016, p. 17).

En un comienzo, se partió planteando la existencia de una triple opresión que pesaba sobre las mujeres negras. De clase, de raza y de género, que pasaron a ser la sagrada trinidad de los estudios feministas: raza-género-clase. La categoría de clase social se refiere a que la persona resulta oprimida por el sistema a través y por ser pobre, de igual manera por el sólo hecho de ser negra y ser mujer. Esta amplitud de la discusión dejó en evidencia lo limitada de las nociones de *mujer universal* dominantes del feminismo blanco que no reconocía todas estas diferencias (Salem, 2014, p. 114).

Otra importante autora que desarrolla este enfoque es Patricia Hill Collins, quien plantea la existencia de diferentes ejes de opresión entrelazados en una matriz en donde los individuos, según cada intersección, se constituyen en diferentes posiciones de poder. En este sentido, sostiene que si se dan estos diferentes dominios de manera interseccional, también las prácticas de resistencia contra esa opresión deben producirse igual (Cruells, 2015, p. 42). Para esta autora, la interseccionalidad posibilita la comprensión del lugar de las mujeres negras desde su propia experiencia, que encarnan

vivencias en diferentes espacios dónde los sistemas de desigualdad se entrelazan y chocan. En este sentido, entiende la interseccionalidad como:

Un análisis que afirma que los sistemas de raza, clase social, género, sexualidad, etnia, nación y edad forman mutuamente la construcción de las características de la organización social, que dan forma a las experiencias de las mujeres negras, y a su vez, son formadas por mujeres negras (Collins, 2000, p. 299).

Estas contribuciones dan cuenta de la forma en que se reproduce la desigualdad en las estructuras sociales y políticas, desde la situación de opresión de las mujeres afroamericanas en cuanto al grupo social.

De esta manera, el enfoque de la interseccionalidad permite realizar un análisis integral y local, toda vez que toma en cuenta la manera en que se intersecan las categorías en cada contexto determinado. Por lo anterior, este marco teórico ha trascendido las más diversas disciplinas, especialmente en la materia que convoca esta investigación relativa a mujeres a indígenas, toda vez que posibilita tomar en cuenta las:

Diferencias intergrupales, subvirtiendo las separaciones entre género, raza/etnia y clase social, como elementos separados y disyuntivos. En este sentido, al hablar de diversidad cultural queremos hacer hincapié en la necesidad de entenderla a partir de su carácter inherente y constitutivamente interseccional (García, Villavicencio, 2016, p. 17).

Sobre esta trascendencia del enfoque, Karina Ochoa (2018), señala que el debate propuesto por diversas autoras feministas afrodescendientes permitió introducir, en las más diversas disciplinas, la reflexión sobre cómo se cruza la condición racial con otras categorías de opresión como sexo-género, clase y le heteronormatividad hegemónica. Este enfoque encuentra primeramente continuidad en los feminismos caribeños y afrolatinoamericanos y, posteriormente en los feminismos descoloniales que más adelante se desarrollarán. En palabras de la autora:

La producción crítica feminista de los últimos años ha logrado retomar el debate de las mujeres afro para ubicarlo desde los procesos de racialización (que en la historia de nuestros países están marcados por el contexto de conquista y colonización que configuró patrones de poder y dominación que organizaron la estructura social y experiencias de las poblaciones de *Nuestramérica*). Así, la

producción intelectual de *Nuestramérica* en los últimos tiempos constituyen un esfuerzo por hacer visible a las sujetas “otras” que no caben dentro del marco de legalidad que estableció el occidente androcéntrico (Ochoa, 2018, p. 197).

Fue así como se instauró el enfoque interseccional en las Ciencias Sociales, desde los primeros debates abolicionistas, hasta la interpelación de las políticas públicas antirracistas en Estados Unidos, lo que permitió introducirse en los feminismos de Latinoamérica, volcando su mirada a la opresión provocada por la llamada colonización, en conjunto con las demás categorías ya expresadas, como a continuación se señala sobre el giro descolonial y los feminismos autónomos de Abya Yala.

El enfoque teórico *interseccional* instaura en Latinoamérica con las variantes propias de las categorías que atraviesan a las personas que le habitan; mestizas, indias, caribeñas y todos los colores del maíz, organizadas jerárquicamente por la dominación colonial, dando un *giro descolonial* a la teoría, al poner al colonialismo en el centro, como una de las categorías a la hora de analizar la realidad de nuestros territorios.

Cabe precisar que, siendo plurales los territorios de Abya Yala, son también plurales las maneras en que las diversas autoras de los territorios se plantean miradas frente a la llamada colonización. En este sentido, existen algunas que han recogido directamente el enfoque interseccional desde las mujeres afrodescendientes y otras que, en paralelo, se han pronunciado desde los propios saberes de los territorios indígenas en su defensa y, que por tener una mirada integral basada en la pluralidad y el buen vivir el enfoque múltiple, también les es propio y necesario. A la pluralidad de mujeres que proponen y trabajan bajo este enfoque interseccional o de la mirada plural desde Abya Yala, se les ha denominado feministas descoloniales; algunas usan la palabra en inglés como de-colonial y otras se hacen llamar feministas de Abya Yala. Por tanto, en este trabajo se adoptará lo interseccional y descolonial desde la fluidez que proponen las voces de estas autoras, mujeres plurales, que en conjunto llamaremos como *Mujeres en defensa de La Tierra*, como lo propone Aimé Tapia González (2018, p. 8).

Es posible señalar una larga lista de autoras, mujeres plurales, latinoamericanas-americanas y caribeñas-caribeños, tales como María Lugones, Aura Cumes, Rita Segato, Sylvia Marco, Margara Milán, Aída Hernández, Mariana Mora, Yuderkys Espinoza, Breny

Mendoza, Silvia Rivera Cusicanqui, Karina Ochoa, Francesca Gargallo, Lorena Canal, entre otras, cuyas aportaciones serán abordadas de forma breve:

María Lugones (2008), propone de forma clara la necesidad de reunir los marcos teóricos de la interseccionalidad y el decolonialismo. Recoge las aportaciones de las feministas *de color*¹⁵ y las del pensamiento decolonial propuesta por Aníbal Quijano,¹⁶ a fin de investigar la intersección raza, clase, género y sexualidad, para comprender el motivo de la indiferencia de los hombres hacia la sistemática violencia que se ejerce sobre las mujeres *de color*. En este sentido, señala que: “Las feministas de color han dejado en claro lo que se revela, en términos de dominación y explotación violentas, una vez que la perspectiva epistemológica se enfoca en la intersección de estas categorías” (p. 76).

Asimismo, indica que, pese a este avance epistemológico, los hombres que también han sido víctimas de la explotación capitalista y colonial no han despertado algún tipo de reconocimiento de la labor de cómplices que tienen en la opresión de las mujeres de color, incluso en los académicos. Realiza una crítica a la propuesta de Aníbal Quijano, pensador decolonial que acuña el concepto de *colonialidad del poder*, a criterio de la autora, asume el género desde el *dimorfismo sexual* y la *heteronormatividad* impuesta por el pensamiento colonial, no controvirtiendo ni deconstruyendo su contenido. Por

¹⁵ A lo largo de su trabajo, Lugones (2008) utiliza el término *mujeres de color*, que se origina en Estados Unidos para denominar a la totalidad de *mujeres víctimas de dominación racial*, “...como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples” (p. 75). Se refiere entonces, a lo que llama “coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, puevli, en fin, toda la trama compleja de víctimas de la colonialidad del género. Pero tramado no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial” (p.75).

¹⁶ María Lugones (2008), recogió algunas ideas del marco teórico de Anibal Quijano, y las analizó desde una perspectiva crítica. Señala que el modelo del autor brinda, con la lógica de los ejes estructurales una buena base para entender los procesos entrelazamiento de producción de raza y género. (p.77) Quijano señala que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación y conflicto y que el poder capitalista, eurocentrado y global está organizado alrededor de dos ejes que son la colonialidad del poder y la modernidad. La colonialidad del poder impuso a todo el planeta una clasificación jerárquica de personas con base en la raza, que es una ficción creada por los llamados colonizadores al momento de llegar a los diversos territorios que impactaron de forma violenta, este proceso en América Latina comenzó hace 500 años y, articula todo el planeta. Este proceso violento les permitió a los llamados colonizadores la acumulación de recursos, por lo que la colonialidad es un fenómeno que no sólo impuso una clasificación racial, sino también el control del acceso sexual, a la autoridad colectiva, al trabajo, a la subjetividad/intersubjetividad y al conocimiento desde el interior de las relaciones sociales (p.79) El colonialismo lo define como: “[...] Una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano, 20XX, p.11). Durante el mismo periodo en que se impuso la colonialidad del poder también se construyó un complejo cultural conocido como racionalidad/modernidad europea, en la que proponían su saber como el único válido y universal y así lograron establecer la idea de inferioridad racial e intelectual, asumiendo la totalidad del conocimiento como propio (p.14).

tanto, la forma en que la imposición cultural de su existencia es también un factor relevante en la actual situación de dependencia y dominación en que se encuentra Latinoamérica. La misma crítica de las mujeres afrodescendientes hacia la indiferencia de los hombres blancos, mujeres blancas y los propios hombres afrodescendientes, es realizada por la autora hacia la propia academia latinoamericana por la complicidad en mantener en lo *oculto/oscuro*, invisibilizado, apartado, la *colonialidad del género*, como si no existiera (Lugones, 2008, p. 76).

La autora llevó a cabo una investigación acerca de dos marcos de análisis que no habían sido lo suficientemente explorados, indicando que:

Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de EE. UU., a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder [...], que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, “el sistema moderno-colonial de género” (Lugones, 2008, p. 77).

De esta manera, el *sistema moderno-colonial de género* (en adelante SMCdG), deviene de dos enfoques teóricos entrelazados y no excluyentes, como lo son el enfoque interseccional y el enfoque decolonial, toda vez que el primero contempla la existencia de diversas categorías de opresión; al tomar la colonialidad como una de ellas, se produce el cruce entre ambos enfoques como una corriente propia de los feminismos latinoamericanos, senti-pensada desde nuestra tierra.

Otro de los aportes de María Lugones, es sobre la profundidad que implica el cuestionamiento al dimorfismo sexual, -idea binaria del género en que asume que existen sólo hombres y mujeres quienes naturalmente tienen un rol determinado- asumido por Quijano, porque hace preconcebir y naturalizar la idea de heteronormatividad en una

etapa previa a la llamada colonización, donde no la hay. Para esto, Lugones retoma teorías feministas indígenas de Estados Unidos, como Oyewumi para señalar cómo en algunas sociedades se desarrollaron sistemas de género muy diferentes a los de occidente y el género ni siquiera ordenaba el poder. Es así como “el género representaría la vía por la cual tanto los hombres como mujeres de Abya Yala fueron deshumanizados en el proceso colonial” (Ochoa, 2018, p.203).

Rita Segato (2010) en su artículo “Género y Colonialidad”, señala que los pueblos que han visto interrumpida su historia, requieren una capacidad de tramar su propio camino histórico que ya fue trazado por el poder colonial. Se pregunta entonces qué papel tiene el Estado en esta *devolución histórica*, que pese a su carácter permanentemente colonial sobre el espacio que administran, debe restituir la jurisdicción propia y del *fuero comunitario* para que pueda producirse una liberación interna.

A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro del cristal del patriarcado (Segato, 2010, p. 9).

Yuderkys Espinoza (2012), interpela la universalidad de los feminismos blancos y plantea la necesidad de un feminismo descolonial; indica que el feminismo en su complicidad con la apuesta descolonial toma la tarea de realizar una interpretación crítica de la historia y la modernidad por medio de la observancia a los movimientos y comunidades autónomas que en Abya Yala llevan procesos descolonizadores y de restitución de genealogías perdidas, proponiendo otros significados de la vida en comunidad y horizontes diversos a los avalados universalmente. Señala que el nombre de feminismo descolonial fue propuesto primeramente por María Lugones y, que así como ella lo plantea, es que también entendemos que éste dialoga con las voces de pensadoras, intelectuales y pluralidades de mujeres que luchan, que se denominan feministas o no, de descendencia afro, indígena, mestiza popular e incluso las académicas blancas comprometidas con las subalternidades del mundo (pp.144-146).

Espinoza, plantea al menos cinco líneas genealógicas de este enfoque. Lo reconoce primeramente como “heredero directo del feminismo negro de EEUU” (p.151); en segundo lugar, indica que ha sido clave la crítica del feminismo poscolonial; en tercer lugar propone una línea feminista autónoma latinoamericana, que desde la década de 1990 denunciaron la dependencia que introducen las políticas desarrollistas en los países del llamado *tercer mundo*. En cuarto lugar, reconoce el aporte de algunas teóricas occidentales, como las del feminismo materialista francés, que se plantearon en términos críticos a la teoría feminista hegemónica. La última línea está compuesta por los aportes de la corriente crítica latinoamericana, en que se plantea la modernidad occidental desde una visión holística, como el resultado de las llamadas conquista y colonización.

Es así como, este giro descolonial hace que los feminismos de Abya Yala tomen la lucha antiracista y refuercen la denuncia contra la pretensión universalista de la categoría *mujer*, fundada meramente en la diferencia sexual, como si las mujeres estuviéramos aisladas de las realidades de nuestros territorios y por tanto de nuestro origen de clase y raza (Espinoza, 2012, p.162).

En la misma línea, la pensadora Maya-kazchikel, Aura Cumes, en su publicación *Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas*, señala que, si bien en América Latina “[...] las luchas de mujeres no van en una sola línea, la mirada múltiple es una posición que se ha venido demandando y ha formado parte de los diálogos incipientes con los movimientos indígenas” (Cumes, 2009 citada por Ochoa, 2018, p.199). Desde su origen étnico, Cumes cuestiona la forma en que las teorías se simplifican y absolutizan a las mujeres indígenas como víctimas únicamente de sus maridos, sin atender a todo el entramado colonial y capitalista que existe detrás de estas relaciones complejas y, niega los aportes de las mujeres en la resistencia que sus pueblos han tenido ante la opresión colonial. La mirada eurocéntrica no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; se asume que el liberalismo les ha dado a esas mujeres *atrasadas* o *salvajes* las herramientas para la liberación, por lo que es frecuente que algunas feministas no comprendan que, para las mujeres indígenas y afrodescendientes, la lucha feminista no es la primera ni más importante reivindicación, sino que responde a una lucha histórica por la liberación colonial, capitalista y patriarcal (Ochoa, 2018. p. 199).

Al entrelazar género, colonialidad, raza y etnicidad salen a la superficie las identidades culturales y con ello por supuesto también el vínculo entre lo que se conoce como interculturalidad y la decolonialidad, toda vez que gran parte de los fenómenos relacionados a las etnias han sido ampliamente analizados por las ciencias sociales desde la primera perspectiva, siendo un marco estrecho que suele verse envuelto entre el paternalismo estatal y la folckorización de las culturas.

En sus reflexiones, Catherine Walsh refleja los procesos políticos y culturales vividos en los últimos años en América Latina, especialmente en Ecuador y Bolivia. Indica que no se puede hablar de un diálogo intercultural, si sólo creemos que éste debe darse en el marco de un debate intelectual de alto nivel dentro de la academia, toda vez que allí sólo se confrontan proposiciones siguiendo las reglas coloniales, reglas ideales. En este sentido, ese diálogo formal académico no basta por sí mismo para entender que se está haciendo un ejercicio intercultural, sino que debe también acompañarse de prácticas sociopolíticas que tengan como fin combatir la desigualdad entre los grupos. Este planteamiento decolonial de la interculturalidad no se remite sólo al mero respeto de las culturas indígenas -como grupos separados o la mera suma de ellos-, no es sólo un proceso comunicativo lingüístico, pues implica además el mestizaje mutuo y el fomento de relaciones de respeto a la diferencia cultural (Mella, 2021, p. 244-245).

La interculturalidad en materia de derechos de mujeres indígenas, cobra entonces relevancia; se trata de un esfuerzo por comprender sus *senti-pensares*, pese a que jamás podremos comprenderlo en su totalidad por tratarse de cosmovisiones diferentes. Sin embargo, es innegable la circunstancia de que son las mujeres indígenas quienes más afectadas se ven por el impacto que produce en sus vidas las diferentes categorías que les atraviesan, partiendo por la raza, la lengua, la pobreza y los bajos niveles de escolaridad. Es una de las poblaciones que se encuentran en mayor vulnerabilidad al haber padecido históricamente, sometimiento, subordinación, discriminación y desigualdad sistemática en los ámbitos social, cultural, económico y político (Moreno, Raesfeld, González, 2021, p.2).

Catherine Walsh (2010) realiza una crítica a la interculturalidad desde el contenido hegemónico con que los Estados la han instrumentado, haciendo el llamado a la construcción de una ciencia intercultural necesariamente relacionada con el enfoque

decolonial. Indica que el problema en América Latina no descansa simplemente en abrir o reestructurar las ciencias sociales como algunos estudios sugieren, sino más bien poner en cuestión sus propias bases, que ubican el *único conocimiento válido* en la academia y en el rigor científico; con pretensiones de racionalidad absoluta, sin debatir cuánto de ésta tiene de pretensiones coloniales e imperiales. Esto implica cuestionarse también la supuesta universalidad del conocimiento científico, toda vez que excluye la riqueza que hay en otras formas de conocimientos contrahegemónicas, por lo que es necesario construir una ciencia dirigida al pensamiento crítico, plural, inter, tras e *in-disciplinar* (Walsh, 2010, p. 220).

Al hablar de conocimientos contrahegemónicos o de sacar conocimientos de lo oscuro/oculto, autoras como Walsh y Lugones, se refieren a ir en búsqueda de los conocimientos que han sido enterrados por el Sistema Moderno-Colonial de Género, aquellos que las mujeres de los colores del maíz de Abya Yala resguardan, los que han quedado al margen de un sistema construido sobre el patriarcado y la colonialidad. Se trata de reanudar la conexión con esos conocimientos, a fin de construir un pensamiento interseccional y decolonial, en que sea posible analizar y buscar soluciones basadas en el vínculo con el territorio y situarlas como mujeres históricas, cuyo rol ha sido construido dentro del contexto y antecedentes del SMCdG. Es así como se cuestiona la universalidad del conocimiento científico hegemónico y se proponen otras/nuevas formas de saberes.

Otra autora que ha realizado importantes aportes a la descolonización de las epistemologías es Silvia Rivera Cusicanqui (2010), pensadora de origen aymara. En su texto *Chíxinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, indica cómo la condición colonial esconde múltiples paradojas, tales como los diversos procesos de recolonización de los pueblos indígenas de América que, por un lado impulsan la modernidad y por otro, han generado a la vez arenas de resistencias y conflictos en los cuales se han desarrollado nuevos lenguajes y proyectos indígenas contrahegemónicos. En esta nación moderna-contemporánea es posible una *hegemonía indígena*, en la medida que exista la capacidad de retomar la *memoria larga* del mercado interno colonial y de lo que llama *centros urbanos multiculturales y abigarrados*, que serían nuestras ciudades y/o urbanidades que están compuestas de elementos y seres

diversos, plurales, de una multiplicidad de formas y colores. En esta reflexión recuerda una revuelta indígena en el gran mercado de Potosí, Bolivia, de la mano del proyecto Katari-Amaru, que muestra que los indígenas son ante todo seres contemporáneos; destaca la noción del tiempo en espiral y cíclico indígena en contraposición con la visión lineal de la historia. Los pueblos indígenas y su cosmovisión representan un pasado de *atrasados* o *salvajes*, sobre lo que la autora indica:

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* (Rivera, 2010, p. 55).

La propia Rivera Cusicanqui, propone la necesidad de reanudar la conexión con los saberes de los pueblos indígenas, para encontrar en ellos las herramientas para proponer un camino en que se pueda lograr un *bien común*. Esto lo explica a través del análisis de obras como el *Indio Poeta-Astrólogo*, creador de vida, creador del mundo, productor de alimentos, aquel que sabe cultivar comida y un conocedor de los ciclos del cosmos, indicando que siempre han sido las tejedoras y los poetas-astrólogos de los pueblos quienes “[...] nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce” (Rivera, 2010, p.33). Para esta autora, el sentido del bien común implica la armonía de un conjunto de relaciones que obedece a un orden cósmico, relaciones de los humanos con la naturaleza, con las familias, con la comunidad, con la tierra que los nutre y con las autoridades, con quienes se dialoga de modo cíclico y sucesivo. La cara opuesta la presenta la obsesión monotemática de los conquistadores. Mientras que la sociedad

indígena es entendida en las pinturas como un orden justo y un *buen gobierno*, podría ser posible concluir que éstas también “[...]apuntan a la imposibilidad de una dominación legítima y de un buen gobierno en un contexto colonial, conclusión que podría fácilmente extrapolarse a las actuales repúblicas andinas” (Rivera, 2010, pp. 23-26).

Otro importante aporte que realiza esta autora a la episteme descolonial, es la crítica que hace al colonialismo y extractivismo epistémico. Refiere al académico mexicano Pablo González Casanova, para recoger el término de *colonialismo interno* tal como éste lo definió en 1969. Este colonialismo interno se reproduce también en las universidades, fundaciones u organismos internacionales y en los centros de poder del hemisferio norte. Dentro de la academia, este concepto implica que ciertos autores con mayor reconocimiento de la academia occidental, toman los conocimientos de autores provenientes del sur del continente con menos visibilidad y se los atribuyen como propios, entre otra serie de conductas que tienen diversas implicancia. Señala como ejemplo el caso del Dr. Walter Mignolo, a quien acusa de haber retomado sus ideas sobre *colonialismo interno* y sobre la episteme de la historia oral, pero las presentó cuidándose de textos polémicos, descontextualizándolas. Indica que la moda de la historia oral se difundió hasta Quito, Ecuador donde Catherine Walsh imparte un posgrado, el que desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui propone una visión logocéntrica y nominalista de la descolonización, enredando el lenguaje con neologismos como *de-colonial* (por la palabra en inglés) o *transmodernidad*. Denuncia que crean un nuevo *canon* académico, pues establecen un sistema de jerarquías, de referencias y contra-referencias en que omiten referir autores de universidades que carecen del prestigio del *norte*. Indica que el pensamiento descolonizador había sido ya producido por nuestros pueblos e intelectuales indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú y, que este proceso se inició con don Pablo González Casanova antes que con los académicos del norte. Relata una experiencia de que los editores de una revista en inglés, frente al concepto de *colonialismo interno* le sugirieron corregir sus fuentes, porque debía citar la idea de *colonialidad del saber* de Anibal Quijano, porque esa audiencia desconocía a González Casanova. Sugiere *descolonizar* la práctica de referirlos constantemente como los padres de este pensamiento y aprender a reconocer mucho más los autores indígenas y

mestizos que aún invisibilizados, luchan por crear una verdadera academia del *Sur* con nuestros propios saberes (Rivera, 2010, pp.63-69).

En este sentido Sylvia Marcos, señala la urgencia de escuchar esos *otros saberes*, en contraste con el conocimiento centrado en lo estrictamente *razonal*, proponiendo así el concepto de *sentipensar* proveniente de las cosmovisiones mesoamericanas, en donde existe en el pensar una fluidez también corporal y un sentir conjunto (Ochoa, 2018, p. 206).

Asimismo, María Patricia Pérez, indígena tseltal de Chiapas, visibiliza *otros saberes*; se refiere *al ser-estar-hacer-sentir-pensar* de los *tseltaletik*, dentro del cual el corazón (*o'tanil*) es el representante de la sabiduría y la práctica de existir, explicar, sentir y vivir el mundo desde los mayas tzeltales; desde ahí, propone una antropología del *nosotros*, en donde lo comunitario está al centro de la vida, siendo este aporte toda una propuesta política, ética y epistemológica, de un conocimiento que se ha ocultado para imponer una sola visión del mundo (Ochoa, 2018, p.207).

La obra de Francesca Gargallo (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, nos ilustra extensamente sobre las *otras* voces y saberes de mujeres plurales y pueblos indígenas de Abya Yala, recogiendo el pensamiento de un gran número de autoras y mujeres pertenecientes a los pueblos del territorio. Cabe hacer presente, que la autora toma el concepto de Abya Yala en reemplazo de Latinoamérica, señalando que el concepto es utilizado por las mujeres de los pueblos indígenas en sus diálogos para designar la América que vivencian los pueblos indígenas del territorio (p. 51), por lo que se trata de un concepto que trasciende un mero espacio físico de la tierra; en él se dan relaciones específicas cuando se atraviesa la categoría del colonialismo y el indigenismo. Se usa este nombre desde una postura crítica, pues América fue un nombre impuesto por el poder colonial; por tanto, se reivindica Abya Yala, como uno proveniente de nuestro territorio, del pueblo Kuna que vive en los archipiélagos de Panamá y Darién. Se piensa que por encontrarse en la cintura del continente son los únicos que le han dado un nombre común (pp.22-23). De esta manera, en concordancia con la propuesta de la autora, en este trabajo se tomará también el concepto de Abya Yala para referirnos a la

América que viven nuestros pueblos indígenas en un contexto atravesado por la *colonialidad del género*.

Francesca Gargallo también cuestiona la racionalidad filosófica occidental que impone la idea de supremacía del hombre sobre la naturaleza, de la racionalidad estricta sobre los *otros* saberes y senti-pensares y, con ello, la obligación de seguir la creencia del feminismo *blanco* que sólo reconoce el sujeto individual de ciudadanía y una economía monetarista como medio y fin emancipatorio. Crítica que dicho feminismo pretenda educar a las mujeres de los otros pueblos con sus parámetros normativos, queriendo formarlas como líderes, que se contradice y pone en crisis su noción de comunidad, omitiendo el valor de sus propias luchas y caminos (p.10). En contraste con ello, propone la escucha de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala con la apertura a otras ideas; señala que habría tantos feminismos como formas de construcción política de mujeres existen y, que en cada pueblo eso tiene un valor y reconocimiento propio (p.11). Las luchas de las mujeres plurales de Abya Yala no se separan de las luchas contra la violencia que los Estados despliegan contra los pueblos que se encuentran en defensa de la tierra, el agua, el aire y el subsuelo, como elementos vitales. Señala que en este aspecto adquiere relevancia la categoría *territorio-cuerpo-tierra* de la episteme autónoma del feminismo comunitario xinka de La Montaña Xapalan en *Iximulew* -Guatemala-, del cual Lorena Cabnal ha sido co-participante (p.13). Este pensamiento será esencial en los análisis de esta investigación (p.13).

Territorio-cuerpo-tierra, las potentes palabras desde las reflexiones de Lorena Cabnal (2019) que iluminan *otros* caminos y horizontes emancipatorios. La autora se denomina *sanadora*, hija de la cosmogonía maya xinka y se nombra feminista comunitaria-territorial; es cofundadora de la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Tzk'at*, a través de la cual ejercen y vivencian un feminismo sanador, fundado en sus saberes plurales cosmogónicos¹⁷, de comadronas, contadoras de tiempo, sanadoras, hierberas y, lejos de la racionalidad estricta que exigen los

¹⁷ La palabra cosmogonía es definida por Lorena Cabnal como “concepto que se refiere a la interpretación plural de la vida en el cosmos, su ser y estar en relación con la reciprocidad para la vida” (Cabnal, 2019, p.121), mismo sentido y alcance en que se tomará en esta investigación.

feminismos blancos. A través de esta red, acompañan a mujeres plurales¹⁸ en defensa de la Madre Tierra, guiándose por el calendario maya, a fin de ayudarles a recuperar su *hilo sanador* que ha sido desconectado a partir de tantas violencias plurales que impactan en sus cuerpos. Indica que su pensamiento es autónomo, desconectado del marco interpretativo decolonial, porque la temporalidad de la colonialidad es sólo desde hace 520 años y, el feminismo territorial y comunitario hace una lectura mucho más allá de la colonización castellana, la interpretación de la vida de los pueblos no puede ser analizado desde la filosofía occidental, toda vez que tienen formas de vida muy plurales y de millones de años (Goldsmán, 2019). Las palabras de la autora dan cuenta de la existencia de una limitación en la academia científica, incluso en la escritura y en las palabras en castellano, para comprender, analizar, describir o interpretar las vivencias plurales de las mujeres indígenas, toda vez que se propone siempre desde la racionalidad y teorizaciones a través de las cuales no es posible traducir al mundo occidental toda su cosmogonía y, aún más cuando se trata de personas que ni siquiera viven algún tipo de conexión con el territorio, los saberes son entendidos y compartidos por medio de la historia oral, dentro de su contexto en sincronía con los tiempos mayas, por lo que se trata de *otros* espacios-tiempos que no se describen con meras palabras en un papel.

Es así como, el feminismo comunitario-territorial, plantea la esencial y necesaria conexión entre la defensa del territorio tierra y la defensa del territorio cuerpo, como una doble dimensión inseparable que las mujeres sostienen desde su defensa cotidiana, siendo la defensa de la Madre Tierra un llamado espiritual por todas las formas plurales de vida en el planeta y que debe ser coherente con todas las luchas:

¹⁸ Otro importante aporte de la sanadora Lorena Cabnal es la aplicación del principio de la pluralidad proveniente de las cosmogonías indígenas a las más diversas formas de vida. Es así como los cuerpos también son plurales y por tanto “no puede existir un cuerpo cerrado o ya establecido como hombre o mujer dentro de las concepciones indígenas, porque antes de la colonización había ya manifestaciones de cuerpos, cuerpas, cuerpes que no precisamente pasan por la construcción heterosexual de los cuerpos” (Goldsmán, 2019). El concepto que ella utiliza de la sujeta mujer se escapa de los moldes occidentales, llamándoles en todo momento mujeres plurales, sin designarlas de alguna forma en específico, así como nada es repetido en el cosmos, no hay mujer que sea igual a otra, porque nuestras cuerpas no están atravesadas por una sola dimensión, las compañeras hablan de tres dimensiones de la vida: cuerpos plurales, sexualidades plurales e identidades plurales, por lo que el llamarse mujer desde esta perspectiva, implica una definición propia del cuerpo que se está autonombrando, en comprensión con nuestras pluralidades todas (Goldsmán, 2019). En el presente trabajo, se tomará con mucho respeto estas ideas y se considerarán las dimensiones propias de las compañeras participantes en su senti-pensarse como mujeres indígenas, refiriéndome en todo momento a su persona como mujeres plurales.

Por eso planteo ante muchos espacios indígenas de defensa territorial la incoherencia política y cosmogónica de defender la Madre Tierra ante el neoliberalismo, pero no defender los cuerpos de las mujeres y las niñas ante las formas de violencia machista que se cometen contra ellas (Cabnal, 2018, p.122).

Desde su juventud, la autora ha denunciado los abusos y violencias plurales vividas por las mujeres plurales en las comunidades de Iximulew, tanto la violencia estatal y empresarial desde el neoliberalismo, como la violencia personal que viven en sus propios hogares de manos de hombres blancos, mestizos e indígenas. Indica Cabnal, que esta violencia *ya existía* en lo que ella ha llamado el *patriarcado ancestral originario*, pero que era completamente diferente al patriarcado colonial traído hace más de 500 años. Sin embargo, fue la cuna perfecta para que nacieran *nuevas* formas de opresión, generándose lo que se ha llamado *entronque patriarcal* -propuesto por las feministas comunitarias antripatriarcales de Bolivia- o *convergencia patrimonial* -propuesto por Cabnal-. Esto vino a “[...] establecer un nuevo orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas a partir de la concepción de un modelo económico de propiedad impuesto por los colonos tanto en los cuerpos como en la tierra” (Cabnal, 2019, p.114). Fue así como todo el poder militar, religioso, masculino y hetero de los invasores, recayó por primera vez sobre los cuerpos de las personas indígenas -hombres y mujeres en su pluralidad de existencia-. Se interrelacionan las violencias vividas por las mujeres en las comunidades con otras violencias ancladas a un contexto histórico-estructural relativo al proceso de la llamada colonización.

Estas denuncias y constantes interpelaciones en contra de los agresores, le costó a la sanadora una serie de amenazas de muerte y hasta el destierro de su comunidad¹⁹. Es decir, no sólo representó una amenaza para el Estado genocida y las empresas extractivistas, sino también para los machos de sus comunidades. La sanadora observa

¹⁹ En 2004, Cabnal recibió su primera amenaza de muerte provenientes de hombres de la comunidad líderes de un partido político militar de Guatemala (creado por el Frente Republicano Guatemalteco, en 2008 la autora y activista fue parte del levantamiento contra la minería y empresas extractivas del gobierno indígena y otras organizaciones en Guatemala, por lo que en 2010, tras la marcha de 12 de octubre (Día de la Resistencia y la Dignificación de los Pueblos Originarios), sufrió un atentado y desde esa fecha se encuentra acompañada por Brigadas Internacionales de Paz. En 2011, tras una campaña de difamación y una serie de acusaciones de 357 hombres de su comunidad de ser una *mujer perjudicial para las otras mujeres*, de *dejar de tener hijos*, entre otros argumentos, fue desterrada de su comunidad partiendo de ella un 25 de diciembre de dicho año (Cabnal, 2019, p.119-120).

la contradicción de los principios y valores cosmogónicos como el respeto a la vida, con la violencia ejercida por los propios hombres indígenas hacia las mujeres:

[...] si decimos que somos pueblos de paz y amor, ¿Qué pasó aquí? ¿Por qué no nos duelen los cuerpos de las niñas y de las mujeres que sufren violencia sexual? ¿Por qué no nos indignamos? ¿Cómo hemos naturalizado esto? ¿Por qué? (Cabnal, 2019, p.123).

Desde nuestros territorios indígenas las compañeras de Iximulew nos aportan importantes reflexiones que nos convocan a la sanación de los cuerpos para la liberación y la emancipación, camino que han nombrado como *la sanación como camino cósmico-político*; que se escapa de las propuestas estrictamente racionales, toda vez que implica un entendimiento *otro* de la *red de la vida*, comprometido a aboliciones y transformaciones profundas necesarias para construir un nuevo mundo, para “[...] la plenitud de la Vida, los Buenos Vivires de las mujeres y los pueblos” (Cabnal, 2019, p.123).

Finalmente, cabe mencionar los importantes aportes de Adriana Guzmán (2019) y la corriente autónoma del Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia, quienes han cuestionado la historia universal del feminismo que se ha presentado por autoras occidentales, como única, lineal y evolutiva, dividiéndola en *olas* que sólo reconocen a las mujeres que han luchado por tener un lugar dentro del sistema occidental a través del voto, mientras que invisibiliza la lucha de aquellas mujeres que han resistido históricamente desde territorios invadidos, colonizados y explotados como Abya Yala. Estas resistencias no se han hecho *sólo en contra de los hombres* y pidiéndoles reconocimiento legal, sino en contra de todo este sistema capitalista colonial y patriarcal. En contraposición, la autora reclama una *historia* propia de la lucha de las mujeres de Abya Yala contra el patriarcado, una historia en *otros* espacios- tiempos no-lineales por lo que no es ni posterior, ni paralela a la occidental, es propia en cosmovisión.

Desde esta perspectiva, plantean la necesidad de descolonizar las temporalidades y el feminismo entero, desde la práctica y no sólo desde la teoría, pues: “El feminismo no se estudia, se hace” (Guzmán, 2019, p.1). Las compañeras *andinas proponen* una deconstrucción del género, llamándose feministas no desde el punto de vista biológico, porque indican que no todas las mujeres ni los feminismos quieren acabar con el

patriarcado, sino desde el punto de vista político porque esa es la lucha que se sostiene, que reconoce el cuerpo como territorio político desde donde se practica y no desde los libros, cuyos aportes no se desconocen, pero que en definitiva no movilizan por sí solos. Reconocen su origen en las luchas de los pueblos y no en la academia; no se trata de una competencia ni mucho menos deslegitimar los aportes que han hecho, sino, “[...] se trata de reconocer que responden a otros cuerpos, otras realidades y a otras memorias, si en su memoria está Simón de Beauvoir, en la nuestra está Bartolina Sisa, no queremos que nos impongan una memoria feminista” (Guzmán, 2019, p. 2).

De esta manera, el feminismo comunitario propone un feminismo autónomo que ha sido construido desde la práctica a través de sus propias historias de lucha, a fin de que sea un feminismo realmente útil para ellas, con un marco teórico acorde a sus propias experiencias y, que se aleja de las consignas jurídicas como *igualdad* o *equidad* y del binarismo *feminismo de la igualdad o la diferencia*, para proponer concretamente la *comunidad* como proyecto político, como un horizonte de posibilidades que se construye “[...] porque la comunidad no es una teoría o una ideología, la comunidad simple o complejamente ‘es’” (Guzmán, 2019, p. 28). Indica también que el binarismo que provocó el feminismo occidental, proviene de su raíz ilustrada europea que planteó la razón frente a la naturaleza, el cielo y el infierno o el hombre y la mujer, como forma de negar nuestras pluralidades y fluidez, encasillándolas en pensamientos dicotómicos que no aceptan *otras* formas de pensamiento. De esta manera, el feminismo se centró en estos debates, priorizando la academia y las conferencias mundiales de los organismos de su mismo sistema, del que mujeres blancas se apropian de la representación de todas las mujeres de forma universal en la lucha por la igualdad frente a los hombres. Esta perspectiva individualista ha contribuido a lo que llama la *tecnocracia* o *equidad de género*, que ha reducido al feminismo a la esfera de las políticas públicas que los Estados capitalistas y patriarcales crean y a su estudio en la academia colonial.

También es posible desprender de las palabras de la autora, al igual que en las palabras de Lorena Cabnal, los límites que tiene el conocimiento académico, teórico y escrito para interpretar las violencias, resistencias y caminos emancipatorios de las mujeres plurales y los pueblos, toda vez que proponen la comunidad no como una teoría, sino como un hacer y algo que *simplemente* es, por lo que la posibilidad de describirla,

interpretarla y analizarla como una teoría acabada y universal para el fin de todos los pueblos se desvanece en los otros entendimientos necesarios para comprenderla; entendimientos que vienen de vivenciar y senti-pensar los espacios-tiempos-cuerpos-territorios y cosmogonías de nuestros pueblos, un ejercicio práctico que las mujeres de comunidades hacen a diario, y que no acaba en la mera lectura académica.

Imágenes, sentires, canciones, recuerdos y el tiempo en espiral, historia, oralidad; son parte de la gran gama de espacios de análisis que las diversas autoras Mujeres en defensa de la Tierra de Abya Yala, proponen como *otras* formas de generación de conocimiento, provenientes de metodologías del territorio nacidas de la observación y el senti-pensar de nuestras mujeres situadas como mujeres históricas, producto del desarrollo del SMCdG.

Es así como, desde las entrañas de Latinoamérica, se propone un enfoque teórico *interseccional* que contempla como uno de sus ejes principales de análisis la *colonialidad del género*, donde pueden cruzarse la clase social, la raza, la etnia, la lengua y todas las categorías que nos permitan, en un contexto en particular, explicar las condiciones que impactan y posibilitan la existencia de situaciones de vulnerabilidad de las mujeres en Abya Yala y, asimismo reanudar la conexión con los *otros* saberes.

Para esto, el gran reto que nos convoca como mujeres académicas latinoamericanas es darnos a la tarea de decolonizar las Ciencias Sociales, toda vez que ésta tiene en su seno el patriarcado colonial, que define e inferioriza a la mujer y nuestros aportes en el conocimiento científico y en la vida entera, por lo que se hace necesario ir en búsqueda de esos conocimientos y sacarlos de lo *oscuro/oculto* a fin de mostrar todo lo que esconde este Sistema Moderno-Colonial de Género. Es importante desenmascarar la colaboración cómplice entre los sistemas de dominación y que ello nos convoque a rechazarlo en variadas formas, lo cual denota simultáneamente un compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria, frente a una violencia de género que presenta un escenario complejizado al ser sistemáticamente racializada (Lugones, 2008, p. 99).

Es por todo lo anteriormente expuesto, que el enfoque interseccional y su giro descolonial, ofrecen a esta investigación un marco integral que permite analizar las condiciones de vida en general de las mujeres indígenas de la zona maya y la manera

en que éstas impactan en sus derechos sexuales y reproductivos, considerando como eje base de la intersección la *colonialidad del género* que se interseca con su clase social, su etnia, su lengua, religión, orientación sexual y hasta el territorio y su defensa.

1.2 Aplicación del enfoque a los derechos humanos, salud, mujeres como mujeres históricas y políticas públicas.

La aplicación de los enfoques teóricos interseccional y descolonial en la presente investigación, hace surgir tres elementos metodológicos esenciales: a) La aplicación del enfoque al análisis e interpretación de derechos humanos; b) La aplicación del enfoque en análisis del concepto de salud en general, así como en la salud sexual y reproductiva.; c) La aplicación del enfoque al análisis de las políticas públicas, a los que se hará referencia en el presente apartado.

a) La aplicación del enfoque al análisis e interpretación de derechos humanos.

Se ha señalado cómo autoras de Abya Yala han propuesto la necesidad de deconstruir el conocimiento oficial o hegemónico, toda vez que fue generado dentro del desarrollo del SMCdG, por lo tanto, pesa sobre él todas las discriminaciones y opresiones que el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo provocan sobre los cuerpos de las mujeres y los pueblos. Por otro lado, han propuesto reanudar la conexión con los saberes propios de nuestra tierra, excluidos por el desarrollo del SMCdG, sacarlos de lo *oscuro/oculto*. En este sentido, desde el enfoque feminista descolonial se cuestiona la pretensión de universalidad de los saberes de la academia hegemónica, que se reconoce a sí misma como la única generadora del conocimiento absoluto y verdadero, lo cual proviene de la idea impuesta por la llamada colonia de que los pueblos indígenas y su cosmovisión son inferiores y atrasados y, que por lo tanto los conocimientos provenientes de Abya Yala, no tienen valor, excluyéndose la riqueza que hay en los *otros* conocimientos no dominantes (Walsh, 2010, p. 220).

De esta manera, el pensamiento descolonial y de las mujeres de Abya Yala en defensa de La Tierra han llegado incluso a cuestionar la universalidad y contenido de los

derechos humanos. Silvia Rivera Cusicanqui (2014) en su artículo *La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia*, denuncia la masculinidad de los *derechos humanos*; explica el estrecho vínculo que existe entre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. Señala que primeramente debe centrarse en los aspectos masculinos y letrados del derecho, porque son los que hicieron las leyes; es por ello que los *derechos humanos* de la actualidad se llamaron en un principio *derechos del hombre*. Dicho fundamento tiene un anclaje renacentista e ilustrado en que renace el ser humano como *Sujeto Universal* y masculino, visión *occidental -o Noratlántica-* que se impuso al mundo a través de múltiples procesos de hegemonía política, militar y cultural (p.121).

La autora señala este acto como la primera *colonización del género*, es decir “[...] la idea misma de estos derechos nació ya teñida de la subsunción (formal y real) de las mujeres en el hogar gobernado por el *páter familia*” (p.122). De esta manera, los varones eran los únicos encargados de la representación de *la familia* ante la *vida pública*, mientras que las mujeres, jóvenes y niños eran sometidos a la autoridad vertical del padre, un imaginario patriarcal que fue reforzado por las diversas reformas que los liberales del siglo XIX hicieron. Por ende, la noción de los *derechos humanos* nació anclada a la idea de subyugación de las mujeres a quienes se les impone restricciones o arcaísmos legales que terminan por negar la aplicación de los *derechos humanos* al sexo femenino, así se ha visto por lo tardío de los delitos de la ¿tipificación? violencia doméstica, la desigualdad en el derecho de propiedad y herencia, que fueron primero impuestas por los colonizadores, pero luego consolidadas por las leyes.

Rivera Cusicanqui (2014) indica que esta tardía o nula llegada de los *derechos humanos* a las mujeres tiene importantes nexos históricos con los derechos de los pueblos indígenas. “En los hechos, indios y mujeres accedieron a una forma degradada y restringida de ciudadanía recién a partir de 1952, con la declaratoria del voto universal” (p. 122). La autora devela cómo en los Andes se impusieron importantes modificaciones al sistema de género que tenían los pueblos indígenas, en que las mujeres tenían derechos públicos y familiares en equilibrio con los varones. Esto se hizo por medio de los *clubes de madres* que llegaron en la década de 1970 y, que proyectaron una imagen *hiper-maternalizada* en desmedro de saberes como los de las pastoras, tejedoras y

ritualistas, por lo que las mujeres dejaron tales actividades y comenzaron a casarse más jóvenes y a tener más hijos, internalizando lentamente el modelo hegemónico de familia y las leyes patriarcales que existen en su nombre. En una lectura descolonial de los pueblos andinos, la autora contrasta lo que éstos han entendido como derechos en comparación con la perspectiva occidental. Indica que la normatividad *esta(ba)* orientada por la pareja andina, existiendo un equilibrio dinámico y contencioso. El sistema de parentesco era bilateral, las hijas *pueden(ían)* heredar derechos -incluso tierras- por línea materna y los hijos por línea paterna. “Tanto mujeres como varones gozaban de derechos bilaterales en la realización de rituales, siguiendo un ordenamiento simbólico que proyectaba la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal” (Rivera, 2014, p.123). La autora denuncia que, la situación de acoso que viven las comunidades por parte de organismos internacionales, como PNUD, Banco Mundial y todo tipo de organizaciones contra esos *clubes de madres* y religiones, está consiguiendo quebrar estos valiosos engranajes internos bilaterales y equilibrados, lo que bloquea el acceso tanto de indígenas como de mujeres a los *derechos humanos* llamados *universales*.

La lucha por el territorio es un aspecto esencial cuando se trata de pueblos indígenas y mujeres. Es curioso cómo su versión letrada y masculina fundada en la idea de los *derechos humanos* ha eclipsado y dejado en lo *oscuro/oculto* las *otras* formas de resistencia y lucha que sostienen las mujeres plurales de Abya Yala. Al llegar la colonia, se prohibió la representación de los pueblos por caciques u otra forma de autoridad étnica, por lo que se creó la figura del apoderado que sería un representante letrado del mundo *iletrado* indígena. Consta la existencia de sistemas más antiguos de derecho en que se reconocían algunas autonomías y *fueros* a los pueblos indígenas, que fueron solicitados por los caciques-apoderados quienes emprendieron luchas legales, pero eclipsaron “las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que enfatiza la territorialidad (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena” (Rivera, 2014, p.125). La autora reconoce la importancia de estas luchas legales que permitieron mantener en manos de las comunidades algunas tierras ante el despojo colonial. Sin embargo, la territorialización de los derechos de los pueblos indígenas confina la etnicidad a un espacio letrado y

masculino, obviando otra serie de aspectos en que las mujeres indígenas son negadas en sus derechos más elementales. Por ejemplo, la situación de abandono en el que quedan en las comunidades tras la migración de sus maridos, o su situación de precariedad laboral al migrar a las ciudades a trabajos informales, generalmente como trabajadoras del hogar y las múltiples discriminaciones que éstas viven a diario en lo rural y en lo urbano. Mientras el sistema de *derechos humanos* no enfrente estas opresiones, la noción de derechos humanos quedará siempre en retórica (Rivera, pp. 127-131).

En contraposición a las nociones occidentales de derechos humanos, como la única instancia para garantizar dignidad, nuestros pueblos de Abya Yala se sostienen sobre *otros* fundamentos filosóficos, cuya centralidad está en la categoría *comunidad* que implica todo lo que existe sobre la Tierra y el sol, la luna y los astros en un *nosotros*, desde la concepción del buen vivir o vivir bien “ [...] en el cual se concibe al ser humano como parte de la gran familia cósmica donde cada ser vivo es digno de consideración moral” (Tapia, 2018, p.11).

Se interpela el origen colonial de los derechos humanos, que como la mayoría de las instituciones occidentales, han funcionado muchas veces como políticas de asimilación con un discurso institucional y juricista de lo que son *los derechos* por encima de los derechos de los pueblos indígenas en sus procesos de luchas que no se restringen a la visión occidental (Martínez, 2021, p.210)

En este orden de ideas, se hace necesario el análisis de los derechos sexuales y reproductivos, el cuestionamiento de su contenido mismo; sacar lo *oscuro/oculto* de sus pretensiones de universalidad, para dar lugar a los *otros saberes* en la materia, los saberes de las abuelas, de las parteras, de las mujeres indígenas históricas que luchan y, así poder comprender con mayor amplitud el alcance real que tienen las garantías estatales en la materia y las razones de sus fracasos y éxitos. Para poder llevar a efecto dicho análisis, corresponde primeramente referirse al contenido que se le ha atribuido a los derechos sexuales y reproductivos como parte del sistema universal de derechos humanos.

El concepto de *derechos sexuales y reproductivos* fue por primera vez definido en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo, Egipto (Galdos, 2013, p. 457) realizada en 1994. En ella se trataron temas relativos a los “derechos

sexuales y reproductivos, a las acciones para mejorar la situación de las niñas, el estatus de la mujer, la situación de los adolescentes y la igualdad de género, como componentes básicos para mejorar la salud sexual y reproductiva de la población” (Galdos, 2013, p.455. Es decir, se trata de concepto desarrollado desde el seno de la Organización de Naciones Unidas (ONU).

El tema fue largamente discutido, hubo disidencias conservadoras que no aceptaron el término derechos sexuales por miedo a que se entendiera que lo que aceptaban era la diversidad sexual y el derecho de las personas a definir su propia identidad. En cuanto al término de salud sexual, se aceptó la definición que le da la Organización Mundial de la Salud (OMS) y se le agregó como parte de la salud reproductiva, aún cuando la lógica indicaría un orden inverso (Galdos, 2013, p. 456). En efecto, el poner prioridad a la reproducción por sobre la sexualidad entera, es reafirmar la idea patriarcal que relega a la mujer a la función de mera máquina reproductora, lo cual demuestra el *colonialismo interno* que existe en el seno de estas instituciones de derechos humanos Internacionales y la visión masculinista que se denuncia desde el enfoque descolonial. En la señalada conferencia, se define la salud reproductiva como:

Un estado general de bienestar físico, mental y social y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias [...], entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia. Esta última condición, lleva implícito el derecho del hombre y la mujer a obtener información y de planificación de la familia de su elección, así como a otros métodos para la regulación de la fecundidad que no estén legalmente prohibidos, y acceso a métodos seguros, eficaces, asequibles y aceptables, el derecho a recibir servicios adecuados de atención de la salud que permitan los embarazos y los partos sin riesgos, y otorguen a las parejas las máximas posibilidades de tener hijos sanos (Galdos, 2013, p. 457).

De su lectura es posible advertir que, el término alude a una serie de derechos humanos que ya se encuentran consagrados en diversos instrumentos internacionales, tales, como el derecho a decidir el número de hijos que se desea tener, el derecho a la información -que se contrasta con la obligación de los gobiernos de brindar información en la materia a la población-, derecho a salud, a tomar decisiones sin ser objeto de

discriminación, principio de igualdad ante la ley, derecho a la integridad física y psíquica que implica garantizar el derecho a no ser objeto de violencia obstétrica y, en general de violencia de sexual, consagrados en una gran cantidad de instrumentos internacionales de forma dispersa (Galdos, 2013, p. 457).

Romero y Ortega (2017) indican que estos derechos no se encuentran delimitados taxativamente pero sí fueron precisados en diversos instrumentos internacionales posteriormente. En 1995 la cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing, se integraron y reconocieron los derechos sexuales y reproductivos consensuados antes en la Conferencia de El Cairo; posteriormente en 1999 se dictó por la Asociación Mundial de Sexología, la Declaración Universal de los Derechos Sexuales de Hong Kong, los cuales se enumeran -no taxativamente- de la siguiente manera:

- El derecho a la libertad sexual.
- El derecho a la autonomía, integridad y seguridad sexuales del cuerpo.
- El derecho a la privacidad sexual.
- El derecho a la equidad sexual.
- El derecho al placer sexual.
- El derecho a la expresión sexual emocional.
- El derecho a la libre asociación sexual.
- El derecho a la toma de decisiones reproductivas, libres y responsables.
- El derecho a información basada en el conocimiento científico.
- El derecho a la educación sexual integral.
- El derecho a la atención de la salud sexual (Romero y Ortega, 2017, pp. 941).

El hecho que el contenido y alcance de estos derechos sexuales y reproductivos y, en general de los derechos humanos, se delimiten en estos espacios institucionales con grandes pretensiones de universalidad, nos obliga como investigadoras de las Ciencias Sociales a cuestionar la distancia que éstos tienen de la teoría a la práctica y, el por qué en 2023, pese a que han transcurrido 35 años de su reconocimiento, aún seguimos viendo enormes carencias en materia de derecho a la salud sexual, como planeación familiar, embarazo adolescente, anticoncepción, interrupción del embarazo y, más en lo relativo al derecho a la información y educación sexual, a fin de fomentar el derecho al placer y expresión sexual. Esta situación se profundiza en el caso de las

mujeres indígenas, quienes además de sufrir la omisión del Estado por el difícil acceso a la salud, también podrían estar sufriendo violaciones a sus derechos humanos por medio de esterilizaciones forzosas y, el engaño y forzamiento a la atención de salud institucional desde la perspectiva biomédica, pues se les considera objetos reproductores y no personas, muy lejos de los saberes con los que han crecido. Lo anterior amplía la necesidad de decolonizar la mirada, tomando en cuenta además las condiciones adversas de todo tipo, -socioeconómicas, discriminación racial- con las que a diario deben luchar (Encuesta de Salud y Derechos de la Mujeres Indígenas, 2008, p. 114).

Romero y Ortega (2017) denuncian dichas violaciones a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas, alegando entre otras cosas, la falta de ética de los funcionarios de la Secretaría de Salud de México, encargados de garantizar el derecho a la reproducción sexual libre en las mujeres, quienes cometen acciones no sólo de discriminación, también de amenazas y engaños. Se plantea la urgente necesidad de que sean sensibilizados para que desempeñen funciones de conformidad con la cultura que se trate (p. 943), lo cual evidencia un *colonialismo interno* tanto en los espacios internacionales de derechos humanos al momento de definirlos, como de los funcionarios públicos al momento de instrumentar las políticas para hacer efectivos esos derechos. Es así como las autoras concluyen que:

La violación de los derechos de las mujeres indígenas en México no ha encontrado respuesta gubernamental efectiva a pesar de que existe abundante evidencia documental que visualiza esa situación. Este es un tema, entre otras situaciones sociales, que cuenta entre las tareas pendientes del gobierno federal (Romero y Ortega, 2017, p. 943).

En este orden de ideas, si estos derechos no han encontrado garantía efectiva en el gobierno, cabe preguntarse la razón y, en la búsqueda de esos motivos es imperioso escuchar los saberes silenciados, por medio del dialogar intercultural y descolonial con las propias mujeres afectadas, preguntarse incluso si es posible que el Estado, siendo de origen colonial, pueda alguna vez realmente comprender los derechos de los pueblos indígenas en su contexto de lucha, porque tal vez no se trate de la garantía de un derecho aislado mientras se vulneran sistemáticamente otros.

Juana González (2016), propone una revisión de los derechos sexuales y reproductivos como categoría jurídico internacional; indica que pese a la relevancia de su reconocimiento, el precepto jurídico presenta algunas limitaciones, como el tener en cuenta de forma sólo parcial las necesidades propias de las mujeres en dicho ámbito, la circunstancia de que sean conceptos imprecisos y vagos, la manera en que confunden conceptos como el igualar la salud sexual a la salud reproductiva; confunden también los derechos de los que emanan con las políticas a aplicar (pp.1-5).

De igual manera, Mariana Calderón (2017) cuestiona la construcción de los cuerpos de las mujeres en el discurso de los derechos sexuales y reproductivos, planteando diversas reflexiones sobre las diferentes maneras en que se articulan, pues se intersecan raza, género, religión, clase, orientación sexual y localización geopolítica. Concluye que la imagen del cuerpo femenino moderno permite una articulación entre las distintas maneras de construir el cuerpo, especialmente al verlos como sujeto de intervención; explica cómo eso posibilita procesos de coordinación entre saberes y practicas e instituciones, que persiguen el objeto de:

Implementar el proyecto internacionalista de los derechos sexuales y reproductivos. Así las cosas, la noción de cuerpo femenino moderno logra articular las diferencias entre el Primer y el Tercer Mundo, las tensiones entre un discurso de derechos sexuales y reproductivos y las exigencias de los deberes, la idea de un cuerpo salvado por la capacidad heroica de los médicos para implementar el proyecto de planificación familiar, y una estrategia medicalizadora que se transmite a través de los proyectos de la educación sexual (p. 278).

Martínez (2021) propone una metodología indígena en materia de derechos humanos, frente al enfoque jerárquico, productivo y generalista del conocimiento hegemónico. Esta metodología tiene su base en el paradigma indígena de los conocimientos y saberes, que implica una obligada relación con el sistema de valores indígenas y “[...] con una ontología, en el que se evidencien los presupuestos cosmovisionales indígenas en la manera de construir socialmente la realidad [...]” (p. 214). El derecho a la autonomía, la territorialidad y la jurisdicción indígena es el centro, indicando que éstas son las bases que permiten la proliferación de un propio conocimiento, pues “no hay escisión ni fracción entre autonomía territorial, organizativa,

jurisdiccional y de conocimiento” (p. 214). El método de este conocimiento es entonces, acumulativo, dinámico, colectivo -pues todos los miembros de la comunidad co-crean, mantienen y transmiten- y, se expresa a partir de memorias, creencias, mitos, cuentos, danzas, rituales, cuya transmisión se basa principalmente en la historia oral.

La metodología tiene relación también con una serie de variadas técnicas indígenas a través de las cuales se expresa su conocimiento. En primer lugar, éste no se rige por la mera causalidad física, sino por principios de sincronicidad, la dimensión energética y el biocentrismo, no hay una separación entre lo que ocurre en el plano físico y lo que ocurre en el plano no-tangible; implica un ejercicio de sacar de lo oculto los saberes, de ir a observar cuidadosamente los seres, animales, plantas, procesos, conocimientos ancestrales, que van a marcar “el pulso y las posibilidades de la Madre Tierra” (Martínez, 2021, p. 215). Es decir, señala los límites del conocimiento; la objetividad como tal es relegada, porque la experimentación de las personas en el propio territorio es lo que construye y traba las energías de la Pachamama; así, la objetividad se funde en la misma subjetividad de vivir y habitar ese territorio en específico; el caos es parte de este método indígena que deconstruye el orden estricto académico que en los hechos no acerca a la realidad. Como ya se indicó precedentemente, en este método basado en la cosmovisión indígena, no es posible hacer un análisis separando la trilogía sujeto-comunidad-Madre Tierra y, por ende, las luchas y vivencias que en su seno se conjugan. Finalmente, señala que para este método lo fundamental no es la mera producción de la verdad absoluta, sino la fundamentalidad de los valores comunitarios, su defensa y transmisión (Martínez, 2021, p.215).

La metodología que Martínez propone, pone en práctica la descolonización interna en la academia, dando lugar a las propuestas de la interseccionalidad y el enfoque descolonial. Tiene una mirada crítica hacia la pretensión universalista de los derechos humanos y por tanto, es un gran aporte en la tarea que este trabajo se ha propuesto, de de-construir y volver a co-construir, los derechos sexuales y reproductivos acorde a la realidad de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, como mujeres históricas, atravesadas por el desarrollo del SMCdG, por lo que debe venir de sus propias voces. En dicha misión, la oralidad -y por ende el trabajo de campo que en esta investigación se realizó- pasó a tomar el protagonismo por sobre lo que la academia

occidental determina. Finalmente, en este trabajo no sólo se pondrá en cuestión la universalidad de los derechos humanos, sino también el sistema de derechos como único y gran horizonte de los feminismos y las luchas de las mujeres del territorio.

Desde los feminismos descoloniales, Yuderlys Espinoza (2012) ha interpelado la idea impuesta por los feminismos hegemónicos de la existencia de un *patriarcado universal* que oprime a las mujeres como género, -lo que algunas interpretan como *desigualdad*- en que los varones tienen el control político y social y, que vencer esa desigualdad a través del reconocimiento de derechos como revolución jurídica-cultural, es el único medio de emancipación al que aspira un feminismo universal. Esta revolución es entendida como deseada y necesaria para que todas las mujeres nos liberemos de la dominación. En contra de esta idea, denuncia la colonialidad que les atraviesa, porque tal vez en Europa o Estados Unidos sea posible lo que tal universalismo plantea, pero para las mujeres de Abya Yala y sus pueblos, la realidad es diferente; por tanto, los medios y los fines de emancipación también. Asimismo, refuerza la idea del tiempo lineal y evolutivo en que Europa es el gran proyecto de superación al que nosotros, los atrasados, aspiramos. Esta idea del binomio opresión y liberación, sigue siendo el comodín para legitimar reformas en favor de intereses supuestamente comunes, incluso cuando muchas veces implican el logro del bienestar para algunas, mientras que profundiza las diferencias de clase y privilegios para *otras* mujeres y sus pueblos. Desde esta perspectiva se hace insostenible la promesa de los feminismos *blancos* de que las mujeres, a través de los derechos humanos, nos volveremos igualmente humanas, lo cual se transforma en un impedimento para plantear *otros* caminos emancipatorios fundados en *otros* saberes a fin de lograr una profunda transformación (Espinoza, 2012, pp.144-146). Sobre este punto, la autora señala que existe la necesidad de:

[...] una real transformación que trastoque los sentidos de la organización social y el orden histórico-político-económico en su conjunto, y que revierta la idea entre lo humano y lo no humano y la episteme de diferenciación jerarquizada entre lo que se considera lo uno y lo otro (Espinoza, 2012, p.146).

La descolonización de los derechos humanos, implica entonces cuestionarse su sentido y alcance, lo que nos lleva al siguiente elemento de relevancia en la aplicación del enfoque interseccional y descolonial: descolonizar el concepto de salud. A

continuación, se presenta un breve análisis de dicho concepto desde las mujeres plurales y pueblos de Abya de Yala.

b) La aplicación del enfoque en el análisis del concepto de salud en general, así como en la salud sexual y reproductiva.

Tal como se ha señalado, los derechos sexuales y reproductivos involucran -aunque no de forma exclusiva- la salud sexual y reproductiva. Cabe hacer presente, que se ha analizado largamente en la academia desde diferentes perspectivas teóricas, las similitudes, contradicciones, diferencias y problemáticas asociadas a la existencia de una medicina desarrollada por el Sistema Moderno Colonial de Género, que algunos llaman medicina *hegemónica* o moderna -Modelo Médico Tradicional (MTT)- y la *otra medicina* que corresponde a la cosmovisión que los pueblos indígenas tienen del cuerpo y la salud, que suelen llamar *medicina tradicional* -Modelo Médico Hegemónico (MMH) (Balam, 2020, p.10 y p.21). El Modelo Médico Hegemónico es entendido como, el

[...] conjunto de prácticas, conocimientos y teorías generadas a la llamada medicina institucional o científica que se ha legitimado a través del sistema económico neoliberal como la única o “más certera” para atender las enfermedades, que a su vez imposibilita otras formas de atención. Son 3 las características fundamentales del modelo que lo sostienen el biologismo la historicidad y su sociabilidad reflejado en lo académico (p. 22).

Asimismo, denuncia que estas prácticas están asociadas a la difusión del sistema capitalista; el cliente sería el *paciente* y es visto como una actividad mercantil. Se trata del modelo que impera, se le llama *científico* y se ha globalizado logrando permear las otras prácticas como las llamadas tradicionales. Indica que la relación médico-cliente es asimétrica, pues el primero es quien posee el conocimiento absoluto sin que importe a quién atiende y los rasgos propios de los pacientes. Señala que en este modelo los médicos no se ven obligados a manejar las lenguas de los pueblos indígenas, por lo que al no saberlas les atienden rápido, lo que los y las pone en desventaja. (p. 22-24)

Se acusa que la medicina hegemónica se impone a toda la población desde una postura de dominación ejercida por el Estado, al establecer un modelo de atención

sanitaria único y oficial que deslegitima a los otros modelos (Balam, 2020, p.11). En cuanto al MMT, la OMS la ha definido como:

La suma completa de conocimientos, técnicas y prácticas fundamentadas en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, y que se utilizan para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar trastornos físicos o mentales (Mocellín, Viesca y Gutiérrez, 2011, en Balam 2020, p.26)

De una manera más amplia, Inuca, Icaza, Recalde, Cevallos y Romero (2014) ofrecen otra definición sobre la llamada Medicina Tradicional, entendida como el cúmulo de

[...] conocimientos, prácticas y aptitudes, sean explicables o no, que alberga diversas expresiones sustentadas en creencias, teorías y experiencias de las diferentes comunidades indígenas con la finalidad de mantener la salud en el campo preventivo, diagnóstico tratamiento y rehabilitación, de las enfermedades físicas o psíquica un arraigo histórico cultural, y social (p. 132).

En este caso, la relación entre la persona que cura y el paciente es simétrica; no tiene una actitud paternalista, toda vez que ambos deben coparticipar para que la medicina funcione; en ciertos procesos incluso incorporan familiares u otras personas, fortaleciendo el tejido social. El médico o médica tradicional tiene legitimidad para diagnosticar por compartir características y símbolos culturales y hacer sentir al paciente en un entorno familiar. De esta manera, desde el enfoque interseccional y decolonial se plantea el cuestionamiento a la universalidad del conocimiento hegemónico, y por ende al Modelo Médico Hegemónico, universalista, capitalista, paternalista y creado en marco del desarrollo del Sistema Moderno Colonial de Género.

Camarena, Concepción, Von Glascoe y Evarista (2018), señalan que en México existe un sistema monocultural de salud en que impera el poder de la medicina occidental, y que, en el caso de la salud sexual y reproductiva, esto se traduce en la indiferencia que manifiestan los profesionales de salud hacia el reconocimiento de los saberes de las mujeres indígenas respecto de partería. Denuncian que los documentos en los hospitales de salud están en español técnico, dificultando la comunicación, por lo que se demandan intérpretes (p.180). Asimismo, indican que la salud sexual y reproductiva es un fenómeno

complejo y multidimensional en donde influyen los factores socioculturales, por lo que los comportamientos asociados a ella pueden ser analizados conforme a sus significados sociales, dependiendo del lugar, espacio, cosmovisión, roles y relaciones de género. Al retomar a Figueroa (1999), los autores sostienen que, para la factibilidad del ejercicio de los derechos reproductivos, es necesario que el contexto social, político, legal, económico y cultural sean favorables, surgiendo de su desventaja los principales obstáculos para que las mujeres indígenas ejerzan sus derechos sexuales y reproductivos. Se hace necesario también, que los personajes institucionales logren comprender el proceso desde su tradición (Camarena, Concepción, Von Glascoe y Evarista, 2018, p.180).

Es por ello que, en esta investigación se indaga tanto en los senti-pensares como en las condiciones de vida de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, a través de un análisis interseccional y descolonial, a fin de comprender su concepto de salud desde sus propios conocimientos y experiencias de vidas como mujeres históricas, que por un lado han sido atravesadas por el desarrollo del SMCdG, pero por el otro conservan y resguardan sus propios saberes que han quedado en lo oscuro/oculto del conocimiento en materia de salud tradicional y, que se hacen necesarios a la hora de perseguir su garantía. Se entrevistaron parteras y otras personas vinculadas a la educación sexual y reproductiva en el territorio, -lo que ellas y sus pueblos han llamado el *sak bej* de la sexualidad maya- a fin de escuchar sus senti-pensares en torno a la salud.

La medicina tradicional -del MMT-, es en sí misma una sujeta histórica que lleva años transmitiendo su sabiduría y sanación; los caminos de esta investigación hacen necesario descolonizar el tiempo en que esta se sitúa. Si bien, se toma como camino inicial el año 2008 en calendario gregoriano, -en atención a la única Encuesta de Salud y Derechos de la Mujeres Indígenas que se ha realizado en el país sobre derechos sexuales y reproductivos de mujeres indígenas- es necesario considerar los aportes de las autoras, sanadoras, Mujeres plurales en Defensa da la Tierra y, descolonizar el tiempo y el espacio.

Estas reflexiones son aplicadas por medio de prácticas, como lo es el ejercicio de la historia oral, que es planteado como metodología de investigación cualitativa y cuantitativa, porque obedece a los *otros* senti-pensares de las mujeres y los pueblos que transmiten un *hilo histórico* de conocimiento de los *otros espacios-tiempos*,

correspondientes a nuestras ancestras y ancestros plurales, abuelas humanas y abuelos cósmicos, por lo que su medida es infinita, en toda la amplitud que pueda entenderse la palabra -tiene una medida y un corazón-. A continuación, se exponen dichas reflexiones.

c) La aplicación del enfoque al análisis de las políticas pública.

Desde sus orígenes, el enfoque teórico de la interseccionalidad ha sido aplicado al análisis de políticas públicas gubernamentales. Angie Hancock (2007) (en Cruells, 2015, p. 45), propone entender la interseccionalidad como un paradigma normativo y de la investigación empírica. Como científica política, analiza los modelos de políticas públicas y distingue tres modelos: el unitario, el múltiple y el interseccional.

El modelo unitario es aquel que se centra sólo en la desigualdad y se le concibe como invariable, en tanto que el modelo múltiple considera diferentes condiciones que general desigualdad, pero que se tratan por separado y se les considera estables. Finalmente, el modelo interseccional contempla varios tipos de desigualdades en que se intersecan diferentes categorías de una forma dinámica. La autora cuestiona los primeros dos modelos por las limitaciones propias que presentan pues omiten considerar todas las posibles causas de un fenómeno. Denuncia que, en Estados Unidos el gobierno ha adoptado estos modelos insuficientes y que, por tanto, se han tenido resultados igualmente insuficientes, debiéndose expandir el análisis en la forma que lo propone el modelo de la *interseccionalidad*, que no considera las circunstancias como la mera suma de categorías que hay que observar por separado, sino que contempla las situaciones en toda su complejidad (Cruells, 2015, p. 45).

De igual manera, la Asociación for Women in Development (2004), indica que la interseccionalidad es una herramienta para el análisis y elaboración de políticas públicas, toda vez que aborda múltiples discriminaciones ayudándonos a entender cómo un conjunto de rasgos y categorías impactan en el acceso a los derechos de las personas (p.1). Esta asociación plantea que, la interseccionalidad implica valorar un enfoque *desde abajo hacia arriba*, en el cual es necesario nutrirse de las vivencias y las posturas de todas las mujeres que habitan el territorio, siendo necesario este enfoque en el campo del desarrollo (p. 6).

Por su parte, Varea (2020) analiza el debate entre género y políticas públicas, basando sus reflexiones en un estudio de caso sobre mujeres indígenas en Ecuador. La autora denuncia la postura *maternalista* de los Estados al momento de generar sus políticas públicas y la visión *masculinizada* de éstas, señalando como claros ejemplos de ello la penalización y criminalización del aborto. Al respecto, expone el debate entre autoras que tienen una perspectiva *institucional* y quienes cuestionan la participación de las mujeres en las decisiones del Estado, por su origen colonial. En cuanto a estas últimas, indica que el argumento radica en estimar que siempre las políticas públicas, al provenir del Estado, tendrán una perspectiva patriarcal y/o *masculinista* que, especialmente en materia de sexualidad, terminan siempre por beneficiar a los hombres. Asimismo, señala que quienes han adoptado una postura *institucionalista*, argumentan que es desde dentro del Estado donde se pueden realizar las transformaciones sociales y llegar al mayor número de mujeres y, que pese al carácter patriarcal del Estado, es su obligación legal garantizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, por lo que son exigibles por la ciudadanía y, en virtud de ello, apuestan por políticas públicas con un supuesto enfoque de igualdad y no discriminación (p. 82).

Finalmente, Varea hace su propia crítica a la función del Estado, indicando que éstos deben llevar a cabo políticas de reconocimiento y no de mera redistribución, debido a que tienen directa relación con la subordinación a la supremacía del patrón androcentrista dominante, en que aquellos rasgos asociados a la mujer son depreciados en comparación con los de los hombres. Es decir, aquello relativo a la mujer es discriminado de forma arbitraria por motivos misóginos, patrón cultural que está institucionalizado de manera general en todos los planos de la sociedad, desde la violencia doméstica hasta la violencia gineco-obstétrica y que, por tanto, las políticas públicas requieren mucho más que meras medidas de redistribución, sino de toda una nueva construcción de patrones culturales que permitan cuestionar la supremacía androcéntrica existente y transformar desde el reconocer los derechos de las mujeres, la sociedad entera (Varea, 2018, p. 84).

Estos dos enfoques contrapuestos, institucional y a-institucional, nos abren la mirada a un horizonte de posibilidades, poniendo uno en cada extremo y dejando un amplio espacio para moverse entre una gama de soluciones. Lo importante es no replicar

la postura *paternalista* del Estado y creer que somos nosotras, las mujeres no indígenas, quienes tenemos que pensar por ellas y decidir qué es lo mejor, sino, que es necesario dar lugar a sus saberes, a sus voces, a sus sentires, a sus cosmovisiones para que se expresen, sean escuchadas y co-construir la sociedad en que conjuntamente habitamos; de allí surge la relevancia del enfoque interseccional y descolonial. Como señala Martínez “los saberes indígenas constituyen el lado oscuro del conocimiento global. Se han construido como un contrapunto de la historia del conocimiento y de los derechos” (2021, p. 207).

En esta investigación, se analizará el alcance de lo que las políticas públicas dicen que garantizan o pretenden garantizar, en contraste con las realidades que nos presentarán las compañeras mujeres indígenas plurales de la zona maya de Quintana Roo a través de los diferentes saberes que nos ofrecen las *culturas visuales*. Todos estos aportes, que componen el enfoque teórico interseccional y descolonial hacen posible realizar un análisis de forma integral, al interpretar de forma conjunta y entrelazadas todas las categorías que podrían estar impactando en el alcance de las garantías de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas de la zona maya. Asimismo, hace posible utilizar *otras* metodologías, como *las culturas visuales* para escuchar y observar las realidades de las compañeras indígenas de la Zona de Quintana Roo, descolonizando el conocimiento desde sus propios relatos.

Finalmente, es importante señalar que el camino *-sak bej*²⁰ de esta investigación, implica considerar la dualidad constante en la que habita. Se trata por un lado del análisis de conceptos como derechos humanos y políticas públicas, contenidos principalmente en documentos escritos y, por el otro, de la escucha y observación de las *culturas visuales* correspondientes a *otros* espacios-tiempos. Es un contraste arriesgado y difícil de expresar en palabras escritas, por lo que también es posible reconocer los límites que tiene una investigación de estas características y, es de reconocer honestamente que existen muchas *otras* explicaciones, soluciones y conocimientos que no pueden ser

²⁰ Significa *camino blanco*, y eran los grandes caminos que conectaban los caminos de las tierras mayas durante el periodo clásico -250-900 d.c-, sin embargo ha sido resignificado por las y los descendientes de los mayas rebeldes en un término simbólico “... para hablar sobre las vivencias y resistencias de los antepasados ante el periodo de colonización, que inició en el siglo XV, pero que continúa vigente con las políticas del estado, que no reconoce completamente a los pueblos mayas contemporáneos como sujetos de derecho” (Gatopardo, 2022, p.1).

transmitidos por este medio, sino que implica un sentimiento y unión con las *cosmogonías* de las que provienen. Este reconocimiento le da vida propia al *sak bej* de esta investigación, que transmite palabras pero que llega al conocimiento de las personas según sus propias percepciones del espacio-tiempo.

Un primer elemento necesario para cimentar las bases de los contrastes propuestos en esta investigación, es conocer cuáles son las leyes que contienen los principios y obligaciones de derechos humanos en los que se basan las políticas públicas del estado de Quintana Roo, especialmente en materia de Derechos Sexuales y Reproductivos. A continuación, se presenta el marco jurídico que incide en dichas materias.

1.3 Marco Jurídico que incide en las políticas públicas en Derechos Sexuales y Reproductivos.

Las políticas públicas que son generadas e instrumentadas por el estado de Quintana Roo, en específico los municipios que se estudian en este trabajo, en materia de Derechos Sexuales y reproductivos, tienen su sustento jurídico en diversas normas de orden internacional, nacional y estatal, que conforman el marco jurídico del que nace la obligatoriedad de generar acciones concretas para el cumplimiento de la garantía de los derechos humanos que en diversos instrumentos ha ratificado el Estado mexicano.

En el ámbito jurídico internacional, corresponde en primer lugar hacer alusión a los ya mencionados Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), adoptados el 25 de septiembre de 2015 por los Estados miembros de la Organización de Naciones Unidas. Estos 17 compromisos deben alcanzarse para 2030²¹ (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, s/f, párr. 1). El objetivo número cinco, referente a la Igualdad de

²¹ Los Objetivos de Desarrollo Sostenible acordados fueron los siguientes: 1. Fin de la pobreza, 2. Hambre cero, 3. Salud y Bienestar, 4. Educación de calidad, 5. Igualdad de género, 6. Agua limpia y saneamientos, 7. Energía asequible y no contaminante, 8. Trabajo decente y crecimiento económico, 9. Industria, innovación e infraestructura, 10. Reducción de las desigualdades, 11. Ciudades y comunidades sostenibles, 12. Producción y consumo responsables, 13. Acción por el clima, 14. Vida submarina, 15. Vida de ecosistemas terrestres, 16. Paz, justicia e instituciones sólidas y, 17. Alianza para lograr los objetivos. Para conocer más sobre todos los compromisos contraídos en los Objetivos de Desarrollo Sostenible puede consultar en: <https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals>

género, contiene nueve metas; cuatro están relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y las niñas, como se señala:

- Eliminar todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privado, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación;
- Eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina;
- Garantizar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos, de conformidad con el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, la Plataforma de Acción de Beijing y los documentos finales de sus conferencias de examen y,
- Aprobar y fortalecer políticas acertadas y leyes aplicables para promover la igualdad entre los géneros (ONU Mujeres, s.f., párrs. 1, 2 ,6 y 9).

De acuerdo con Tapia (2018), los principales instrumentos jurídicos derivados de conferencias, convenciones mundiales y tratados internacionales, que han influido en los marcos normativos mundiales y locales, han sido los siguientes:

- La Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (conocido como CEDAW, por sus siglas en inglés), fundada en 1979, así como el respectivo protocolo facultativo, aprobado en 1999 y ratificado por México en 1981.
- El Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, conocido como *Protocolo de San Salvador* de 1988.
- La Conferencia Mundial de Derechos Humanos, realizada en Viena durante 1993.
- La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, conocida como Belem do Pará de junio de 1994 y ratificada por México en 1996.
- La Conferencia Internacional de Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo, Egipto en septiembre de 1994.
- La IV Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing de 1995 (p.30).

Es preciso mencionar que, en México, el artículo 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, -reformado el 10 de junio de 2011- otorga reconocimiento e incorporación explícita de las normas contenidas en los tratados internacionales sobre todos los Derechos Humanos y, por tanto, también aquellas relativas a los derechos sexuales y reproductivos, señalando que:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece.

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2021, pp. 1-2).

Si bien, el texto constitucional no hace alusión de forma directa a cuestiones sexuales y reproductivas, éstas se incluyen dentro del cúmulo de los derechos humanos y los compromisos signados por México en el ámbito internacional. En este sentido, se expone en orden cronológico los avances legislativos que ha tenido el país respecto de la creación de leyes que emanan de las obligaciones contraídas en los diversos instrumentos internacionales sobre la materia, a los que ya se hizo referencia:

1. (2001).- La Ley del Instituto Nacional de las Mujeres. Dio lugar a la creación del INMujeres, una instancia encargada de las acciones de la administración pública federal para atender los múltiples problemas de las mujeres. El objetivo general es promover y fomentar las condiciones que posibiliten la no discriminación, la igualdad de oportunidades y de trato entre hombres y mujeres, el ejercicio pleno de todos los derechos de las mujeres y su participación equitativa en la vida

política, cultural, económica y social del país bajo los criterios de transversalidad de género en las políticas públicas en las distintas dependencias y entidades de la administración pública federal, estatal y municipal, a partir de la ejecución de programas y acciones coordinadas o conjuntas²² (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 2014).

2. (2003).- Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, entró en vigor en 2003 y fue reformada el 20 de marzo de 2014. Incorpora como conductas discriminatorias relativas a derechos sexuales y reproductivos las siguientes acciones: “negar o limitar información sobre derechos sexuales y reproductivos, impedir el libre ejercicio de la determinación del número y espaciamiento de los hijos e hijas,” así como la libre elección de cónyuge o pareja. Estigmatizar y negar derechos a personas con vih/sida y prohíbe explícitamente la discriminación a cualquier persona por su orientación sexual. (Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, 2014. Capítulo II Medidas para prevenir la discriminación).
3. (2006).- Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (LGIMH). Entró en vigor ese mismo año, con el objetivo de lograr la igualdad sustantiva de las mujeres respecto de los hombres en todos los ámbitos de la sociedad. La ley define la *igualdad sustantiva* como “el acceso de las mujeres al mismo trato y oportunidades para el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y las libertades fundamentales” (LGIMH, 2006, artículo 5, párrafo V).
4. (2007).- Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Atiende la violencia sexual que se ejerce hacia las mujeres. Fue modificada en 2014, al incluir la violencia laboral definida como “la negativa ilegal a contratar a la víctima o a respetar su permanencia o condiciones generales de trabajo; la descalificación del trabajo realizado, las amenazas, la intimidación, las humillaciones, la explotación, el impedimento a las mujeres de llevar a cabo el periodo de lactancia previsto en la ley y todo tipo de discriminación por la condición de género” (Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, Artículo 11).

²² Véase: Artículo 4 de la Ley del Instituto Nacional de las Mujeres, 2001.

5. (2012).- Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos.
6. (2012).- La Ley Federal del Trabajo se reformó en varios artículos relacionados con los derechos sexuales y reproductivos de las trabajadoras, estableciendo reformas en prohibición de pruebas de embarazo a las trabajadoras y hostigamiento sexual (Ley Federal del Trabajo, 2015, Reformas 2012).
7. (2013).- Ley General de Víctimas. Además de regular la atención a las personas que sufren las secuelas de un delito, considera la atención de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres víctimas, incluida la interrupción del embarazo en caso de violación.
8. (2014).- Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, entre los que se encuentran el derecho a no ser víctimas de violencia sexual. Establece como edad mínima de matrimonio los 18 años, así como la obligación de brindar protección a las adolescentes embarazadas en educación – a fin de que terminen sus estudios- y en salud, al debérseles brindar atención médica efectiva e integral durante el embarazo, parto y puerperio. Se garantiza lactancia materna exclusiva dentro de los primeros 6 meses y complementaria dentro de los dos años; también se garantiza que accedan a métodos anticonceptivos (Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, 2014, Artículo 50, VII).

Tapia (2018) indica que existen Normas Oficiales Mexicanas que complementan y profundizan las leyes, entre ellas: La Norma Oficial Mexicana NOM-039-SSA2-2002, para la prevención y control de las infecciones de transmisión sexual. Indica que se creó con la finalidad de establecer y homologar los procedimientos y criterios de operación de los diversos componentes del Sistema Nacional de Salud para la prevención y control de las Infecciones de Transmisión Sexual (p.38). En los servicios de planificación familiar existe la Norma Oficial nom-005-SSA2-1993, que adoptó la Secretaría de Salud, modificada en 2004 para incorporar el uso de la píldora de anticoncepción de emergencia. En cuanto a la violencia familiar, sexual y contra las mujeres, existe la Norma Oficial Mexicana nom-046-SSA2-2005, que define criterios para su prevención y atención; fue emitida en 2005 y modificada en 2009. De este instrumento, “lo más relevante y positivo [es] el abordaje

de la temática de la violencia sexual específicamente contra las mujeres donde se incluye la violación” (p. 39), se les ordena a las instituciones públicas y privadas parte Sistema Nacional de Salud ofrecer:

[...] De inmediato y hasta en un máximo de 120 horas después de ocurrido el evento, la anticoncepción de emergencia, así como a proporcionar a la persona afectada información previa, completa y veraz sobre la utilización de este método para que tome una decisión libre e informada (Tapia, 2018, p.40).

Para la igualdad laboral y la no discriminación, se emitió la NMX-R-025-SCFI-2015 en 2019; la Norma Oficial Mexicana nom-010-SSA2-2010 Para la prevención y control de la infección causada por el Virus de la Inmunodeficiencia Humana, de 1993 y modificada en 2000 y 2010. Respecto a los derechos de niñas, niños y adolescentes, la Norma Oficial Mexicana nom-032-SSA3-2010, se refiere a la asistencia social en caso de vulnerabilidad y riesgo, dentro de que deben otorgar orientación preventiva en salud reproductiva; la Norma Oficial Mexicana nom-047-SSA2-2015, indica que los jóvenes de 10 a 19 años pueden solicitar orientación en la materia ante el personal de salud, siendo opcional la presencia de un tutor legal. Finalmente, respecto de la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio y de la o el recién nacido, la Norma Oficial Mexicana nom-007-SSA2-1993 indica los procedimientos y principios para la prestación de ellos, siendo modificada y renombrada como Norma Oficial Mexicana nom-007-SSA2-2016 para la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida (Tapia, 2018, pp. 40-41).

Este marco jurídico internacional y nacional, es aplicado a la legislatura del estado de Quintana Roo, por medio de las siguientes leyes específicas:

a) Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Quintana Roo (Poder Legislativo del Estado de Quintana Roo, 2022). Al igual que la Constitución a nivel nacional, este texto también dispone el reconocimiento de lo dispuesto en la primera y en los tratados de derechos humanos, específicamente en su artículo 12, que señala:

La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás, son fundamento del orden político y la paz social.

En el Estado de Quintana Roo, todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los Tratados Internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte y esta Constitución, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esos mismos ordenamientos establezcan.

Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los tratados internacionales de la materia, favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.

Todas las autoridades estatales, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el estado de Quintana Roo, deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley (pp. 14-15).

Esta disposición es el encabezado del catálogo de derechos humanos que ofrece la carta magna en su artículo 13, aunque ambos se contradicen, toda vez que en el inciso primero del artículo arriba señalado se establece la protección del derecho a la vida desde la concepción, cuestión que ha generado grandes debates en torno a la legalización del aborto en el territorio que implica el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo y su garantía íntegra. Este derecho ha sido negado por los legisladores locales pese a las insistentes demandas del movimiento feminista quintanarroense, cuyo punto más álgido del conflicto derivó en la *icónica* toma del Congreso de Quintana Roo que inició en noviembre de 2020 y concluyó en marzo de 2021 (Caballero, 2020, párrs. 1-3 y, Martínez, 2021, párr. 4).

Sobre este punto, el artículo 13 inciso 1° de la referida constitución estatal establece, que:

El Estado de Quintana Roo reconoce, protege y garantiza el derecho a la vida de todo ser humano, al sustentar expresamente que desde el momento de la concepción entra bajo la protección de la ley y se le reputa como sujeto de

derechos para todos los efectos legales correspondientes, hasta su muerte. Salvo las excepciones que establezca la ley (Poder Legislativo del Estado de Quintana Roo, 2022, p.15).

Por otro lado, los incisos siguientes contienen una serie de disposiciones pertinentes con la materia de esta investigación en cuanto a género y etnicidad:

-Derecho a la no discriminación arbitraria (por etnia, género, discapacidad, condición de salud, religión, opiniones, preferencias, edad, condición sexual, estado civil).

-Derecho a la dignidad humana,

-Igualdad Jurídica (sin distinción de origen, sexo, condición, realidad social),

-Igualdad de género, la que se encuentra garantizada de la siguiente manera:

La mujer y el hombre serán sujetos de iguales derechos y obligaciones ante la Ley. Toda referencia de esta Constitución y de las leyes del Estado al género masculino, lo es también para el género femenino, cuando de su texto y contexto no se establezca que es expresamente para uno u otro género (Poder Legislativo del Estado de Quintana Roo, 2022, artículo 13°, párrafo 4°, p. 15).

-Derechos de los pueblos indígenas. A partir del párrafo 7° se establecen diversas garantías asociadas a los pueblos indígenas. Primeramente, se establece la pluriculturalidad del estado señalando que “El Estado de Quintana Roo, como parte de la nación mexicana, tiene una composición pluricultural, sustentada originariamente en sus comunidades y pueblos indígenas mayas, que se encuentran asentados y conviven en su territorio”. Luego se indican los criterios para la identificación y delimitación de comunidades indígenas, a quienes se les concede autonomía en diversas materias, tal como lo expresa la letra A) del artículo 13° de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Quintana Roo:

A. Se reconoce el derecho de los pueblos y comunidades indígenas establecidos en el territorio del Estado a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I.- Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural [...]

IV.- Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V.- Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y esta Constitución;

VI.- Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas. Para estos efectos, las comunidades podrán asociarse en términos de ley [...] (pp. 16-17).

La letra B. del artículo 13 indica las obligaciones de los gobiernos de todos los niveles de promoción de igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminación de cualquier práctica discriminatoria para la protección de su derecho al desarrollo integral como pueblos y comunidades debiendo ser diseñadas en conjunto con sus habitantes. Se establecen obligaciones del estado con los pueblos indígenas orientadas a abatir las carencias y rezagos, a fin de dar garantía a sus derechos. Se establece el deber del gobierno de impulsar el desarrollo local con la participación de las comunidades y de incrementar sus niveles de escolaridad, como también el deber de incorporar a las mujeres indígenas al desarrollo con programas e incentivos. En materia de salud, el número III indica el derecho a la medicina tradicional:

Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil (Poder Legislativo del Estado de Quintana Roo, 2022, artículo 13, B-III, p. 18).

b) Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Quintana Roo (2018). El artículo 93 criminaliza el aborto, estableciendo que las mujeres que aborten de forma voluntaria son sujetas a penas de prisión de entre seis meses a dos años (39). Con base en el artículo 97 del Código Penal del estado, el aborto no será punible en los siguientes casos:

I.- Cuando sea resultado de una conducta culposa de la mujer embarazada. II.- [...] resultado de una violación, que haya sido denunciada ante el Ministerio Público, y siempre que el aborto se practique dentro del término de 90 días de la

gestación. III.- Cuando a juicio de cuando menos dos médicos, exista razón suficiente para suponer que el producto padece alteraciones genéticas o congénitas, que den por resultado el nacimiento de un ser con trastornos físicos o mentales graves, o IV.- Cuando a juicio del médico [...] sea necesario para evitar un grave peligro para la vida (Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Quintana Roo, 2018, artículo 97, p. 40).

c). Ley de Salud del Estado de Quintana Roo (2014), prescribe la obligatoriedad de la educación sexual en el Capítulo II, llamado *Educación para la salud*:

Art 96 bis. La educación sexual especialmente en los adolescentes incluirá las siguientes acciones:

- a) Fomentar una sexualidad placentera responsable y libremente decidida;
- b) Promover el respeto a la integridad corporal y la autonomía en el control del cuerpo;
- c) Procurar el más alto nivel de salud sexual;
- d) Observar la confidencialidad en el tratamiento de la sexualidad, particularmente de las y los adolescentes;
- e) Impulsar el acceso a la orientación médica para la prevención y tratamiento de infecciones de transmisión sexual incluyendo el VIH sida y hepatitis B y C cáncer cérvico uterino mamario y prostático (p. 24).

d) Ley de Víctimas del Estado de Quintana Roo (2021), que en su artículo 3° establece la obligatoriedad de conformidad a la constitución federal, estatal y los tratados internacionales que el Estado mexicano sea parte en la materia. Su artículo 5° se refiere a los principios bajo los cuales debe interpretarse, entre ellos, buena fe, máxima protección, igualdad y no discriminación, progresividad, no criminalización y victimización secundaria (pp.2-3).

El estado de Quintana Roo se encuentra obligado bajo todo este gran aparato de normas supra, inter e infra constitucionales, las cuales deben respetarse armónicamente, y con miras a siempre alcanzar la más alta protección a los derechos humanos de las personas. De todo este marco jurídico, emanan las acciones del estado, para las cuales tiene la obligación de observar rigurosamente todo este sistema internacional y nacional de derechos humanos.

CAPÍTULO 2. CONDICIONES DE VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE LA ZONA MAYA DE QUINTANA ROO

En el presente capítulo se presentan rasgos generales de las condiciones de vida de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo. Primeramente, se delimitará el territorio de estudio de esta investigación, por lo que de conformidad con los aportes teóricos del feminismo descolonial, se presentará en el apartado 2.1 una breve descripción del territorio denominado zona maya de Quintana Roo en el que se realizó un ejercicio de descolonización de sus límites y características establecidos desde el conocimiento hegemónico y resignificándolo como *territorio rebelde* con los atributos que nos entrega la memoria de sus habitantes.

Posteriormente se expondrá, lo que desde el punto de vista más clásico son los antecedentes históricos del territorio, que aquí se nombran como recuperación de *memorias largas y cortas* de luchas anticoloniales, -en los términos explicados por Silvia Rivera Cusicanqui- en un ejercicio también de descolonización y mirada cíclica y en espiral del tiempo-espacio. En este sentido, se mencionarán algunos acontecimientos importantes como la llegada de los primeros barcos españoles por las costas de este territorio, la Guerra Social Maya que libraron los mayas rebeldes -llamada por los colonos como Guerra de Castas- y el anuncio del megaproyecto llamado Tren Maya. En el siguiente apartado, se detallarán algunos indicadores e investigaciones, que nos revelan las condiciones en que actualmente viven las mujeres del territorio. Finalmente, se expondrán las políticas públicas que ha materializado el gobierno estatal y los gobiernos municipales de la zona maya de Quintana Roo, como acciones concretas para la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de la población.

2.1 Descolonizar la memoria: memorias largas y cortas de la zona maya como territorio de estudio

El estado de Quintana Roo fue creado el 24 de noviembre de 1902 bajo la presidencia de Porfirio Díaz, tras la más larga resistencia indígena de Abya Yala conocida por los

rebeldes como Guerra Social maya, pero llamada occidentalmente como Guerra de Castas. En el momento de su creación, se le dividió en tres distritos; Norte, con los municipios de Isla Mujeres, Cozumel y Holbox; Centro, con el municipio de Santa Cruz de Bravo; Sur, con los municipios de Payo Obispo, Bacalar, Xcalak e Icaiché (Careaga, 2011)

En la actualidad el estado de Quintana Roo, se encuentra dividido en tres regiones histórico-culturales, pero también políticas, conocidas en la administración pública estatal como la Zona Norte, Zona Centro y Zona Sur de la entidad. La Zona Centro es también llamada zona maya toda vez que se encuentra integrada por gran parte de población indígena descendiente del pueblo maya y asimismo por toda la población expulsada a causa del desarrollo de los centros turísticos de la Zona Norte, donde se ubica la llamada Riviera Maya (Romero, 2008, p.5).

De esta manera, desde la perspectiva de la administración pública estatal: La zona maya se encuentra “[...] integrada por los municipios Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos, Lázaro Cárdenas y el territorio interior del municipio de Solidaridad, que abarca con 28,845 Km² el 56.7% de la extensión territorial del estado [de Quintana Roo]” (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, s.f., párr. 9.) Siendo sus municipios Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos y sus cabeceras, los principales territorios en que habitan no sólo mayoría, sino casi totalidad de personas que se reconocen indígenas, un 84.91% y un 92.10% respectivamente (Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2020).

Inicialmente se propuso realizar trabajo de campo en la región zona maya en general. Sin embargo, debido a las posibilidades reales de obtener contactos con personas de cada municipio se decidió acotar a los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, que es donde físicamente se contaba con los contactos de mujeres indígenas plurales organizadas, compañeras que han participado en esta investigación.

Sin embargo, a medida que empecé a conocer las historias de las mujeres indígenas de estos territorios por medio de los encuentros y los Talleres de Historia Oral, comencé también a descolonizar mi mirada en cuanto a la configuración del espacio-tiempo en que ellas habitan y, a comprender cómo todo este territorio rebelde conocido como zona maya desde el punto de vista occidental -de la administración pública-, en los tiempos de la

Guerra Social Maya era *senti-pensado* por estos pueblos como un territorio mucho más amplio, que abarcaba prácticamente toda la Península y, que así es como lo siguen percibiendo ellas y ellos hasta hoy en día, porque en el tiempo cíclico y en espiral no hay un antes ni un después, ni un hoy o un ayer, por lo que para estas mujeres históricas estas tierras siguen siendo las mismas tierras mayas, con las mismas extensiones, libertades, luchas y condiciones que como lo fue para la Guerra Social Maya (Compañera Waxak, Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab, comunicación personal, 20 de julio de 2022).

Cabe hacer presente que, ha habido una tendencia en las Ciencias Sociales por utilizar la categoría de territorio por sobre los de espacio y región, sobre todo en América Latina, especialmente en los trabajos relativos a pueblos indígenas. A diferencia de las otras categorías, esta noción no tiene una tradición filosófica largamente desarrollada en la academia occidental. Los pueblos indígenas han expandido este término, que para ellos es parte de su vida cotidiana, a raíz de sus reivindicaciones, dándole un sentido de recuperación de identidad con un estrecho vínculo con la tierra y los recursos (Ramírez y López, 2015, p.128-129). Por eso, “[...] se dice que el territorio mismo es considerado un signo cuyo significado es comprensible a partir de los códigos culturales en los que se inscribe” (Ramírez y López, 2015, p.141). El centro de la existencia de este concepto es una tierra que se apropia comunalmente a partir del uso y transformación de los recursos que allí se encuentran y, que tienen una dimensión en donde se interseca lo material de la naturaleza con la cultura que se crea por la identidad que hay con ese entorno y también por el simbolismo que adquiere con su reproducción (p.150).

Esto es evidente en el caso del feminismo descolonial, en que todas las mujeres plurales, autoras, sanadoras expuestas aquí como referentes de este enfoque utilizan este término para referirse al espacio-tiempo que habitan las mujeres indígenas plurales del territorio que ellas llaman Abya Yala..

Por ello, en esta investigación, en un ejercicio de descolonización del espacio-tiempo y las fronteras hegemónicas, se propone descolonizar la noción de la zona maya como región establecida por la administración pública y, resignificarla como *territorio zona maya* a partir de los códigos culturales en los que se inscribe, es decir, a partir de los senti-pensares de las mujeres indígenas plurales que le habitan.

Las compañeras de la Colectiva María Uicab, quienes por generaciones se han dedicado al estudio de María Uicab y su legado como reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes, señalaron que, aunque el gobierno de María Uicab se ejerció físicamente en lo que desde la geografía occidental es el municipio de Tulum, éste no se limitó sólo a dicho espacio:

María Uicab representa a todo el pueblo maya, y a todas las mujeres [...] yo diría que en la época previa de la guerra cómo que se desdibujan las fronteras actuales, entonces podríamos estar hablando de que el movimiento *cruzo'ob*, en un momento aquí (Felipe Carrillo Puerto) lo consideraron esto como el bastión, y para otro momento histórico se toma esta ciudad capital de los mayas y el movimiento se va con otra santísima cruz, porque dicen que son tres, entonces es ahí cuando se empiezan a perder las cruces y una llega a Tulum, y es donde ella -María Uicab- es la depositaria, la patrona del santuario (Compañera Ka'á, Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab, comunicación personal, 20 de julio de 2022).

Sobre estas fronteras que se desdibujan desde una mirada descolonizadora, agregan que:

[...] Claro entonces hay una visión visto desde lo local y otra desde la colonialidad pues, como bien dicen los regidores del lado yucateco, le decían Chan Santa Cruz a Carrillo-que significa cruz pequeña- aquí no -para los mayas rebeldes era y sigue siendo *Ix Balaam Naj Santa Cruz Campo Colché* que es todo lo contrario-, pero finalmente es identificar que este territorio es el de la cruz y que su territorio abarcaba desde Tulum hasta Bacalar hacia el Sur y casi hasta Peto en Yucatán, entonces estamos hablando de que casi todo el territorio de lo que hoy es Quintana Roo estuvo en manos de las y los mayas *cruzo'ob*, habían también otras tribus mayas que eran llamadas los pacíficos que vivían por las zonas arqueológicas de Tulum, en la frontera de Carrillo Puerto ahora hacia Tulum y, en el sur habían otros que eran igual no respondían al poder yucateco pero que eran otras tribus. El caso es que todos ellos preferían tener relaciones comerciales con Belice que con los colonos yucatecos y en ese caso los mexicanos pues estaban aún más lejos, ellos no tenían nada que ver aquí, hasta que sucedió lo que dijeron cuando llega Ignacio

Bravo en 1902 (Compañera Waxak, Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab, comunicación personal, 20 de julio de 2022).

Finalmente, sobre la forma en ejercía su gobierno María Uicab, son diversos los rasgos que señalan las compañeras, entre ellos el principio de libertad que permitía que todo aquel que pisara territorio rebelde era considerado libre, este principio llevó a que llegaran al territorio una gran cantidad de esclavos y esclavas indígenas, afros y de todas las razas, fugadas de las torturas en las haciendas y barcos. Este espíritu de libertad era un rasgo característico del territorio y de la profundidad misma de identificarse como maya, en este sentido las compañeras han señalado que:

Cuando pues María Petrona ya, ella tuvo un periodo relativamente corto, 1864 a 1874 o 75 y fueron rededor de 10 años. Y en esa época, sobre esto, surgen unos pasajes muy interesantes como cuando se escaparon unos asiáticos que estaban trabajando en Belice la madera y demás, se vienen para acá y pues ahí el responsable de la política beliceña bien a hablar con María Uicab, con los jefes mayas para decirle que le devuelvan a los chinos ¿no? pero ellos le dicen pues ellos ya están aquí, son mayas, y no se van nadie ¿no?, aquí aceptaban, la característica que tenía que ser era que fuera alguien que quería vivir cómo vivían acá, lejos de la opresión, de los *rules* digamos este, de los criollos yucatecos [...] aquí la cuestión no es de raza, sino de aceptación de la cultura, cualquiera que viniera a la región maya, se hiciera maya, y hablara maya, compartiera la cultura maya y que estuviera con los mayas era considerado tan maya como aquel que tenía 100% de sangre” (Compañera Waxak, Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab, comunicación personal, 20 de julio de 2022).

De los senti-pensares expresados por las compañeras de la Colectiva María Uicab, en conjunto con lo observado en la obra *Me llamo María Uicab* -cuyos detalles serán expresados más adelante-, es posible resignificar en esta investigación la zona maya como un territorio maya rebelde, cuyas fronteras se desdibujan de los límites occidentales, pero que teniendo en cuenta algunas nociones que nos entregan las compañeras entrevistadas, podríamos considerar que abarca al menos todo el estado de Quintana Roo y se expande a lo largo y ancho de algunos sectores de la península de Yucatán, en cada uno de los espacios-tiempos que habitaron y siguen habitando -desde

una mirada cíclica y en espiral- la cultura maya rebelde y libre que caracterizó la resistencia más larga de Abya Yala.

Esto ha sido posible reafirmarlo con las compañeras de las diversas colectivas que participaron en los Talleres de Historia Oral, quienes, si bien se reunieron físicamente en las cabeceras municipales de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, sus integrantes provienen de los más diversos rincones de estos municipios y también de las comunidades y de toda la península de Yucatán, pues ancestros y ancestras han migrado internamente por generaciones entre estos territorios rebeldes. Por ello, a través de los relatos de estas mujeres mayas plurales, es posible conocer las experiencias vividas en toda la extensión espacio-temporal del territorio, que en el periodo de la llamada Guerra de Castas tuvo una gran extensión de tierra y personas casi del tamaño de toda la Península y, que hoy se ve con todos sus elementos concentrados principalmente en los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos.

Así se ha delimitado y resignificado el territorio de este estudio como territorio zona maya de Quintana Roo, en el cual se ha resistido largamente a lo que fue la llamada colonización y todas las formas de subordinación que se han ido desarrollando en la configuración del Sistema Moderno Colonial de Género. Por ello, es importante el desarrollo de esta bajo el enfoque descolonial, pues se hace necesario identificar estas historias de resistencia a fin de comprender, por ejemplo, la relación que podría existir entre el resguardo y conservación de saberes ancestrales y la negación de las comunidades a las políticas públicas provenientes de los estados coloniales y patriarcales. De esta manera, es imprescindible exponer brevemente los principales antecedentes de *memoria larga* de la Guerra Social Maya, llamada Guerra de Castas, inicialmente desde el enfoque masculinista, para después señalar brevemente algunas perspectivas de género, especialmente desde la historia de María Uicab. Finalmente, se presentan unas reflexiones sobre el proyecto del Tren Maya en el territorio estudiado.

a) *La Guerra Social Maya, llamada Guerra de Castas*

La Guerra Social Maya es la *memoria larga* de mayor significancia en la lucha anticolonial del territorio zona maya. Diversos autores se han dedicado a su estudio, sin embargo, tal

como se ha señalado, éstos se han centrado más en la batalla material llevada a cabo principalmente por hombres, que en la lucha *espiritual* en que las mujeres tuvieron protagonismo como sacerdotisas, lo que complica analizar el rol de las mujeres en dicha rebelión (Rosado,2020, p.135). Por ello, es relevante para el objeto de esta investigación dar contexto de la historia del territorio, desde una perspectiva dual, toda vez que como se señaló, las mujeres indígenas no sostienen una lucha separada de los hombres, pues abrazan la dualidad y su primera lucha es la histórica reivindicación de sus pueblos.

Para los efectos de este análisis histórico, se tendrá presente la ya mencionada propuesta metodológica de las *culturas visuales*, que comprende el análisis histórico de las luchas sociales desde el tiempo cíclico y en espiral. Para esto, se toman en cuenta las resistencias a las primeras invasiones a territorio de Abya Yala, hasta las grandes revoluciones que han marcado luchas cíclicas, que acumulan conocimientos de heridas y emancipaciones, transmitidas por los pueblos a través de la sabiduría de la historia oral. Esto permite identificar algunas *memorias de tiempos largos* y otras más actuales o *cortos*, que van interactuando entre sí como inspiración y memoria territorial (Rivera, 2018, pp. 53-55).

La Guerra Social Maya es llamada por un gran número de autores como Guerra de Castas, en atención a la visión colonial de jerarquías sociales y raciales. Fue el alzamiento indígena más largo en la historia de Abya Yala, pues inició el 30 de julio de 1847 y duró más de medio siglo, finalizando en 1901 con la mano dura del gobierno porfirista (Hoil, 2019, pp. 284-296). Constituye el antecedente principal de la distribución geopolítica que tenemos en el territorio de Quintana Roo en la actualidad. Sin embargo, en la época en que ocurrieron estos hechos, la península de Yucatán era un sólo estado – Yucatán-, y su pertenencia a México aún se encontraba en disputa con el Reino Unido y Estados Unidos, pese a que el resto del país ya se encontraba anexado definitivamente a la nación mexicana (Careaga, 2011).

Esto llama la atención, toda vez que, por su condición geográfica, las costas de este territorio desempeñaron “históricamente un papel trascendental en el proceso de conquista de la Nueva España y del Petén” (Macías, 2007, p.77), siendo el punto de acceso de los *conquistadores* para sus primeras expediciones a México. Fue desde estas costas donde inició su expedición Hernán Cortés en 1519, como anteriormente lo hicieron

Francisco de Córdova y Juan Grijalva, en 1517 y 1518, respectivamente. Debido a un naufragio ocurrido en las aguas caribeñas, para 1512 ya habían llegado por estos territorios dos españoles que terminan siendo capturados por las poblaciones indígenas locales, se trató de Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar (Macías, 2007).

Ambos naufragos tuvieron muy diferentes destinos. Gonzalo Guerrero, pese a que inicialmente fue mantenido cautivo por el cacicazgo maya de Nachankan, tras la llegada de los primeros conquistadores comenzó a colaborar con ellos; les enseñó estrategias militares para hacer la resistencia, aprendió la lengua y posteriormente se casó con una mujer maya con la que tuvo tres hijos, aprendiendo e integrando en él la cosmovisión maya. Se dice que sería la primera experiencia verdaderamente intercultural por ser un encuentro respetuoso entre culturas. Por esta razón, se sostiene que cuando llegó Hernán Cortés y lo manda a buscar para que colabore con los españoles, Guerrero se negó, quedándose Cortés sólo con la colaboración del otro naufrago (Flores, Galvez, Lanz, De la Rosa y Ramírez, 2013), motivo por el cual fue convertido el territorio en “[...] símbolo propicio para la exaltación del mestizaje” (Macías, 2007, p.78).

En efecto, al llegar Cortés a las costas del Caribe Mexicano incorporó a Jerónimo de Aguilar a sus tropas y, como éste ya había aprendido la lengua maya, jugó un rol fundamental en las primeras traducciones durante la llamada *conquista* de la Nueva España, como también ocurrió en el caso de *la Malinche*.

Por estas razones, este territorio jugó un papel tan importante en la llegada de los españoles; fue aquí donde desembarcaron también las sucesivas armadas posteriores a Cortés, que arribaron a Cabo Catoche, Cozumel, Isla Mujeres, Bahía de la Ascensión, Zama y Xel-ha, siendo la ruta Bacalar-Tipú-Petén el camino convencional de sacerdotes y militares para cristianizar, reducir e invadir a los indígenas (Macías, 2007).

Nelson Reed (1971) indica que, mientras el resto del país llevaba años *de vida colonial*, tras 19 años de lucha, en 1546 los españoles *conquistaron* -invadieron- Yucatán, tarea que no les fue para nada fácil. Lo que vino después fueron una serie de rebeliones indígenas que tuvieron como respuesta una alta represión, causando hambre y enfermedades. La tierra ya no daba comida y el proceso de cristianización era violento, pues los sacerdotes españoles perseguían a los indígenas para *sacarles los demonios* a latigazos. Con el paso del tiempo comenzó a *normalizarse*, los franciscanos pusieron

escuelas y hubo una parcial aceptación de los mayas de haber sido vencidos por los españoles, quienes habían traído todas sus instituciones, su sistema y se los habían impuesto por medio de la violencia. En un ejercicio de *memoria larga* se hace valioso recuperar las derrotas como un momento de caos y cambio de ciclo, pero también es importante observar las primeras resistencias como *memoria viva* de nuestros sentimientos actuales frente a las prácticas colonizadoras (Rivera, 2018, p. 53).

El llamado periodo de *colonización* de Yucatán inició con el nombramiento de Francisco de Montejo, el Mozo, en la primera administración del territorio de 1550 a 1560. Fue un periodo muy violento, en que se admitió el comercio de esclavos, cuando *la corona* ya había ordenado cesar la práctica. Los Montejo -Francisco, en calidad de *adelantado*, su hijo y sobrino-, imponían la justicia a su propia voluntad y se cometían crueldades contra *los nativos*, justificadas al calificarlos de rebeldes o infieles y, de esa manera, tanto los soldados como los frailes tenían excusa para corregirlos, por medio de la pacificación o por el evangelio. Fue así como soldados, frailes y autoridades civiles actuaron conjuntamente en la colonización (Saucedo, 2014). Respecto de la llamada *cristianización* en Yucatán:

Inicia con la exposición del requerimiento leído a los mayas para la conversión al cristianismo, e incluía una tesis: el Papa había donado estas tierras de América a los Reyes Católicos Fernando e Isabel, para hacer súbditos de la fe católica a quienes las poblasen (Saucedo, 2014, p. 82).

Este relato nos remonta a la *sociología de la imagen* en la que se indica que las palabras encubren realidades y que por ello hay que tomar de nuestros ancestros y ancestras la oralidad, la teatralidad y el dibujo como forma de interpretación de la realidad (Rivera, 2018, p.19). Una escena como la que se proyecta con el relato de Saucedo, es una contradicción en sí misma; se trata de un persona blanca hablando de pie frente una multitud de indígenas capturados violentamente y sometidos a tortura, que aprovechando esa subordinación física, impone una subordinación epistemológica, pues les está dando la noticia a los cautivos de que para ellos sus creencias no son válidas; en cambio, de ahora en adelante, tendrán que aprender, aceptar e incorporar las creencias de los colonos; les están comunicando que ahora son esclavos de su propio sistema-mundo eurocéntrico. Todo este mensaje podría desprenderse de la imagen, mientras que las

palabras escritas en el papel intentaban presentar un argumento lógico para justificar la sangrienta y avara misión con un regalo de Dios. Esta *memoria larga* podría remontarnos a todas las épocas en que los discursos intentan encubrir, con justificaciones absurdas, las violaciones a los derechos humanos perpetradas por los gobiernos a los pueblos indígenas, tratándolos de *terroristas, violentos, comunistas o enemigos de la nación*. El tiempo gira en espiral frente a nuestros ojos.

Sobre el resto de la llamada *inquisición*, señalaré sólo sucintamente que se trata de atrocidades de todo tipo; pena de garrotes, linchamientos, quema de personas vivas, de pueblos completos; de símbolos, templos, imágenes, violaciones de mujeres, ahorcamientos, esclavitud (Landa, 2001, citado por Buenrostro, 2012). Pese a ello, indica Chamberlain (citado por Saucedo, 2014) que, aunque los españoles impusieron todas sus instituciones, la cultura maya era sumamente antigua y arraigada profundamente, por lo que podía ser parcialmente modificadas, pero no destruidas. Esto devela lo que muchos autores afirman: que, en las tierras yucatecas, la llamada conquista y cristianización fue una empresa difícil, cuestión que podría explicar por qué la zona maya de Quintana Roo cuenta con una mayoría de habitantes indígenas, descendientes de las y los mayas rebeldes, toda vez que, en general, tienen una larga historia de rebeliones.

Para el final de la llamada conquista, aún era posible ver resistencia. Señala Fray Diego Landa (2001, citado por Buenrostro, 2012) que, algunos mayas naturales vivían juntos en los pueblos, que eran muy limpios con bonitos árboles; tenían plazas y templos, plantaciones y vivían en congregaciones por miedo a que los capturaran y, que tenían *mucha policía*. Estos abusos terminaron por explotar en un gran acontecimiento, que fue la llamada Guerra de Castas, que como ya se indicó, constituye parte importante de la *memoria larga* de resistencia de la historia de la zona maya y, a su vez, es el más importante antecedente de la separación del estado de Yucatán en los tres estados que lo constituyen hoy: Campeche, Yucatán y Quintana Roo (Careaga, 2011). Lorena Careaga indica que:

Sin comprender la Guerra de Castas, difícilmente entenderíamos la historia particular de los descendientes de aquellos mayas rebeldes, quienes son los actuales habitantes de un conglomerado de pueblos en el corazón de la zona zaya quintanarroense. La tradición religiosa que emanó de la guerra ha sido incluso

adoptada por otros grupos mayas como una forma de preservar su identidad (Careaga, 2011, p. 3).

Se trata de una rebelión campesina-indígena que llegó a sostener un Estado maya rebelde, es una continuación de todas las luchas emancipadoras de los mayas que siempre se sostuvieron durante toda la colonia. A medida que eran capturados, más se acentuaban los abusos; asimismo incrementaron el despojo violento de tierras para hacer más plantaciones en lugares donde las familias indígenas tenían su sistema de milpas, para hacerlos esclavos y que les trabajaran en sus campos. Así, de campesinos libres, los mayas pasaban masivamente a ser peones de hacienda, recibiendo cepos, azotes y todo tipo de vulneraciones. Sin embargo, conflictos de poder entre las autoridades políticas y económicas terminaron en una guerra armada entre ellos, en la que sumaban a sus filas a los indígenas. Por este motivo, esta población pudo llegar a adquirir armas y, en conjunto con la rabia acumulada estalló la Guerra de Castas el 30 de Julio de 1847 (Careaga, 2011).

Ese día Cecilio Chi, cacique de Tepich, dirigió un ejército de indígenas, quienes masacraron buena parte de la población blanca, incendiaron el pueblo y rápidamente comenzaron a tomarse pueblo tras pueblo. Las cosas estaban difíciles para Yucatán, en ese entonces constituido en república separada de México, cuyo gobierno carecía de apoyo frente a la ofensiva indígena. Pese a ese rápido avance de los rebeldes, existía una falta de cohesión del movimiento en lo organizativo, exaltándose sus diferencias, por lo que comenzaron a existir disputas internas entre los diversos grupos de rebeldes indígenas que debilitó el movimiento. También lo hizo el cansancio y la necesidad de cultivo, lo que permitió al gobierno yucateco hacer la contraofensiva, a los mayas no les quedó más que replegarse formando grupos dispersos en la selva (Careaga, 2011).

En este punto de la historia, el actual municipio de Felipe Carrillo Puerto tomó relevancia, toda vez que fue en su cabecera donde se oyó por primera vez a la Cruz Parlante, la *Santísima*, un símbolo de los mayas rebeldes que sería el elemento que le recobraría la fuerza, cohesión y resistencia al movimiento (Buenrostro, 2012). Careaga indica que existen dos versiones sobre el *don de hablar* de la cruz; la primera señala la tradición maya, el Santo del pueblo *Xocen* desapareció por estar molesto con sus feligreses y luego reapareció en un cenote con el objeto de guiar a los mayas rebeldes

en la lucha. La otra versión, la Yucateca -de los colonos-, le resta el valor mítico y se lo atribuye a un ventrílocuo de nombre Manuel Nahuat (Careaga, 2011).

La famosa Cruz apareció en un cenote y dio algunos sabios consejos para guiar a los rebeldes mayas en el desarrollo del conflicto. Daba consejos a los mayas como si fueran sus hijos, lo que hizo recobrar la fe del pueblo que se reorganizó en torno a los mensajes de La Cruz; después se replicaron muchas cruces y santuarios en los distintos territorios rebeldes. En las zonas centrales de Chan Santa Cruz, Xcanhá y Chichanhá se encontraba la mayoría de los mayas en guerra. Estas dos últimas firmaron los acuerdos de paz en 1853, mientras que Chan Santa Cruz, -hoy Felipe Carrillo Puerto- los rechazó, quedando divididos en dos facciones: Los indios sublevados pacíficos y los indios sublevados bravos, lo que significó un fuerte golpe para estos últimos, a quienes *La Cruz les ordenó* lanzar una guerra sin tregua contra los pacíficos (Careaga, 2011).

Para los mayas rebeldes la guerra se hizo cotidiana, por lo que comenzaron a tener relaciones comerciales con los beliceños, a quienes le daban algunos productos de la selva y concesiones en ella a cambio de armas. Con la llegada de Porfirio Díaz al poder, se recrudecieron las campañas contra los mayas, a quienes la guerra ya había desgastado. Al gobierno mexicano le era imprescindible detener las relaciones comerciales de los británicos con los mayas para poder derrotarlos. La Honduras Británica, aceptó esta condición a cambio de que México renunciara a los territorios que defendía como propios, lo que éste aceptó, firmándose en 1893 el tratado conocido como Mariscal-Spencer, ratificado en 1897, aún vigente. La última batalla fue el 23 de marzo de 1901, a 23 kilómetros de Chan Santa Cruz. El general Bravo, encargado de la misión, llegó el 3 de mayo al santuario, fecha escogida por ser el día de la Santa Cruz, pero cuando entró lo encontró desierto; los mayas se habían enterado y huyeron. Se le renombró a la ciudad como Santa Cruz de Bravo durante varias décadas. Porfirio Díaz dio por terminada la guerra el 1 de junio de 1904 (Careaga, 2011), dos años antes ya se había creado el actual estado de Quintana Roo.

b) *Mujeres indígenas como mujeres históricas: descendientes de la Guerra Social Maya.*

El trabajo de Georgina Rosado (2020) *Las mujeres y la llamada Guerra de Castas: entre la negación y el olvido*, denuncia la ausencia de perspectiva de género en los diversos estudios que se han realizado respecto a los hechos históricos de la movilización social maya, pues señala que hay evidencia de la existencia de mujeres sacerdotisas que fueron grandes líderes espirituales para los rebeldes en la llamada Guerra de Castas. A través de información oral y documental logró establecer con certeza, que en la sociedad de los rebeldes, las esposas de los sacerdotes compartían de forma igualitaria el poder con sus compañeros, además que algunas cumplieron con el rol de oráculo e interlocutoras con lo divino, con la propia Cruz Parlante, por lo que se les tuvo respeto y obediencia (pp. 134-135). La autora relata que, en Chan Santa Cruz, hoy Felipe Carrillo Puerto, se registró el liderazgo de una mujer llamada Hilaria Nauat; este hecho fue registrado en el Boletín Oficial de Noticias de Mérida en 1981, debido a que un prisionero fugitivo de Chan Santa Cruz, José de los Ángeles Loeza, declaró que:

Dicha mujer era considerada por los alzados “reina y sacerdotisa” y que había muerto en diciembre de 1860. También informó que después de su fallecimiento se le suponía al lado de la virgen María. Se decía que se había trasladado al cielo a fin de observar mejor las posiciones de los enemigos y dar cuenta a los jefes para mayor acierto en sus operaciones militares (Rosado, 2020, p.135).

Sobresale, asimismo, la historia de la reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán, María Uicab, quien se ubicaba en el territorio de Tulum. Rosado señala que, en el periodo que Chan Santa Cruz se debilitó, se fortalecieron los pueblos de la costa, tomando relevancia Tulum. En ese contexto, la autoridad espiritual y política maya llegó a tener el control comercial con la Honduras Británicas, de lo cual existe evidencia documental. Uno de los relatos obtenidos por la autora señala, que en este entonces el símbolo de mayor importancia ya no era la Santísima de Santa cruz, sino otra cruz aparecida en Tulum y, que una mujer llamada María Uicab era la interlocutora de la Cruz Parlante. Otro relato reconoce la existencia de varias sacerdotisas, señalando como la primera a María Hilaria Nauat de Chan Santa Cruz, luego le siguieron María Petrona

Uicab, Andrea Nauat, Agapita Contreras y Soledad, quienes fueron *jefas de verdad* (Rosado, 2020, p.135).

Existen escasos textos académicos que reconocen la historia de María Uicab; uno de ellos es la *Biografía de María Uicab*, realizada por Georgina Rosado y Landy Santana (2008), en donde se señala que ésta fue reconocida como reina, sacerdotisa y transmisora de las órdenes del oráculo y, que fue jefa una militar con suficiente autoridad para nombrar y cambiar a los jefes militares de Chan Santa Cruz (p.113). Se interpela la interpretación que realizó Nelson Reed en 1867 sobre la reina maya, al considerar una sorpresa que una mujer ostentara tal poder:

Ya no era la Santísima [de Chan Santa Cruz, capital de los rebeldes] el símbolo nacional sin disputa: en Tulum había aparecido otra cruz. Fue la única que estuvo controlada por una mujer, María Uicab, que se dice era llamada Reina y Santa Patrona, hacía hablar a la cruz y la interpretaba a su pueblo. Las mujeres siempre habían tenido un papel secundario en la religión de los mayas, y estaban excluidas de todos los servicios de origen pagano; debe haberse tratado en este caso de una personalidad desusadamente fuerte, que en tiempos agitados lograría quebrantar la tradición (Rosado y Santana, 2008, pp. 113-114).

Rosado y Santana comentan que, para el autor se trató de un quebrantamiento de la tradición, porque de acuerdo con su opinión, la mujer cumplía como mucho un rol secundario. Sin embargo, en su estudio se prueba que el ejercicio de poder de algunas mujeres durante la llamada Guerra de Castas no fue un hecho extraordinario para los mayas rebeldes, ya que los miembros de la iglesia maya de Quintana Roo reconstruyeron su pasado por medio de la metodología de la historia oral, en conjunto con otras fuentes históricas. De esta forma, las autoras expresan la conexión que existe entre lo femenino y la religión de los mayas rebeldes y, sostienen que la Cruz Parlante no se trataba de un símbolo completamente cristiano, ya que para los mayas esa cruz representa “[...] árbol de la vida cuyas raíces se sumergen al inframundo y su copa se eleva al cielo, también el maíz, y por eso existe la conexión entre los rezos a la Cruz y las lluvias cuya temporada inicia el tres de mayo, el día de la Santa Cruz” (Rosado y Santana, 2008, p.115).

La información recabada llevó a la autora a plantear el androcentrismo existente en la academia, acusando que este ha influido en la invisibilización y negación de los académicos a tomar en cuenta a las mujeres en la historia, a pesar de las evidencias:

[...] es importante continuar con la discusión, ya que ésta implica reescribir la historia y romper la violencia simbólica ejercida desde la ciencia contra las mujeres, misma que sustenta otras más graves, e incluso mortales (Rosado, 2020, p.137).

Por todo lo anterior, es posible afirmar que la llamada Guerra de Castas fue una revolución social en la que, de manera dual, hombres y mujeres de los pueblos indígenas lucharon en contra del poder colonial. Es por ello, que las y los ancestros de las compañeras indígenas del territorio zona maya representan por su historia, un antecedente relevante a la hora de analizar la colonialidad; no sólo fueron y siguen siendo sometidos por el poder colonial -neoliberal, extractivista, etcétera-, pues también resistieron a ese proceso y lo siguen haciendo por medio del resguardo de su cultura. Sobre esto último, Lorena Careaga (2011) reflexiona sobre: “Un lema, escrito en un mural de Felipe Carrillo Puerto, lo dice todo: La zona maya no es un museo etnográfico. Es un pueblo en marcha” (p. 31).

Estas rememoraciones fueron abordadas y explicadas por las compañeras en los Talleres de Historia Oral y también fueron observadas en la Obra de Teatro *Me llamo María Uicab*, cuyos resultados se expresarán en el siguiente capítulo. Junto con las *memorias* de luchas anticoloniales de *tiempos largos*, también se plantea el análisis de memorias cortas a fin de comprender cómo de forma cíclica y en espiral se generan diversos momentos estelares de organización frente a la ofensa capitalista, colonialista y patriarcal.

En este contexto, se hace necesario para otorgar un panorama integral de las condiciones de vida que han atravesado históricamente las mujeres del territorio zona maya, mencionar, aunque sea de forma breve, el anuncio de la ejecución del megaproyecto del gobierno federal, llamado Tren Maya que, si bien se plantea como un proyecto de infraestructura, tiene impactos mucho más amplios en las vidas y cuerpos de las mujeres plurales del territorio.

c) *El anuncio del llamado Tren Maya: memorias extractivistas de tiempos cortos.*

El proyecto del gobierno mexicano llamado Tren Maya se encuentra incluido en el Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2019-2024, como un programa para la garantía de empleo, educación y bienestar, estableciendo nominalmente la plena observancia a los derechos humanos. Si bien, el gobierno ha insistido en que sólo se trata de un proyecto de infraestructura y no social, se ha considerado como una iniciativa de reordenamiento territorial del Sur-Sureste de México (Flores, Denia y Prieto, 2019, p.1), toda vez que pretende atravesar un tren por la región señalada -lo que incluye toda la península de Yucatán y por ende, la zona maya de Quintana Roo-, caracterizada por estar habitada principalmente por personas indígenas y campesinas, a quienes se espera ayudar a superar la pobreza con el paso de este nuevo transporte.

Desde 2019 se anunció su construcción, pero ha pasado por un polémico proceso que ha desatado discusiones en diversas esferas políticas, incluso en tribunales, pues se han presentado una serie de recursos de amparo que han provocado la redirección de las rutas, pero no han resuelto el conflicto mismo. En esta investigación se considera como *memoria de tiempo corto* el anuncio de su construcción y la lucha que hasta ahora se ha llevado su contra por parte de ambientalistas y mujeres en defensa de La Tierra. Los documentos que sustentan la propuesta han estado plagados de eufemismos relativos al respeto de los derechos humanos, en contraste con las declaraciones de diversos testigos y expertos que dejan en evidencia lo contrario (Esquivel, 2020).

Una de las principales críticas al proyecto, es que por un lado niega ser un proyecto social, pero por el otro promete cambios económicos y sociales; sin embargo, no explica de qué manera se pretende cumplir con dicho objetivo, no indica cuántos, dónde, ni qué tipos de empleos serán los que tendrán disponibles para la comunidad. Tampoco se aclara de qué forma esto ayudará a la educación, salud y bienestar de todas las personas, y no sólo de las empresas que han ganado las licitaciones. Este proyecto ha sido difundido por medio de una serie de documentos que hacen alusión al respeto de los derechos humanos, indica que tendrá una perspectiva intercultural, perspectiva de género, un eje social, un eje económico que pretende pagar la deuda histórica sobre

pobreza en el sureste –véase Ficha Técnica del proyecto- (2019), sin explicar de forma concreta cómo será garantizado en el territorio.

Otra crítica importante es la ausencia de evaluaciones de impacto ambiental requeridas por la ley. Diversos grupos ambientalistas y de mujeres en defensa de La Tierra se han dado a la tarea de explorar las rutas y han encontrado una serie de objetos arqueológicos y todo tipo de memorias ancestrales que podrían ser destruidas con su construcción; también han observado una amplia cantidad de flora y fauna que se vería afectada de forma negativa (Gasparello, 2020, p.25).

Con respecto a los pueblos indígenas y campesinos, el proyecto ha vulnerado sus derechos; por un lado se ha violado la Ley Agraria en cuanto a la necesidad de ciertos permisos que no han sido otorgados por toda la asamblea ejidal; asimismo se ha cometido una violación de fondo al derecho a libre determinación y al territorio; no se ha desarrollado correctamente el proceso de consulta; se ha observado la suplantación de autoridades tradicionales de los pueblos indígenas y, de acuerdo con Gasparello, (2020), todo ello se conjunta con la vulneración al derecho a la identidad cultural que se comete con la mercantilización del nombre del mismo pueblo maya (p.19).

Tal como se ha expresado, el proyecto aún no se ha concretado. Sin embargo, desde su anuncio ha representado una memoria de imposición del poder hegemónico del Estado de un modelo de desarrollo que se ajusta a la perspectiva occidental, existiendo una total ausencia de la mirada interseccional. Es por esta razón, que esta memoria también es considerada en esta investigación pues las mujeres plurales indígenas que fueron consultadas por sus senti-pensares en torno al impacto del tren en sus vidas y cuerpos, cuyos resultados se expondrán más adelante.

Luego de este breve análisis de las memorias de resistencias anticoloniales de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, a continuación, se expondrán las condiciones de vida actuales de ellas, que se ilustran a través de las realidades de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos.

2.2 Condiciones de vida de las mujeres indígenas que habitan la zona maya de Quintana Roo.

El territorio zona maya de Quintana Roo, se encuentra principalmente representado por los municipios de José María Morelos y Felipe Carrillo Puerto, los cuales se tomarán como referencia para ilustrar el contexto en el que habitan las mujeres indígenas de la zona maya, en atención a que viven un 88.12% de las mujeres que se reconocen indígenas. A continuación, se presentan antecedentes documentales respecto de las condiciones de vida de las mujeres indígenas de estos municipios; posteriormente en la presentación de los resultados del trabajo de campo se tomará el senti-pensar de las propias compañeras indígenas, a fin de contrastar con lo expresado por las propias protagonistas.

Existe escasa literatura que contenga información actual sobre las condiciones de vida de las mujeres indígenas del territorio zona maya de Quintana Roo; se han tomado los datos elaborados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía Gasparello, 2020 relativos a algunos indicadores de marginación que a continuación se describen de forma comparativa con el estado de Quintana Roo, a fin de poder observar las diferencias en cuanto a rezagos y comprender las desigualdades en las condiciones de vida de sus habitantes, especialmente de las mujeres indígenas.

Quintana Roo es un estado de 1,852,929 habitantes. Sobre *etnicidad*, la institución detalla que se trata de estimados de la población de 3 años y más; su distribución porcentual según condición de autoadcripción indígena, por tamaño de localidad, municipio y sexo. En este sentido, tal población corresponde a la cantidad de 1,765,783 habitantes, de los cuales un 33,23% se considera indígena; a su vez, del total de hombres, el 33.58% se considera indígena, mientras que, del total de 39,082 mujeres, un 32.88% se asume como tal (INEGI, 2020).

En cuanto a Felipe Carrillo Puerto, la institución señala que tiene una población total de 83,864 habitantes, de los cuales 41,329 son mujeres y 42,535 son hombres. La población de 3 años o más es un total de 78,936 habitantes, de éstos, un 84.91% se consideran indígenas; del total de 39.082 mujeres, un 84.14% se considera indígena.

Esto nos revela que en este municipio se concentra gran cantidad de las habitantes indígenas de la entidad.

Respecto a José María Morelos, sobre *población* el Censo 2020 nos señala que, el municipio tiene un total de 39,099 habitantes, de los cuales 19,728 son hombres y 19,371 son mujeres. En cuanto a etnicidad, la población de 3 años y más corresponde a la cantidad de 36,653; de éstas, un total de 92.10% se considera indígena, versus un 84.91% en Felipe Carrillo Puerto y un 33% a nivel estatal. Esto da cuenta de que es el municipio de la zona maya con mayor cantidad de población indígena.

Un relevante indicador de marginación se refiere a la imposibilidad de encontrar trabajo remunerado formal por parte de las familias, que se ven obligadas a subsistir con los escasos aportes gubernamentales. A estas familias, INEGI les denomina hogar censal, y la define como “la unidad formada por una o más personas vinculadas o no por lazos de parentesco que reciben habitualmente en la misma vivienda particular”; se distribuye porcentualmente la condición de percepción de ingresos monetarios de fuentes distintas al trabajo, con respecto al total de los hogares censales. El porcentaje para cada tipo de fuente se obtiene con respecto al total de hogares censales que perciben ingresos monetarios de fuentes distintas al trabajo.

Las cifras a nivel de Quintana Roo en el indicador *ingresos monetarios de fuentes distintas al trabajo* son las siguientes; En aquellos hogares de 1 integrante: un 19.13% de sus ingresos corresponden a ingresos monetarios de fuentes diferentes al trabajo; En hogares con 2 a 4 integrantes un 22,28% tiene esta condición, y en hogares de 5 personas o más un 34.5%.

En Felipe Carrillo Puerto la realidad es muy diferente, en aquellos hogares de 1 integrante un 55,16% de sus ingresos provienen de fuentes distintas al trabajo; en los hogares de 2 a 4 personas un 52,96%; en los de 5 o más personas un 76,74%. Esto evidencia una mayor situación de vulnerabilidad de sus habitantes toda vez que dependen en gran parte de las transferencias monetarias del estado, las cuales varían de conformidad a las decisiones de los gobernantes en turno.

En José María Morelos, en el indicador *ingresos monetarios de fuentes distintas al trabajo*; son percibidos por un 64.63% de los hogares de 1 integrante, versus un 19.13% a nivel estatal, y un 55,16% en FCP, teniendo mayor rezago el municipio también en este

indicador; en los hogares de 2 a 4 integrantes un 68.25% de sus ingresos son de esta categoría, mientras que en los de 5 o más corresponde a un 82.15%, en comparación con un 34.5% a nivel estatal y un 76,74% en Felipe Carrillo Puerto.

Respecto al indicador *alimentación*, el INEGI nos revela cifras según la condición de limitación de acceso a los alimentos por falta de dinero o recurso en los últimos 3 meses, desagregado por sexo: a nivel estatal un 4.99% de sus habitantes vivieron dicha condición, del total de mujeres un 5.97% la vivió. Las cifras en Felipe Carrillo Puerto son superiores, un 9.39% de los habitantes y un 8.77% de las mujeres atravesó la condición de limitación a la alimentación.

En José María Morelos un 10.1% de su población tuvo limitación a la alimentación, en comparación con un 9.39% de Felipe Carrillo Puerto, y un 5,97% a nivel estatal. Del total de mujeres del municipio, un 10.57% tiene limitaciones para acceder a alimentación, superior al 8.77% de Felipe Carrillo Puerto y un 5.97% a nivel Quintana Roo.

Finalmente, en el indicador *salud*, el INEGI muestra datos relativos al porcentaje de habitantes que tiene acceso a servicios de salud y el porcentaje para cada tipo de institución de salud, pública y privada. A nivel estatal, de un total de 1,852,929 habitantes, 96.35% cuenta con los servicios de salud; de este 41.11% es usuario del IMSS, 4.53% del ISSSTE, 24.32% de la secretaria de Salud, 0.17% del IMSS Bienestar, 0.60% de Pemex, Defensa o Marina, 10.76% de servicio privado, 17.63% de consultorio de farmacia y un 0.89% de otra institución. En cuanto al sexo, 95.61% de los hombres son usuarios de servicios de salud: 42.09% del IMSS; 4.6% del ISSSTE y, 0.60% de Pemex, Defensa o Marina; 27.1% de la Secretaría de Salud; 0.26% del IMSS Bienestar y, 11.1% del Servicio Privado. En cuanto a las mujeres, 97.09% es usuaria de servicios de salud: 40.13% del IMSS; 4.91% del ISSSTE; un 0.60% de Pemex, Defensa o Marina; 25.11% de la secretaria de Salud; 0.17% del IMSS Bienestar y, 10.51% en servicio privado.

En el nivel municipal, Felipe Carrillo Puerto presenta cifras diferentes. INEGI señala que, del total de la población, 98.54% es usuaria del servicio de salud. Del total de hombres, 97.97% accede a ella y 99.12% de mujeres: 4.41% se atiende en el IMSS; 5.08% en el ISSSTE; 78.33% en la Secretaría de salud; 0.31% en IMSS Bienestar y, 7.63% en servicio privado.

En el municipio de José María Morelos, del total de la población, 98.34% es usuaria de los servicios de salud. En cifras desagregadas por sexo, 97.43% de los hombres tiene acceso a la salud, frente a 99.26% del total de mujeres, en las siguientes proporciones: 1.47% del IMSS; 3.87% del ISSSTE; 83.37% en la Secretaría de Salud; 0.07% en IMSS Bienestar y, 7.76% en el servicio privado. En cuanto al porcentaje total de población atendida, las cifras se acercan a las estatales, que arrojaron 96.35%. Las desigualdades se develan en el tipo de institución se atienden las personas, en especial las mujeres, toda vez que mientras a nivel estatal sólo un 24.32% se atiende en la Secretaría de Salud, en la zona maya las cifras son superiores: 78.33% en Felipe Carrillo Puerto y 83.37% en José María Morelos. Esta información nos permite corroborar lo que más adelante se expresará respecto a las condiciones de colapso por falta de servicio o instrumentaría del Hospital de José María Morelos.

Es así como al analizar las cifras de INEGI sobre el municipio de José María Morelos en comparación con las de Felipe Carrillo Puerto y el grueso del estado de Quintana Roo, es posible advertir que se trata del municipio que presenta mayor situación de vulnerabilidad, pobreza y marginación, con cifras superiores en todos los indicadores.

Las condiciones de vida que podemos apreciar son bastante desiguales de estos municipios con respecto al estado de Quintana Roo. En todos los indicadores mencionados, estos municipios tienen indicadores que revelan mayor marginación y la circunstancia de encontrarse en situación de vulnerabilidad casi la totalidad de la población. En materia de salud es evidente que la mayoría de la población -no sólo las mujeres indígenas mayas- no cuentan con trabajos formales que les permitirían acceder a servicios de salud como el IMSS, poseen aún menos con recursos para atenderse en el sector privado, por lo que mayoritariamente se atienden en la Secretaría de salud.

Los datos del INEGI permiten contrastar la realidad de la situación de vulnerabilidad de las mujeres indígenas, considerando el enfoque descolonial e interseccional, en atención a que éstas son víctimas de múltiples condiciones de opresión y que por ende no sólo le atraviesa la circunstancia de ser mujer, sino también el ser indígena, en situación de pobreza y marginalidad. Otro tipo de información sobre indicadores de vulnerabilidad se encuentra a continuación.

Tabla 1. Indicadores de vulnerabilidad INEGI (2020)

Indicador	Quintana Roo	Felipe Carrillo Puerto	José María Morelos
Población	1,852,929 habitantes.	83,864 habitantes.	39,099 habitantes.
Etnicidad	1,765,783 habitantes. 33.23% se considera indígena. 1,765,783 habitantes mujeres. 32.88% se considera indígena.	78,936 habitantes. 84.91% se considera indígena. 39,082 habitantes mujeres. 84.14% se considera indígena.	36,653 habitantes. 92.10% se considera indígena. 18,159 habitantes mujeres. 92.10% se considera indígena.
Ingresos Monetarios de Fuentes Diferentes al trabajo	1 integrante: 19.13% 2 a 4 integrantes: 22.28% 5 0 +: 34.5%	1 integrante: 55.16% 2 a 4 integrantes: 52.96% 5 0 +: 76.74%	1 integrante: 64.63% 2 a 4 integrantes: 68.25% 5 0 +: 82.15%
Alimentación	4.99% habitantes. 5.97% mujeres.	9.39% habitantes 8.77% mujeres.	10.1% habitantes 10.57% mujeres.
Salud	96.35% Usuaría. Hombres: 95.81%. Mujeres: 97.09%. Un 25.11% en la Secretaría de Salud, un 0.17% en IMSS BIENESTAR y un 10.51% en servicio privado.	98.54% Usuaría. Hombres: 97.97% Mujeres: 99.12%. Un 78.33% en la Secretaría de Salud, un 0.31% en IMSS BIENESTAR y un 7.63% en servicio privado.	98.34% Usuaría. Hombres: 97.43% Mujeres: 99.26%. Un 83.37% en la Secretaría de Salud, un 0.07% en IMSS BIENESTAR y un 7.76% en servicio privado.

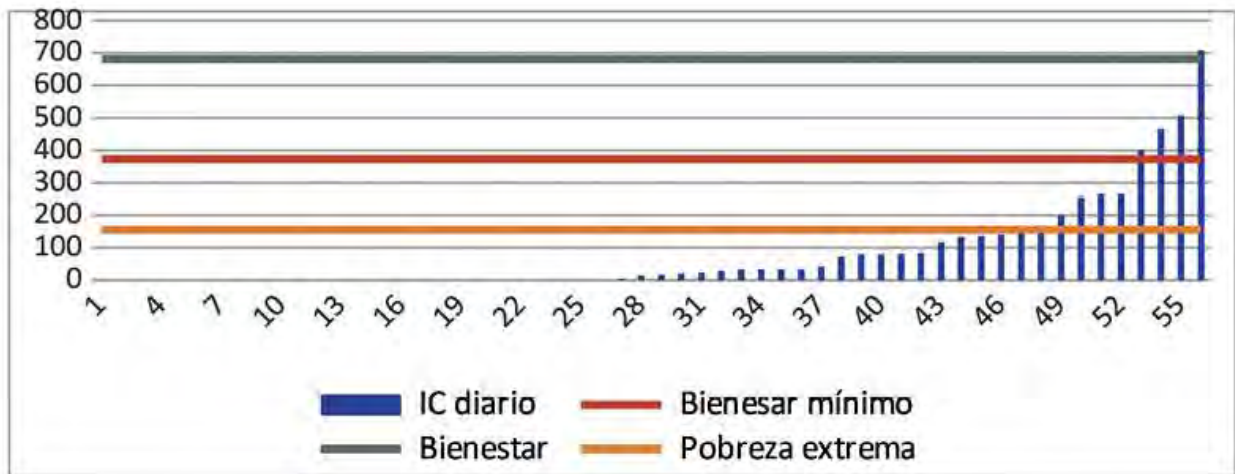
Tabla 1: Elaboración propia a partir de INEGI (2020).

Por su parte, la obra de Barrera, Sánchez, Ruíz y Ruiz, (2019), *Desigualdad y Pobreza Extrema en mujeres indígenas mayas en Quintana Roo, México*, contribuye a la comprensión de las condiciones de vida en los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, especialmente en las localidades de José María Morelos, Dos Aguadas, El Naranjal, San Carlos, San Diego, Dziuché, Felipe Carrillo Puerto y Noh (p.49), arrojando los siguientes datos: Respecto de los ingresos corrientes obtuvieron que el dato con ingreso más alto corresponde a un hombre, mientras que el ingreso máximo reportado por una mujer es casi una cuarta parte que el primero, asimismo, se obtuvo que los hombres con ingreso igual a cero son un 29.22% de la muestra, mientras que las mujeres suman un 42.31%. En cuanto al indicador línea de pobreza del Banco Mundial, se obtuvo que un 49.33% de los hombres y un 53.22% de las mujeres se encuentran bajo dicha línea, lo cual evidencia una alta precariedad en la población indígena de este

territorio toda vez que en conjunto promedian un 51% que corresponden a personas que viven con menos de un dólar y medio al día, bajo la línea de la pobreza extrema. Asimismo, al observar cómo se distribuyen los ingresos se obtiene que éstos se ubican mayormente en las cabeceras municipales; esto muestra que, dentro de la situación de vulnerabilidad general, las comunidades son las más afectadas (p.51-54).

En cuanto al municipio de Felipe Carrillo Puerto, se consideran tres indicadores de pobreza. En cuanto a la pobreza extrema, 46.6% de las mujeres de la muestra tienen un ingreso corriente igual a cero; 1.8% reporta ingresos por debajo de línea de la pobreza extrema; un 48.4% viven bajo la línea de la pobreza extrema, pues viven con menos de un dólar y medio al día. Finalmente, se desprende que sólo el 22.2% de la muestra tiene ingresos por encima de las líneas de pobreza que se han expuesto (Barrera, et.al.,2019, p. 55).

Figura 1. Líneas de pobreza Localidad Felipe Carrillo Puerto

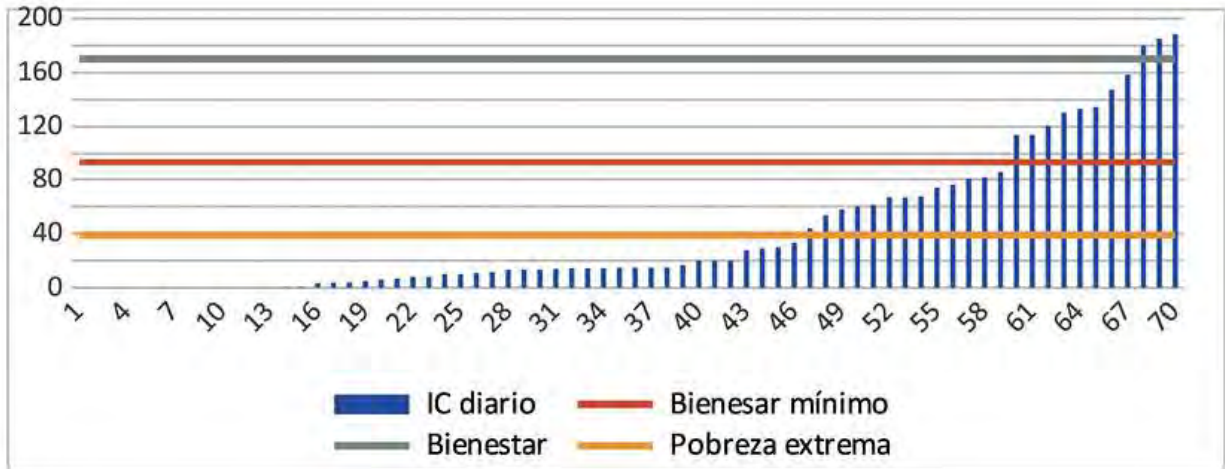


Fuente: Elaborado por Barrera, et.al., 2019, p.56).

En cuanto a José María Morelos, 63.2% de las mujeres tienen un ingreso corriente igual a cero más un 3.9% que es superior a cero, pero inferior a un dólar y medio. Tenemos que, 67.1% de las mujeres de José María Morelos viven bajo la línea de la pobreza extrema, en comparación con un 48.4% en Felipe Carrillo Puerto, lo cual nos revela una vez más que este municipio es el que más sufre pobreza y marginación. Del resto de las mujeres que habitan el territorio, 9.2% están por encima de pobreza extrema,

pero bajo la línea de bienestar mínimo de CONEVAL; 7.9% que está en la línea de bienestar mínimo, obteniendo que sólo un 15.8% de la muestra tiene ingresos por encima de la línea de bienestar, en comparación con un 22.2% en Felipe Carrillo Puerto (Barrera, et.al., 2019, p.55)

Figura 2. Líneas de pobreza Localidad José María Morelos



Fuente: Elaborado por Barrera, et.al., 2019, p. 55

La investigación concluye que las mujeres de la zona maya viven en condiciones de desigualdad y pobreza, más de la mitad de las mujeres plurales que habitan el territorio viven con menos de un dólar y medio al día. Indican los autores que las políticas sociales de combate a la pobreza no han sido efectivas, porque si bien ayuda a disminuir la brecha entre mujeres y hombres, no termina por solucionar finalmente el problema de la pobreza, tras 30 años de políticas públicas para combatirla. Señalan también, que pese a que son las mujeres quienes más se benefician de las transferencias monetarias del Estado, la carga laboral en el hogar aumenta sin recibir ingresos por ello. Indican también, que sólo en las cabeceras municipales se ubican personas por sobre la línea de la pobreza, mientras que en la localidad todas están debajo de alguno de los indicadores. Concluyen que ser mujer, habitar en un contexto rural y pertenecer a un grupo indígenas es un cúmulo de características que son garantía para vulnerar sus condiciones de vida (Barrera, et.al., 2019, p. 61).

Al contrastar los datos obtenidos por Barrera, et.al. (2019) con los datos recogidos de INEGI (2020), es posible obtener un panorama general del territorio zona maya de Quintana Roo, en específico de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos con sus localidades. El panorama es desalentador, pues se trata de municipios principalmente habitados por personas que se autoadscriben a la etnia indígena; no cuentan con ingresos provenientes de algún trabajo formal, viven principalmente de ingresos provenientes de programas estatales, los cuales han sido evidentemente insuficientes. Es posible apreciar que, en las zonas rurales, las comunidades viven bajo alguno de los indicadores de pobreza, mientras que, en las cabeceras, al menos cerca de un 20% vive sobre la línea de bienestar.

Esta situación también impacta en su salud. Si bien se revela que la mayoría de estas personas, en específico las mujeres, son usuarias de sistema de salud, se ve una gran desigualdad en contraste con el resto de la entidad respecto al tipo de servicios al que acceden, en el caso de la Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, en su mayoría se atienden en la Secretaría de Salud, no teniendo acceso a otro tipo de servicios en los que se les exige ser trabajadores formales y, debido a su precariedad, mucho menos pueden acceder a los servicios privados. Desigualdad, pobreza y situación de vulnerabilidad es la realidad de la mayoría quienes habitan en la zona maya de Quintana Roo, con mayor profundidad en el caso de las mujeres, quienes además de vivir dicha desigualdad por ser pobres, rurales e indígenas, son aún más afectadas porque la viven también con respecto a los propios hombres que con ellas habitan.

Por otro lado, la investigación de Balam (2020) sobre partería en José María Morelos, ofrece un panorama sobre las condiciones que atraviesan las mujeres del municipio en materia de salud. Nos indica que el municipio de José María Morelos -con cabecera municipal del mismo nombre- es una zona urbana que cuenta con servicios básicos. Los servicios de salud pública son otorgados por el Hospital Integral de JMM, que atiende también a personas de los pueblos aledaños, -que son alrededor de 64- viéndose sobrepasadas las instalaciones y los servicios. Se indica que se han incorporado actualizaciones y mobiliario para otorgar un parto humanizado a las mujeres, de conformidad con la Norma Oficial Mexicana NOM-007-SSA2-2016, para la atención

de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio y, de la persona recién nacida -en adelante NOM-007-2016- (Balam, 2020, p.83).

Esta misma perspectiva se incorporó para atender el Programa Sectorial de Salud 2013-2018, a fin de dar cumplimiento a lo prescrito en los ODS. Dentro del contenido de la NOM-007-SSA2-2016 (2016), todas las instituciones de salud deben capacitar a las licenciadas en enfermería obstétrica, parteras técnicas y parteras tradicionales, para identificar complicaciones del embarazo parto y puerperio, así como proveer facilidades para la referencia y acompañamiento oportuno de la embarazada a los establecimientos para la atención médica en su caso. Los partos de bajo riesgo de términos pueden ser atendidos por enfermeras obstetras, parteras técnicas y parteras tradicionalmente capacitadas (p.22).

Se señala que, además del Hospital, está el servicio de salud ISSSTE e IMSS, cuyas usuarias deben tener formalidad de empleo, pocas pueden acceder. En general existen condiciones insuficientes para la atención y falta de asignación de recursos. Sobre las parteras, señala que los conflictos que les han traído el MMH, desde que programas como PROSPERA hace más de 30 años, establecían la atención del parto únicamente en hospitales, y asistían a sus controles bajo un incentivo económico. Indica que, si bien existe la posibilidad de certificación estatal, sus requisitos son complejos de seguir y en muchas exigencias van en contra de la tradición y su forma de vida (Balam, 2020, p. 91)

Otro elemento importante para considerar en esta investigación al momento de analizar las condiciones de vida de las mujeres de la zona maya de Quintana Roo, son los relativos al impacto que derivados de la pandemia Covid-19 en ellas. Existe muy poca evidencia que documente estos impactos en la zona maya, por lo que sólo se expondrán brevemente algunos que constan en la investigación *Vulnerabilidad de las mujeres indígenas de la península de Yucatán frente a la pandemia COVID-19* (Arévalo, López, Rodríguez y Barrera, 202, p. 61).

En diciembre de 2019 tuvieron lugar los primeros casos del virus SARS-COV-2. El 11 de marzo del 2020, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró oficialmente el estatus de pandemia provocando un aislamiento obligatorio en casi todos los hogares y paralizando las actividades de todo en el mundo entero (p. 62). Los impactos en las

poblaciones del mundo fueron variados, de conformidad con las diferentes intersecciones que le atraviesan a cada pueblo. Para conocer los impactos en la península de Yucatán, se accedió a la base de datos sobre contagios por COVID-19 en México, perteneciente a la Dirección General de Epidemiología de la Secretaría de Salud (Secretaría de Salud, 2020), que develó importantes brechas de desigualdad en cuanto al derecho a la salud entre mujeres indígenas y no indígenas del territorio.

Respecto a las [...] variables: diabetes, hipertensión, obesidad, asma, neumonía, y la condición de embarazo, las mujeres indígenas de la península de Yucatán, se encontraban considerablemente más afectadas que las mujeres no indígenas. Por ejemplo, en lo que refiere a diabetes, un 21.2% de las mujeres indígenas la padecía, en comparación con un 13.79% de las no indígenas; la hipertensión en mujeres indígenas presentó un porcentaje de 25.86%, mientras que en las no indígenas el total de casos fue de 18.97%. En cuanto a la obesidad se registraron tasas de 22.7% y un 17.7%, respectivamente. En este punto también es importante señalar que las mujeres indígenas adultas son menos propensas, debido a los usos y costumbres, a la práctica formal de deporte o actividades de activación física (Arévalo, López, Rodríguez, et.al, p. 73, 2021).

La investigación concluye que, las mujeres indígenas de la Península sufrieron la pandemia en condiciones de desigualdad y vulnerabilidad en comparación con las no indígenas, teniendo que enfrentar problemas de infraestructura y distancias, aunadas a todas las carencias sociales que históricamente han tenido y que vinieron a profundizarse con esta pandemia (Arévalo, López, Rodríguez, et.al, p. 74, 2021).

Lo anterior permite esbozar una idea de las condiciones que históricamente han atravesado los cuerpos de las mujeres indígenas de este territorio, que en *otros espacios tiempos* fue tan amplio como la península de Yucatán y, que hoy se ve representado en estos municipios mayoritariamente habitados por las y los descendientes de los mayas rebeldes. En una concepción del tiempo cíclico y en espiral, es posible apreciar cómo las opresiones de hoy se evidencian en las malas condiciones de vida que atraviesan la gran mayoría de estas mujeres que dependen económicamente de los programas gubernamentales y que tienen limitado acceso a la educación, salud y alimentación. En

este sentido, la categoría *clase*, se expresa en términos de pobreza y condición de vulnerabilidad.

A continuación, se presentan las políticas públicas y acciones que han implementado los gobiernos de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos y del estado de Quintana Roo en el territorio zona maya, en orden a garantizar los Derechos Sexuales y Reproductivos. Cabe hacer presente que, se buscó exhaustivamente documentos en la web que ilustraran las políticas que concretamente se aplican en esta zona, sin embargo, existen muy pocos datos por lo que se recorrieron las diversas instituciones pertinentes a la materia, que se exponen en el siguiente apartado.

2.3 Políticas Públicas: Acciones concretas para la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas del territorio.

En respuesta a la escasa información sobre las políticas públicas que se instrumentan en el territorio zona maya, se realizó trabajo de campo en Chetumal durante los meses de junio a septiembre de 2022, a fin de obtener la información a nivel estatal, así como en las cabeceras de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, representativos del territorio y, además los únicos espacios físicos en donde los gobiernos tienen sedes de sus instituciones.

En primer lugar, se realizó una visita al Instituto Quintanarroense de la Mujer en la ciudad de Chetumal donde se encuentra la dirección estatal. Fui atendida por personal del personal del programa PAIMEF, que me ilustró sobre toda la institucionalidad relativa al respecto y señaló tener conocimiento que en la zona maya -como región administrativa- no cuentan con ninguno de estos servicios en las comunidades, pues únicamente tienen oficinas en las cabeceras municipales de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos.

En las cabeceras municipales de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, recabé información, por medio de entrevistas semiestructuradas aplicadas a funcionarias y funcionarios de las siguientes instituciones: Instituto Quintanarroense de la Mujer (IQM) de ambas cabeceras municipales, CIAM Felipe Carrillo Puerto e Instancia Municipal de

la Mujer de José María Morelos, también CEAVEQROO y la Fiscalía de Felipe Carrillo Puerto; finalmente realicé trabajo de campo en los respectivos hospitales. Los datos entregados por las instituciones señaladas fueron los siguientes:

Judith González Padilla (2022), coordinadora de PAIMEF a nivel estatal, ha señalado respecto de las políticas y/o estrategias de Prevención y Atención de Víctimas, que el IQM siempre ha manejado diferentes estrategias para poder hacer actividades, tanto de prevención en general como en temas de atención. Indica, que *de hecho* el programa PAIMEF inició posteriormente a la creación del instituto en el año 2006. El programa PAIMEF corresponde al nivel federal, mientras que el IQM es administrado a nivel estatal. Indicó González, que desde que iniciaron sus labores sólo contaban con prevención y luego se fue ampliando a tener varias unidades de atención en cada una de las delegaciones.

En cuanto a las unidades de atención, la coordinadora del PAIMEF, señaló que en las cabeceras municipales de José María Morelos y Felipe Carrillo Puerto, el IQM cuenta con unidades de atención fijas, de forma permanente por un equipo durante 6 a 7 meses al año, con apoyo del equipo de PAIMEF. Cuentan con lo que llaman unidades itinerantes, con las que viajan a comunidades indígenas o zonas alejadas para poder brindar los servicios y realizar actividades de prevención.

Sobre el tipo de atención que brinda el IQM, González expresó que, esta institución tiene atención jurídica y psicológica en materia civil y familiar durante todo el año, siendo el PAIMEF un refuerzo que apoya en el área jurídica y psicológica también. Señaló que, desde 2019, el IQM y PAIMEF están brindando pláticas en materia de derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, en 2022 no pudieron iniciar actividades hasta después de la veda electoral del mes de mayo, esto, para evitar que se malinterpreten las actividades de visita a las comunidades y demás. Entonces prepararían el material hasta el término de la veda, para poder realizar las charlas a las comunidades. Manifestó que en el caso del IQM estatal, tiene un área específica que se encarga de los derechos sexuales y reproductivos y las charlas de prevención en el municipio, mientras que PAIMEF sale más a comunidades.

Sin embargo, la atención como se indicó se limita al ámbito familiar y civil, por lo que cuando existen agresiones físicas o sexuales, el IQM turna el caso a las instituciones

correspondientes que son la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas en Quintana Roo (CEAVEQROO) y la Fiscalía especializada. Indican que cuando llegan personas que han sufrido algún tipo de violencia sexual o reproductiva sólo es posible darles la atención psicológica. Señalan que han existido casos de violencia gineco-obstétrica y, que a los casos de violación sólo se le puede dar la contención psicológica y orientación, por ejemplo, en proteger que en el servicio de salud no se le exija la denuncia por la violación, porque en atención a la NOM- 046 no debería ser un impedimento la existencia de una denuncia previa para recibir la atención. Indican que primero se aseguran de que se le dé la atención médica; posteriormente se les canaliza a la Fiscalía que las vincula con la CEAVEQROO. Indican que dicha comisión es una instancia también de gobierno estatal que da atención a toda clase de víctimas, no sólo de violencia sexual; que se debe coordinar con ellos porque son los que brindan asesores jurídicos gratuitos para que asesoren a las mujeres en la materia penal y dan la representación legal.

En materia específica de atención a mujeres indígenas, señalan tener diversos apoyos. Primero están las Instancias Municipales de la Mujer; cada cabecera municipal tiene una; dependen de los recursos y administración del municipio, no del IQM ni de PAIMEF; tienen orientación jurídica y psicológica, no intervienen en materia penal, sólo civil y familiar igual que PAIMEF. Entonces, cuando tienen casos de mujeres indígenas estas instancias se los derivan. En el orden penal, cuentan con la ayuda de CEAVEQROO.

Como una de las limitaciones para el acceso a la atención de mujeres indígenas, señalan que en muchas comunidades no hay internet, indican existe una *barrera del lenguaje* y *barrera de la cultura* y, para poder llegar a las mujeres plurales indígenas es necesario el apoyo de instancias como el Instituto Maya de Quintana Roo (INMAYA), toda vez que ellos salen a trabajar a las comunidades y están directamente relacionados con el respeto a los derechos humanos de las personas indígenas; tienen actividades también respecto al reconocimiento de la cultura maya, y también tienen en específico enfoque de género, la coordinadora estatal del PAIMEF señala que se está trabajando un convenio con ellos, para poder canalizar a las mujeres indígenas en situaciones de violencia al IQM o al revés. En caso de mujeres que no hablan el español, se solicita apoyo de INMAYA u otra institución que tenga traductor para que pueda apoyar. Estos

antecedentes, hicieron posible fijar una ruta en cuanto a los sitios e instituciones a visitar, a fin de ahondar más en los detalles de las políticas de prevención, atención y reparación de los derechos sexuales y reproductivos.

De esta manera, primeramente fueron visitadas las dos instancias municipales de la mujer de las cabeceras municipales de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, llamadas CIAM e Instituto de Asuntos de la Mujer y Equidad de Género, respectivamente. En el caso de CIAM, entrevisté al licenciado Miguel Ángel Trujillo quien se desempeña como abogado de la institución; en el Instituto de Asuntos de la mujer y equidad de género entrevisté a la licenciada Dialnet Guadalupe Chan Coach. Ambos señalaron que las dos instancias cuentan con prevención y atención permanente en las áreas psicológica y jurídica, que incluye el plano civil y familiar. En Felipe Carrillo Puerto cuentan con una abogada y un abogado actualmente, que sólo dan orientación, pero no litigan.

En el caso de JMM, el espacio ha comenzado a funcionar en los hechos este año 2022, pues “[...] antes existía en papeles, pero no era funcional” (Entrevista IAMEG, 2022). El Instituto no contaba con abogada ni psicóloga por presupuesto municipal; sin embargo, fue por medio del proyecto Centro de Desarrollo para mujeres (CDM) que se obtuvieron recursos para contar con estos servicios que actualmente ofrecen en conjunto, además con una psicóloga, una trabajadora social y una administradora. En materia de prevención, indican que realizan charlas a las escuelas; señalan no contar con un registro exacto de la cantidad y lugares, pero que se trata de charlas periódicas sobre violencia y embarazo, dependiendo de la agenda de las escuelas.

En JMM han comenzado 2023 con las charlas de prevención en la cabecera municipal y en las comunidades, relativas a lo que llaman emprendimiento y *empoderamiento* de mujeres. Indican que también han realizado charlas sobre derechos sexuales y reproductivos en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (IMQROO). Para ello han tenido que forjar vínculos con los maestros para que soliciten el contenido de acuerdo con sus necesidades. Tal como se señaló, la atención que entregan es sólo en materia civil, por lo que, en caso de recibir a víctimas de violencia física o sexual, las víctimas son derivadas a la Fiscalía y el CEAVEQROO; si requieren atención médica se turna al Hospital General. Este protocolo fue señalado por el abogado de FCP, sin embargo, en el caso de JMM tras ser consultadas las funcionarias por este

protocolo de actuación, indicaron no conocer la instancia CEAVEQROO y, que ellas en esos casos derivan al IQM. Esta circunstancia pude comprobarla al entrevistar a un abogado del IQM quien me señaló que en efecto *por desconocimiento* derivan al IQM y esta instancia a su vez las deriva a Fiscalía o CEAVEQROO.

Sobre la perspectiva de género y la pluralidad y fluidez del género en el marco de los derechos humanos, reconocen no tener aún el suficiente conocimiento para abordarlo a profundidad, sin embargo, se encuentran aprendiendo, solicitando capacitación y una persona de sus miembros es la que más involucrada está en la materia, siendo parte del primer colectivo de la comunidad LFBTTIQA+ en JMM, que nació en 2022. Indican que los delegados de las comunidades se expresan de forma discriminatoria, suelen señalar que son *malas costumbres* que traen de Playa del Carmen, como también el lenguaje inclusivo, tanto para las personas funcionarias como las usuarias y comunidades.

En materia de atención a mujeres indígenas, señalan que cuentan con profesionales que hablan maya. En el caso de FCP, el abogado me señaló que él habla maya y no es un obstáculo para ellos la lengua. Desde JMM señalan que su directora es maya-hablante y que otras dos funcionarias entienden, pero no hablan. Asimismo, destacan que a través del programa CDM -Centro de desarrollo para Mujeres- llegaron a comunidades, desde que inició este año -2022- en lo que va hasta agosto, han llegado a 36 comunidades, yendo aproximadamente de 3 a 4 veces por mes. Indican que han realizado talleres enfocados *emprendimiento y empoderamiento* de mujeres, como el de elaboración de hamacas artesanales.

Como es posible apreciar, estas instancias a cargo de los municipios realizan una labor preventiva y de atención inicial o primaria, toda vez que no tramitan las causas civiles ni penales, sólo dan orientación. Si se trata de demandas y solicitudes civiles y familiares derivan al Instituto Quintanarroense de la Mujer, mientras que las de ámbito Penal se turnan a la Fiscalía y/o CEAVEQRRO.

En este orden, se procedió a entrevistar a funcionarios de los Institutos Quintanarroenses de la Mujer en las ciudades de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, que es donde se encuentran las únicas dos unidades físicas de la región político-administrativa zona maya. En el IQM de FCP fue entrevistada la licenciada Marbella Rosendo Aguirre, abogada de la institución y en JMM fue entrevistado el licenciado Juan

Alejandro Sosa Medina del mismo cargo. Estas unidades del IQM brindan servicios en dos áreas, una jurídica -civil y familiar- y una psicológica, de forma permanente. En FCP cuentan con una abogada que se apoya de forma intermitente con otra abogada más que proviene del PAIMEF. En JMM cuentan con un abogado propio del IQM y una abogada del PAIMEF.

En materia de prevención, señalan que de manera constante realizan pláticas y talleres en primaria, secundaria, preparatoria, también a padres de familia, sobre sexualidad y derechos humanos. Expresan que existe muy poca educación en la materia y, que también hay una resistencia por parte de las familias porque se piensa que se está incitando a la promiscuidad sexual.

Sobre el protocolo de atención en caso de que reciban mujeres víctimas de delitos sexuales -materia penal-, señalan que primeramente se le brinda contención por las psicólogas y, en caso de que tenga golpes o malos tratos se le deriva al hospital. Para evitar la revictimización indican contar con un Banco Central de datos de Información, en donde se recaba la información por las instituciones que atienden, que puede ser consultada por cualquier otra institución que lo requiera. Respecto a la carga de trabajo, señalan que hay mucha demanda y que es necesario contar con más funcionarias "...no somos suficientes personas en realidad, hay demasiados casos de violencia, pero hacemos lo posible" (Entrevista PAIMEF, 2022).

En materia de atención a mujeres indígenas, señalan que es muy difícil para las mujeres de las comunidades trasladarse hasta las unidades en las cabeceras municipales. Por parte del IQM no existe servicio itinerante a diferencia de PAIMEF. Expresan que en las comunidades existe un poco de resistencia frente al trabajo de las instituciones, toda vez que estiman aún existe mucho machismo y que para las personas de esos pueblos es *ir a despertar a las mujeres porque se toman una actitud rebelde*. Comentan de la existencia de fuertes grupos religiosos que les dicen que el IQM actúa mal, que están destruyendo las familias.

Señalan que en las comunidades se han dado dos o tres casos de matrimonio infantil, pero que es común contraer matrimonio previo a la mayoría de edad debido a la pobreza que les obliga a salir de sus hogares casándose; esto aunado a lo califican como una *cultura retraída*, por lo que hay poca participación de las mujeres, lo que implica que

hasta que son víctimas de la violencia explícita se interesan y acuden a solicitar asesoría. Tanto en FCP como en JMM cuentan con traductor e intérprete de lengua maya. En el primer caso es un funcionario que se identifica como hombre, y la abogada señala estar capacitándose para hablar en maya, en el segundo dos de sus funcionarias cumplen este rol.

Una vez recopilados los datos de prevención, atención y reparación de los derechos sexuales y reproductivos en materia civil y familiar, se continuó con las instituciones competentes en materia penal, especialmente en el caso de la violencia física y sexual, procediendo a realizar entrevistas en el CEAVEQROO y la Fiscalía cuyas direcciones se encuentran en la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto. En el caso de CEAVEQROO se entrevistó a la licenciada Gladys del Carmen Tun pech, abogada de la institución, y en el caso de Fiscalía se entrevistó a la Fiscal a cargo del área correspondiente a delitos sexuales.

En cuanto a CEAVEQRRO, cabe hacer presente que se concurrió a la oficina ubicada en la cabecera municipal de José María Morelos, la cual se encuentra dentro del mismo edificio de tribunales, sin embargo, la puerta estaba cerrada. Desde la recepción de la institución se me señaló que JMM no tiene abogado especial para el municipio, que son los mismos abogados que FCP y que cuando se les requiere, es necesario llamar por teléfono al Marcos Miguel Medina Solís, con número 9837001765.

Por ello, a continuación, se expondrán sólo los antecedentes presentados desde la oficina de FCP. En esta institución se ofrece acompañamiento permanente en las áreas jurídica y psicológica. En 2022 contaban con dos abogados que se definen hombres y una abogada que se define mujer. Atienden a las víctimas de los delitos y cuentan con recursos para algunos gastos de éstas, como traslado, pero es necesario realizar un procedimiento para ello.

En cuanto a la atención psicológica, señalan que se apoyan del hospital en los casos de las mayores de edad o del DIF en el caso de menores, por lo que realmente son estas instituciones las que terminan por dar ese servicio. Señalan que, con más frecuencia los delitos sexuales se ejercen contra menores de edad, en las comunidades y por parte de algún familiar. Reconocen que no existen oficinas en comunidades, sólo

en la cabecera municipal de FCP. Por ello, esporádicamente realizan caravanas violetas²³, aunque éstas no tienen una periodicidad definida con exactitud.

No tienen registros del número de atenciones realizadas desde 2008 a la fecha, pero indican que en un año aproximadamente atienden 300 víctimas en general y, más o menos un tercio de las denuncias son de esta índole. Sobre violencia digital, ya han empezado a recibir casos, pues FCP fue el segundo municipio a nivel estatal en presentar denuncias por la Ley Olimpia. Sobre la atención a mujeres indígenas, no cuentan con algún personal que interprete o traduzca la lengua maya, en estos casos deben pedir ayuda a Fiscalía.

En cuanto a la Fiscalía, se entrevistó al área especializada de delitos en contra de la libertad sexual, que es la vía en la que obligatoriamente se deben denunciar estos delitos, sin que sea permitido que declaren ante otra instancia diferente con el objeto de evitar la revictimización. Señala la Fiscal, que no cuenta con cifras exactas desde 2008 a la fecha, que éstas han sido variadas, pero indicó que desde enero hasta agosto de 2022 se contaban 80 casos, esto lo compara con 2020 donde fueron 75 en total. Indica que ahora existen más denuncias porque hay más apertura por parte de las víctimas y más adhesión al sistema. Asimismo, señala que en estos delitos la mayoría de las víctimas son menores de edad y mujeres.

El protocolo para seguir cuando llega la víctima a la Fiscalía, es que en la recepción la canalizan inmediatamente al área especializada, sin pasar por el área de valoración general. Posteriormente, se deriva la víctima a CEAVEQROO para la asesoría jurídica y, si son menores de edad, se les deriva al DIF para su protección. Luego se contacta al Instituto Médico Legista, allí trabaja un hombre y una mujer, y también se contacta a las psicólogas (dos mujeres) a fin de que se les proporcione acompañamiento. En la unidad como tal trabajan dos personas que se definen como mujeres, la fiscal y su asistente.

En caso de violación, señala que hasta la fecha no ha habido problema con el Hospital en el respeto a la NOM-046, que nunca ha sido consultada por denuncia previas

²³ En el estado de Quintana Roo, las *caravanas violeta* son acciones coordinadas por la Secretaría de Desarrollo Social, -que aglutina 14 instancias- para prevenir y detectar situaciones de vulnerabilidad y llevar servicios a las mujeres en comunidades apartadas, destacándose las pláticas sobre género, talleres para prevenir la violencia, apoyo social, asesorías jurídicas, trámites para actas de nacimiento, entre otras (Encadena, 2021, párrf. 2 y 7).

o algo relacionado para obstaculizar la atención de la víctima. En cuanto a las duraciones de los procesos, indica que son variadas, desde ocho meses o un año hasta cuatro años.

En materia específica de atención a mujeres indígenas mayas, señalan que cuentan con profesionales que interpretan la lengua maya. Sin embargo, no existen en las comunidades unidades físicas del área especializada de delitos sexuales, por lo que no es posible que se denuncien en sus propias comunidades, porque sólo el área especializada puede recibir esa denuncia. Esto implica que necesariamente deben trasladarse o a la cabecera municipal de FCP o a la JMM, únicos dos lugares donde existen unidades de este tipo. Reconocen que no cuentan con un transporte específico para ello, pero señalan que se busca cómo coordinar con la policía o la gente del Ministerio Público, o quien casualmente viaje a la cabecera, para que logre trasladar a la víctima a que haga su denuncia.

Las últimas instituciones en la ruta establecida para conocer las políticas públicas en materia de derechos sexuales y reproductivos fueron los Hospitales Generales de FCP y JMM, se entrevistó a sus directores Sr. Ivan Zuñiga y Sra. Clarita Vásquez Chan, respectivamente.

En materia de prevención, indican que realizan charlas frecuentes sobre salud sexual y reproductiva, que involucran presentar los servicios como servicios amigables de salud. Estas charlas se han hecho en secundaria, quinto y sexto grado de primaria, especialmente sobre prevención de embarazo. En ambos casos, expresan la circunstancia de que previo al Covid-19 estas charlas eran más frecuentes, al menos un día a la semana, pero luego de la pandemia apenas desde el 2022 se han retomado. En FCP, expresa su director que, además de las charlas impulsadas por la Jurisdicción de Salud, a las pacientes que ya tuvieron hijos se les da información en un folleto para evitar nuevos embarazos.

En materia de atención, señalan que para los casos de violencia tienen un módulo de atención a víctimas de violencia y que se le da atención psicológica o seguimiento y en caso de existir lesiones se le atiende en urgencias. Para los casos de violencia sexual, cuentan con una *caja morada* que tiene los implementos necesarios para el primer contacto con la víctima, como la pastilla del día siguiente. Posteriormente se comunican con el Ministerio Público -Fiscalía-.

En materia de aborto indican estar preparados para ello; en FCP cuentan con ocho médicos no objetores de conciencia, de un total de 23 médicos, sin embargo, nunca han tenido algún caso de aborto por las causales permitidas (hasta agosto de 2022). En JMM, señalan que han realizado capacitaciones a los médicos y enfermeras sobre la NOM-046, contando con cinco médicos no objetores de conciencia y 16 que sí lo son.

En cuanto al trabajo de las parteras y en general al MMT -modelo médico tradicional-, se expresa por los directores, que sólo se encuentran autorizadas como parteras aquellas que están afiliadas a la Jurisdicción Sanitaria, y que han recibido su certificación -reconocimiento- por parte de ellos. Señalan que ninguna partera, reconocida o no por la Jurisdicción, puede ingresar al hospital a atender o participar en un parto; atienden en los domicilios, sólo teniendo contacto con ellas cuando derivan a las pacientes complicadas. Sin embargo, la Jurisdicción de Salud ha implementado otro tipo de políticas para dar por cumplido los compromisos de derechos humanos relativos a la salud y parto culturalmente pertinente; se trata de atención por parte de enfermeras profesionales de la carrera de enfermera-gineco-obstétrica, no de parteras tradicionales como tal -estas últimas *no entran al hospital*-. Estas enfermeras, en palabras del director, "...usan técnicas de parto amigable, este no es un hospital normal, aquí primero masajes, música o aromaterapia" (Entrevista Hospital General, 2022).

De esta manera, a través de las visitas y entrevistas realizadas a las y los funcionarios de las diversas instituciones encargadas de la ejecución de las políticas públicas de prevención, atención y reparación de derechos sexuales y reproductivos en el territorio zona maya, ha sido posible presentar un panorama amplio de éstas en las diversas tareas del ámbito jurídico, psicológico, educativo y de salud que abarca la garantía integral de este derecho.

A lo largo de este segundo capítulo se han presentado las condiciones de vida que han atravesado históricamente las mujeres indígenas del territorio zona maya de Quintana Roo. Desde una perspectiva del tiempo cíclico y en espiral, se han presentado las *memorias largas y cortas* de luchas anticoloniales del territorio, siendo su más destacada *memoria larga* la Guerra Social Maya que evidencia no sólo la violencia y hegemonía que se impuso desde la invasión, sino también las resistencias del pueblo

maya rebelde que continúan hasta hoy haciendo frente a la situación de pobreza extrema, marginalidad y vulnerabilidad a los que los gobiernos los someten.

En el siguiente capítulo, finalmente, se expondrán los senti-pensares de las compañeras indígenas mayas que fueron recogidos por medio de *las culturas visuales*, en torno a sus derechos sexuales y reproductivos y a sus memorias y condiciones de vida en general, a fin de analizar el alcance que han tenido las políticas públicas del gobierno de Quintana Roo en la garantía de estos derechos, desde una mirada interseccional y descolonial.

CAPÍTULO 3: RESULTADOS: SENTI-PENSARES DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE LA ZONA MAYA DE QUINTANA ROO.

Los senti-pensares expresados más abajo, constituyen las voces de las mujeres que habitan el territorio *rebelde*, fluido, que durante la Guerra Social Maya fue tan grande como la Península y, que hoy, en una visión cíclica, sus habitantes se encuentran concentrados principalmente entre los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos.

El potencial epistemológico que entrega la historia oral hace posible conocer a través de su palabra, del encuentro, tanto sus conocimientos como los de sus ancestas. Tal como se expresó en el comienzo de esta investigación, las compañeras, mujeres plurales que se reconocen o identifican como mujeres indígenas mayas de la zona maya de Quintana Roo, plantearon en sus códigos culturales cómo ha sido para ellas y sus ancestas habitar el territorio y, cómo las diversas opresiones, que se han ido revelando en esta investigación, impactan en sus cuerpos.

Desde la concepción mujer-cuerpo-territorio, las compañeras comentan sus sentires sobre todos los espacios-tiempos que, como indígenas o mestizas, les toca habitar. Todo este contexto histórico-político, en espiral y cíclico, se hace imprescindible a la hora de analizar interseccionalmente las garantías de sus derechos sexuales y reproductivos y las diversas vulneraciones que podrían estar sufriendo sus cuerpos, a consecuencia de un sistema que históricamente les ha oprimido.

A continuación, se expresarán sus senti-pensares en el siguiente orden: En primera instancia se presentarán los resultados en torno a su memoria comunitaria y a su ser como mujeres históricas: descolonizando la historia. A continuación, se expresan los senti-pensares de las compañeras sobre sus condiciones de vida en general: Agua, alimentación, salud, impacto del COVID-19 y del proyecto llamado Tren Maya. Finalmente se presentarán los resultados concretos sobre Derechos Sexuales y Reproductivos.

3.1 Resultados en torno a su memoria comunitaria y a su ser como mujeres históricas: descolonizando la historia.

Uno de los talleres orales compartidos con las compañeras en donde se puso énfasis en la perspectiva histórica, fue el realizado con la Colectiva María Uicab, al cual ya se ha hecho alusión, dado que esta organización se encuentra compuesta por un gran número de personas que viven alrededor de la península de Yucatán y que se han dedicado al estudio y promoción de la figura de María Uicab desde las más variadas perspectivas; existen maestras, maestros, bailarinas, pintoras, actrices, artistas visuales, etcétera, que se han traspasado este interés por generaciones.

Otro espacio en el que pude observar y oír los senti-pensares de las compañeras, fue en la obra de teatro *In ka'abae María Uicab (2022) – o Me llamo María Uicab-*, en la cual su protagonista tiene el nombre de Cristi Uicab, cuenta su propia historia de cómo de niña cuestionaba su nombre, especialmente su apellido, por ser de origen indígena, pero tras conocer la historia de la reina, sacerdotisa y jefa militar, María Uicab, resignificó su cuerpo y nombre racializado. A continuación, se exponen sus comentarios:

En torno a las largas memorias del rol de las mujeres y roles de género en la zona maya, las compañeras se refirieron, tanto a la Guerra Social Maya, como a memorias de tiempos mucho más largos, como los saberes contenidos en el Popol Vuh y que son interpretados por las mujeres plurales de la zona maya. En este sentido, señalan que ellas toman este libro en varias referencias -explicar-; mencionan que también existen los Chilam Balaam, que son otros libros proféticos postcoloniales y, que están escritos con letras en español, mientras que el Popol Vuh es glífico, ósea está en la escritura antigua maya que fue interpretada y escrita en español. Se trata de cosas que recuerdan los sabios sobrevivientes y que se transmiten escribiendo (referencia), pero que vienen de la historia oral.

Indican que, en general no hubo mucho documento escrito que fuera puramente indígena, sin embargo, se encuentran referencias a nivel cultural. Comentan que hace pocos años un maestro les prestó un cuaderno escrito en maya antiguo que hablaba de la existencia de una tal Gloria y de María Uicab (Compañera Jun, TTO Colectivo María

Uicab, 2022). Este libro al que hacen referencia es el Popol Vuh; comparten los conceptos de dualidad, complementariedad y pluralidad como principios de la creación y perciben que en dicho espacio-tiempo en la cultura maya existieron relaciones horizontales equilibradas entre las energías femeninas y masculinas. En cuanto a la Guerra Social Maya, una de las entrevistadas de nombre Ka'a, señaló que:

(...) *ix balaam naj* también es otro asunto, *ix* es género femenino, *balaam* es jaguar y en los años ancestrales del Popol Vuh, la energía femenina es el *balaam*, es el jaguar. Entonces, estamos teniendo ahí una doble referencia de feminidad. *Naj* significa casa; de hecho, es el nombre que se le da por la construcción de la iglesia central que se construyó como un lugar. La referencia que tenemos es que *ix balaam naj* era la residencia de los guerreros jaguar, eran los guerreros de élite. Hace referencia a un espacio de poder, de fortaleza; en ese sentido es cómo la interpretamos, porque es la forma en cómo jugó en ese momento histórico. Esa construcción, cuando llegaron los franciscanos lo tomaron y lo convirtieron como iglesia católica, ahorita, la iglesia católica que tenemos aquí en el centro de la ciudad. Aunque se dice que fue la única iglesia de la región construida por esclavos blancos, no mayas, no nos llena de orgullo. Se tiene el dato que Bernardino Ken a todos lo que atrapaba los traía. ...*ix balaam naj* es el nombre que recogen (Compañera Ka'a, TTO Colectiva María Uicab, 2022).

Otro antecedente visual fue entregado por las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras; es su relato respecto de que sus tíos de jóvenes, durante la Guerra Social Maya, usaban hipil para ir a moler el tamal para hacer tortillas. Señalan que eso ahora ha cambiado, que si ahora se viera a un niño con su hipil enseguida la gente empezaría a criticarle y discriminarlo (Compañera Óox, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Una de las compañeras del Colectivo María Uicab, destaca que, como maestra de danza, ha tenido conocimiento de que existen bastantes datos del rol del trabajo de la figura femenina en un plano de igualdad observado desde la dualidad, que la explica como lo positivo con lo negativo y lo femenino con lo masculino, en el territorio zona maya, la figura mujer era más bien de dualidad con el hombre entonces eso era sagrado, divino (Compañera Ka'ra, TTO Colectiva María Uicab, 2022).

En cuanto al rol de las mujeres y de lo femenino en la Guerra Social Maya, destacan las compañeras la circunstancia de que María Uicab fue buscada por los líderes rebeldes en atención al vínculo que tenía con La Santísima, que tenía un lenguaje muy maternal, un lenguaje de: “les cuido, les *apapacho*”. Les dice: hijos míos las balas no les van a hacer daño. Señalan que después de esos primeros tiempos falta información; aparece sólo la figura de Hilaria Náhuatl, hasta el caso de María Uicab. No se trataba de la primera vez que había divisiones de Caciques y, en ese momento tanto Bonifacio Novelo que era el cacique con perspectiva económica, Bernardino Ken, que era el bravo, el guerrero y Crecencio Pot que era el intelectual, deciden no disputarse el poder e ir a buscar a esta especie de oráculo cíclico. Estos rebeldes acuden al oráculo que les vincule entre lo divino y lo humano y, en eso está la mujer como el término *ix balaam*, lo femenino, la mujer, y *cab* es de la tierra de la miel, por lo que esta mujer, María Uicab, tiene esa posibilidad de vincular la lucha con la madre tierra.

En este sentido, en cuanto a la forma en que María Uicab llegó a ser intérprete de La Santísima, destacan la circunstancia de la necesidad del equilibrio de la energía femenina frente a la desesperanza de la guerra. El texto de la obra *Me llamo María Uicab*, relata que en 1847 surgió la más larga resistencia indígena en estas tierras, cuando el pueblo, cansado de los abusos contra la piel y contra la tierra, se refugió en el actual Quintana Roo entre las selvas y los mares. En esa época nació María Uicab en Muyil, como regalo de la luna en un panal de abejas y, tras tener su primera menstruación, se hizo intérprete de la cruz y por esa sabiduría es que es buscada (Cristi Uicab, In Ka’abae María Uicab, 2022).

Desde la Colectiva María Uicab, destacan que las cruces aparecieron en los cenotes en Tulum y, que siempre las historias mayas tienen alguna relación con cenotes. Entre 1850 y 1860, los que comenzaron la guerra ya habían muerto y existían problemas internos; un cacique de apellido Santos, que era mestizo, comenzó a generar en su pueblo cierto malestar entre la población porque comenzó a exigir las prácticas de la religión católica y el pueblo maya se opuso. El problema no fue el hecho de que fuera mestizo, la cuestión no es de raza, sino de aceptación de la cultura, cualquiera que viniera a la zona maya, se hiciera maya y hablara maya, compartiera la cultura maya y que estuviera con los mayas era considerado tan maya como aquel que tenía cien por ciento

de sangre. Frente a este descontento, Bonifacio Novelo, Crecencio Pot y Bernardino Ken desbancaron a Santos y otros líderes, y recurren a María Uicab. Además de los mayas que estaban en la Guerra de Castas, había otro grupo que se llamaban los Hwito'ob, que eran cimarrones, o sea, tenían menos relación con lo colonial y, en ese grupo estaba María Uicab y su familia (Compañera Wak, TTO Colectivo María Uicab, 2022).

En la obra *Me llamo María Uicab* se confirma esta versión y se relata cómo los tres líderes fueron en búsqueda de esta mujer con características místicas especiales y cómo comienza a tomar el control político, militar y espiritual de toda la zona maya que llegó a abarcar toda la Península. Sobre la Santísima -llamada Cruz Parlante-, las compañeras aportan los siguientes elementos: hubo varios tipos de intérpretes, el que en 1850 se dice era el que hablaba –que era ventrílocuo-, el día 15 de octubre de 1850 convocó por primera vez a la gente, y en adelante la cruz parlante se hizo el símbolo de la guerra y el centro de la resistencia espiritual. Su lenguaje maternal se refleja en el hecho de que las visten con hipil. Destacan que el nombre que tenía FCP cuando se fundó por los mayas era el de *Naj kaj santa cruz balaam naj campo colché* donde se encuentran las cruces y que significaba gran cruz, y por ello, al llegar Ignacio Bravo lo renombra como Chan Santa Cruz -pequeña cruz- como para minimizar lo que sucedió en el territorio (Compañera Bolon, TTO Colectiva María Uicab, 2022).

Sobre la biografía de María Uicab, las compañeras nos entregan importantes aportes; destacan que para los beliceños, la Reina de Tulum tenía el mismo poder que la reina Victoria. Por otro lado, señalan que, tras el asesinato de su hija, María Uicab decide unirse a las tropas; se pierde su rastro aproximadamente en 1875. En la obra *Me llamo María Uicab*, se muestra una reina anciana y triste que se ha retirado del gobierno en base al dolor por la pérdida de su hija:

[...] lloré tanto así que toda mi cara se arrugó y se cayó en pedacitos, ya no era un rostro eso un día me asomé así, al ojo de agua y ya no reconocí mi cara, estaba buscando mis brazos y mi pecho y mi panza, pero no había nada; mis piernas menos yo ya no era un cuerpo señores, se había perdido todo mi cuerpo y en alguna de ellas los cruzo'ob dejaron de verme y me refugié aquí en la selva donde solo me ve mamá luna que me dijo María ponte urdir. Agarra tu hilo y urde tu hamaca hija, cuando termines de hundir, lo deshace y volver a comenzar, urde hija

urde hasta que lo río va a ser definitivo. Me dijo también no te preocupes por tu cara hija porque va a renacer en el rostro de todas mis hijas, no te preocupes por tu voz, porque tu voz va a organizarse así con todas mis hijas. Van a sonar tan fuertes, más fuerte que un huracán, sé fuerte hija, María Uicab es el Nombre de tu alma, pero va a renacer en mis niñas, urde tu hamaca. Y así bajo mamá luna y se llevó la hamaca de María Uicab, la elevó hasta convertirse en una luna menguante en su nuevo ciclo, nuevas hijas de mamá luna nacieron, similar a ellas, son cálidas, son húmedas, y muy parecida a los *cruzo'ob* se les ha visto por las calles cargando cruces y nombrando a todas aquellas que como María Uicab perdieron su cuerpo, lo que no se menciona no existe, las que no se mencionan no existen (Cristi Uicab, In Ka'abae María Uicab, 2022).

De esta manera, In Ka'abae María Uicab evidencia un misticismo basado en la visión cíclica del tiempo. La figura de esta mujer no muere, sino que renace una y otra vez en los rostros de las mujeres en defensa de La Tierra. Sobre esta idea, las compañeras de la Colectiva María Uicab nos entregan un dato que no ha sido registrado de forma escrita sobre el posible destino de María Uicab. Indican que existen dos versiones: que la mataron los soldados yucatecos o que la mató su propio pueblo por divisiones internas. Como contraste, en un encuentro de trabajo de la colectiva, una persona les contó que su mamá era de Belice y su papá era maya; su abuelo se llamaba Florentino Situk Nelson y su abuela se llamaba María Uicab. Este supuesto abuelo, afirman, es quien cuidó y vio crecer a Juan Bautista Vega y, que de eso hay registro. De esta manera la creencia es que la reina y sacerdotisa pudo haberse refugiado en Belice y terminado sus días allí Este informante ya falleció y que sólo queda este testimonio por historia oral (Compañera Kan, TTO Colectiva María Uicab, 2022).

En cuanto a la *memoria corta* del rol de las mujeres en este territorio, las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras (2022), reflexionaron desde sus propias experiencias y las de su linaje, pasando por sus madres y abuelas, en torno al rol que ellas y sus ancestras han tenido como mujeres indígenas plurales en sus comunidades y en sus hogares. Desde sus historias de vida -metodología no señalada previamente, pues se habló de talleres- revelan la existencia de diversas violencias ejercidas por quienes designan como hombres indígenas; sus propios compañeros, sus padres, sus abuelos, y

cómo han enfrentado y transformado esta situación a través de su propia lucha en contra de la violencia hacia las mujeres.

En este sentido, la compañera Jun (TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022) hizo un recorrido por lo que su madre y su abuela le compartieron de sus vivencias. A través de su voz fue posible conocer la historia de al menos las tres últimas generaciones de mujeres de su familia y que reflejan el impacto que tuvo la llamada colonización en la opresión de los cuerpos de estas mujeres plurales, en contraste con los relatos del rol de las mujeres en la Guerra Social Maya y tiempos más largos de memoria. Estas vivencias corresponden a una serie de situaciones que sus ancestros no nombraron violencias, y que ella de niña tampoco, pero que ahora lo reconoce así, se remonta a los roles que le impusieron, sobre buscar esposo y ser una buena mujer para su familia, hasta golpes y maltratos físicos y psicológicos:

[...] Yo voy a empezar por decir hasta donde mi mamá y mi abuela me empezaron a compartir de sus vivencias que sí, que no, las que no lo nombraron violencia o violencia x, pero que ciertas situaciones que vivieron les causó dolor y les causó llanto, que les causó casi que desear morir, o sea, como que una serie de cuestiones. Ellas en un momento las llamaron como ciertos males que le causaron sus esposos o sus parejas a ellas. Que mi mamá pues me contó todas todos los tratos que en su momento tuvo con mi papá, como al momento en el que se iban a casar, mi abuela le decía pues él cómo debería de ser, como que el esposo o hasta cómo debería de ser la persona con la que va a estar para que ella pueda vivir y estar bien. Tenía como que un modelo de esposo por experiencia de ella, que no quería que ellas, usaba mucho la palabra sufrir, no quería que ella como que sufra todo lo que sufrió, que lo sufra su hija eso como que la llevaba a exigirle cierto tipo de persona, llamémosle marido o esposo (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Indica que su abuela vivió un tiempo soltera, pero que todas las personas a su alrededor le decían que se tenía que volver a casar para tener un acompañamiento en su vejez y apoyo, porque su esposo falleció y la dejó con varias hijas e hijos. Señala que la seguridad, para las personas de su comunidad, significaba que ella tuviera un esposo. Compara a esta abuela con su abuela paterna, que fue golpeada por su esposo y

maltratada psicológica y sexualmente; se les exigían muchos hijos, pues para muchos varones de su comunidad, esto es una forma de validación de su masculinidad, lo que revela una clara situación de discriminación a las mujeres en el territorio en manos de los propios hombres indígenas, tal como lo denuncian autoras como Lorena Cabnal (2019) y Adriana Guzmán (2021) para los casos de los pueblos Maya Xinka y Aymara. Los varones indígenas tenían un patriarcado de baja intensidad previo a la invasión española; en aquella época si bien existían indicios de jerarquías de clase y género, éstas se configuraban de forma muy diferente y con mucho menos intensidad, las mujeres solían ejercer roles de sacerdotisas y gobernantes. Sin embargo, con la llegada del patriarcado europeo se impuso en Abya Yala un patriarcado de alta intensidad y con formas interseccionales de opresión, que intensificó la situación de dominación de las mujeres y los pueblos. Esto se ve reflejado en los relatos de la compañera Jun, quien comenta una serie de malos tratos físicos y psicológicos que vivieron sus abuelas:

[...] Y en caso de mi otra abuela ella sí, si expresó que la golpeaban, la insultaban, le gritaban, le tiraban trastes por su esposo y ella también se casó a una edad pues temprana, porque pues vivía con la con su papá, pero la madrastra, porque su mamá falleció cuando ella tenía cinco años, entonces como que para no vivir con esos maltratos o esos cómo que tratos diferentes, es que se tenía como que entre las hijas de esa persona, y pues ya en ese momento los hijos de hijas de mi abuelo, papá se tuvo que casar a temprana edad, como que porque eso le daba como que cierta posición de mujer casada, de respeto, de que tiene como que quien la respalde, o quien la cuide, así lo voy a decir, porque no voy a, no voy a evitar cómo hacer como un juicio sobre esa situación, no, porque así lo comentaron (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Agrega que, en los relatos de sus ancestras hay un alto nivel de machismo en cuanto a los roles del hogar, especialmente sobre la preparación de alimentos y limpieza. Se tiene la creencia de que el hombre se cansa en la milpa, mientras que el trabajo de la mujer es puesto en menor valor; por ello, los esposos le exigen su comida cuando llegan del trabajo. Recuerda también a su bisabuela; señala que en contra de ella también hubo tratos que le causaron sufrimiento, dolor y llanto y que con esas palabras lo expresaban.

Finalmente, la Compañera Jun se refiere a las vivencias de su madre, indica que ella vivió mucha violencia económica, física, mental y social. Esto revela cómo, tras la llamada colonización, la situación de violencia hacia las mujeres fue empeorando, en vez de mejorar con el desarrollo del capitalismo y el proyecto de la modernidad. Sin embargo, justo ahora, tal como se señaló en la obra *In Ka'abae* María Uicab, las nuevas generaciones de mujeres se encuentran en un proceso de cuestionar dichas violencias y denunciarlas y, esto ha posibilitado la existencia de colectivas como la entrevistada, que cuenta con compañeras -como Jun- que se han revelado ante la violencia machista en sus hogares y comunidades:

[...] Ahora conmigo en la actualidad, como yo viví con mi mamá, pues sí hubo mucha, mucha violencia, económica, mucha, mucha violencia, ahora yo lo nombro como esa violencia económica, esa violencia física, esta violencia mental y social, porque yo ya en la adolescencia crecí como en un contexto tanto familiar como comunitario de mucha violencia, de muchas agresiones, no que ahora si las puedo nombrar y sí que las puedo identificar, ahora yo en 2022. Ahora pues, con mi vivencia actual, también mi vivencia de ciertas violencias y que ahora yo las estoy nombrando, y que en su momento no las normalicé porque es como que siempre me cuestionaba por qué yo, y esta mujer o por qué mi mamá tendría que vivir así, o sea, como que le cuestionaba como que mucho esa forma de vivir. O sea, que bien no decía como que era una violencia a los doce años, pero sí como que porque, pues, en mi constructo, en mi sentir, había algo que me estaba diciendo o sea que esa forma de vivir o de tratar a esa persona en este caso a la mujer con mi papá las trataba, no me parecía como aceptable. Ahora les dijo así, aceptable, pero esas formas de interactuar o de llevarse, nunca, nunca, nunca me pareció, nunca me dio la corazonada de decir, no pues esto es normal, así viven las personas, o sea, nunca pensé eso, siempre, siempre me generaba como que alguna tensión por ejemplo malestar físico [...] en la actualidad lo llamo violencia y que es una posición muy desigual y más que desigual es una posición de subordinación y una posición inhumana (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Crítica que, en el contexto comunitario se valora mucho más la emocionalidad del hombre; se les enseña a las mujeres a posponer su propio cuidado emocional por priorizar el del hombre, quien jamás se conecta con los sentimientos de su pareja. De esta manera, las mujeres se ven obligadas a cambiar y adaptar su existencia a la que el esposo quiere y exige.

Cabe hacer presente que la Compañera Jun es una joven activista en la zona maya y tiene experiencia en el trabajo con mujeres víctimas de violencia en comunidades. En este sentido, durante el TTO, tras compartir sus saberes sobre las violencias de su linaje, reflexionó en torno a las similitudes que hay entre las experiencias de sus abuelas y las de las mujeres a quienes ha asistido o con quienes ha trabajado. Indica que todos los relatos de sus ancestros son muy similares a los de las demás mujeres que ella conoce en el contexto comunitario y, que esta es una situación general que han atravesado las mujeres al menos desde la invasión o desde lo que sus bisabuelas le contaron:

[...] Todo esto es como mi experiencia personal y en cuanto a experiencia que he tenido en el trabajo comunitario hasta ahora, no he encontrado a alguna mujer que no sea más de los 50 años, he estado con mujeres de 80 de 90 años, que no me hayan compartido que no hubo como que es insultos, o esos golpes o que ellas puedan hacer algo en contra de su voluntad [...] No puedo decir con esta actitud como con cuántas mujeres he interactuado en el trabajo comunitario pero, con parteras, con médicas tradicionales, mujeres comunitarias, pues han tenido esa confianza y que agradezco mucho y atesoro de compartirme como parte de su vivencia o cómo llegaron a ese matrimonio que no haya sido por esos medios, no lo voy a llamar violencia, porque ellas no las nombraron, pero que ellas no querían, que no les parecía, pero no les quedaba de otra. Pues todo lo que se vivió en proceso ya cuando dentro del matrimonio porque la mayoría pues son personas que están en un matrimonio (Compañera Jun, Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Finalmente, en contraste con este relato, la Compañera Ka´a,otra, de la Colectiva Foráneas Seguras nos cuenta cómo ha vivido una historia un poco diferente, toda vez que desde pequeña ella y su familia comenzaron a generar los cambios en cuanto al rol que tenían su madre y sus hermanas, y a poner un freno a la violencia que comúnmente

se vivía en su familia. Describe que, cuando ella era niña, su padre ejercía violencia en contra de la familia, hasta que tomaron medidas drásticas y le exigieron cambiar. Indica que este hecho marcó un *antes y un después* en su vida familiar y, en ella también, ha sido libre de expresarse, incluso en actividades que *no suelen ser de mujeres*. Sin embargo, reconoce que uno de los roles que le cuesta mucho transformar es el de los cuidados, toda vez que se siente obligada a brindarlos, como mujer, incluso siendo activista y consciente de que son imposiciones sociales. Esto, por un lado, confirma la circunstancia de que las nuevas generaciones de mujeres están gestando cambios sociales en torno a las opresiones patriarcales y, por otro lado, que pese a ello aún pesan una serie de discriminaciones y estereotipos que fueron impuestos con el patriarcado colonial. La historia de la Compañera Ka´a, nos muestra el esfuerzo comunitario que ha hecho su familia para Vivir Bien, en armonía, interpelando al padre como un miembro más de la comunidad que debe respetar a los demás:

[...] Yo creo que si reconozco la violencia que vivimos cuando crecimos en mi familia, pero que también a medida que fuimos como creciendo y viendo que eso no era correcto, sí, también frenamos en este momento también a mi papá. En ese tiempo era mucho de salir a tomar, estar con amigos y luego llegar con chismes, *ajá*, sin saber si lo que te están contando en la calle es verdad. Como este derecho que opinen de tu familia y que tú como hombre creas que es real, sin tener como conciencia de estar en un matrimonio y las cosas en los matrimonios se platican, no lo permitimos. Pero sí recuerdo también hecho de que tiraban platos por ejemplo o mi papá llegaba insultando, cosas así. Hasta que un día decidimos sabes qué, no, hasta aquí, hasta aquí terminó esos actos de violencia, ahí como tú dices, ahora si lo puedes nombrar en ese momento era muy pequeña y tomamos como este valor de decir no y no vas a volver a maltratarnos porque no está bien, y si, si recuerdo que amarramos a mi papá, mi mamá, mis hermanos y yo lo amarramos y ahí lo dejamos y al día siguiente se lo dijimos: no porque haya pasado en tu casa cuando eras pequeño vas a venir a replicarlo (Compañera Ka´a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022)

Sobre sus abuelas, señala que, de ambas observó experiencias diferentes; una de ellas quedó viuda, entonces ella desde niña la vio siempre haciendo cosas que se atribuían al rol masculino como ir a la milpa y cortar leña. Su abuela paterna, la recuerda como una mujer que servía a su abuelo y que en la casa sí tenían, cuando eran niñas, que servirle al papá y a los hombres, pero que luego con este proceso que tuvieron como familia, con el tiempo su abuelo paterno fue aceptando que ellas hacían cosas que no eran tan propias del rol de niñas como desgranar atole, sacar miel de las abejas o montar a caballo y que muchas cosas de atender al hombre no les gustaban.

De esta manera, indica que para ella misma ha sido un largo camino desde niña ir deconstruyéndose, pero que cada vez fue más claro la necesidad de un rol más igualitario. Señala con orgullo, cómo ella vio a su madre comenzar a trabajar por necesidad, pese a la oposición de su padre y, que eso la inspiró en esta nueva perspectiva:

[...] Las creencias que ellos tienen son muy difíciles de erradicar, pero con el paso del tiempo y, es que también yo voy tomando una postura más de: vamos a trabajar por igual entre hombres y mujeres [...] Mi mamá siempre dice: tu papá se quiere ir con otra, que se vaya. Que se vaya, yo voy a salir adelante porque puedo trabajar, y recuerdo que mi mamá, si no la querían dejar trabajar por mi papá y, mi mamá de terca: “yo voy a trabajar porque mis hijas necesitan estudiar y los dos vamos a trabajar” y así. Por eso que desde más pequeña tuvimos como más autonomía, pero si vuelve a aparecer eso del cuidado, porque tienes que cuidar a tu hermanita, y la mayor a los tres más pequeño, luego yo tengo que cuidar a mi hermanita, por eso te digo que esa imagen de cuidado de otras personas siempre ha estado más presente, creo que eso en mi familia es lo que más ha costado, pero lo demás ha ido desarrollándose como de manera más individual (Compañera Ka’a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Los testimonios de las mujeres plurales indígenas de la zona maya entregan contundentes elementos para realizar un ejercicio de descolonización de la *memoria de tiempos largos y cortos* del territorio. En cuanto a los tiempos largos, el impacto que ha tenido la figura de María Uicab y el análisis descolonial del rol de las mujeres en las mujeres plurales y niñas del territorio ha sido significativo. Esto indudablemente ha

permitido una resignificación de las mujeres en la historia de la Guerra Social Maya, que ha interpelado la visión racializada e inferiorizada que tenemos sobre nuestros propios cuerpos mestizos e indígenas. Sobre este impacto, en la obra *Me llamo María Uicab*, la actriz comienza señalando como en principio no le gusta su apellido ni sus rasgos indígenas, su color de piel, sus pómulos y, termina abrazando su nombre, su historia y queriendo ser como María Uicab.

Esto es confirmado por las compañeras de la colectiva, que señalan que, tras aproximadamente veinticinco a treinta años de trabajo en torno a esta figura y temática, han visto cómo las infancias en las escuelas reanudan el valor por su tierra y las mujeres que la defienden. En este sentido, las *memorias largas* nos demuestran cómo las relaciones de género en el territorio eran muy diferentes a las que se relatan en las *memorias cortas*. La *memoria larga* la expresan desde el mismo Popol Vuh, es decir, desde espacios-tiempos infinitos que tienen que ver con la cosmovisión maya y la historia de la creación del ser humano en la tierra. En esta creación, tal como relata Aura Cumes (2009) y nos confirman las voces de las compañeras de la Colectiva María Uicab, las energías femeninas y masculinas interactuaron de forma horizontal, con base al principio de dualidad, lo que implica que estas energías interactuaron desde lo que para las ideas occidentales sería un plano de igualdad y, además esta interacción se daba en un plano complementario, es decir, en cada ser humano habitan energías masculinas y femeninas que co-dependen para nuestra existencia, por lo que la construcción del género desde el biologicismo, son ideas traídas expresamente por los invasores para imponer aquí su sistema colonial de género, por eso para esta investigación el ser mujer es una cuestión política, no biológica, siguiendo la línea del feminismo comunitario y/o territorial (Lorena Cabnal, 2019 y Adriana Guzmán, 2021).

En un siguiente ciclo de tiempo, nos encontramos con los relatos acerca de la Guerra Social Maya, el central rol de algunas mujeres y la forma en que ha sido invisibilizado por la academia colonial. Una mujer llegó a ser reina del territorio, a llevar el control militar y, mientras que para los colonos esta era una situación inusual, los mayas rebeldes sintieron la necesidad de acudir a una mujer con las características espirituales de María Uicab para continuar la resistencia y lucha por la emancipación de quienes se fugaron de la esclavitud de los colonos. Esto evidencia que el rol de la mujer,

-de las mujeres plurales- es significativo; personas con valor por la energía femenina; tenía un lugar importante o de igual importancia que los roles desarrollados por los hombres o más asociados a las energías masculinas.

En un siguiente ciclo de tiempo, las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras nos relatan las violencias que han vivido las últimas tres generaciones de mujeres plurales de sus linajes, es decir, posterior a la Guerra Social Maya, se evidencia una profunda desigualdad en el valor que se tiene por el rol de la mujer, la postergación del bienestar emocional de la mujer en pos del bienestar emocional de hombre y, una serie de violencias físicas y psicológicas como golpes, insultos, abusos sexuales, violaciones y torturas, también violencia económica y un contexto que les impone constantemente la necesidad de un marido que las proteja, pese a que la violencia viene de ellos.

Tal como lo sostiene Lorena Cabnal (2019) y Adriana Guzmán (2021), si bien antes de la llegada de los invasores españoles ya existía en Abya Yala un patriarcado ancestral, este fue de baja intensidad en comparación con las violencias patriarcales que trajo la colonia, toda vez que en Europa se había impuesto un sistema patriarcal por medio de la cacería de brujas, es decir, por medio de un genocidio de mujeres, mientras que en Abya Yala no existe registro de una situación similar hasta que lo impusieron, relegando a las mujeres sacerdotisas y sanadoras a la clandestinidad, mientras hacían acuerdos y reconocían a los caciques hombres, con quienes hicieron un pacto que las autoras llaman *entronque patriarcal*, a fin de que hombres blancos, mestizos e indios sometieran a las mujeres mestizas e indias, cuestión que ha sido posible comprobar con los fuertes relatos de violencia hacia las mujeres indígenas que relatan las compañeras.

Palabras como sufrimiento, dolor, mucho, mucho dolor, son las expresiones de las compañeras, que lo han sentido sus ancestas desde que fueron invadidas por los llamados colonos. Esto refuerza lo planteado por los feminismos afrodescendientes e indígenas de que las estrategias del feminismo blanco no son para liberarnos a todas, un feminismo blanco que plantea una visión evolutiva de la historia en que las mujeres vamos a liberarnos junto con el desarrollo -capitalista- de los países. Los relatos de las compañeras rompen la visión lineal de la historia, recuerdan un tiempo infinito, el del Popol Vuh, en que mujeres y hombres no eran una categoría, solo eran energías que habitaban de formas complementarias en cada ser y por ende el binarismo de género

biológico no existía. Asimismo, rememoran los tiempos de la Guerra Social Maya como una época en que las relaciones de género eran muy diferentes y menos violentas que ahora, para llegar a los últimos relatos que nos cuentan una serie de profundas violencias a las que desde la invasión han sido sometidas las mujeres del territorio. Pareciera ser que la llegada de la modernidad a las tierras rebeldes mayas no vino sino a transmitir las violencias del patriarcado occidental que, al intersecarse con la pobreza y la etnia, hacen mucho más compleja y difícil su deconstrucción y resistencia.

Es posible analizar la categoría colonialidad en intersección con el género, la raza y la clase. En cuanto a esta última categoría, para su configuración, en el siguiente apartado se expondrán los senti-pensares de las compañeras respecto a sus condiciones actuales de vida en general, el impacto que ha tenido el COVID-19 y el anuncio del proyecto llamado Tren Maya.

3.2 Senti-pensares sobre sus condiciones de vida en general e impacto del COVID-19 y el anuncio del llamado Tren Maya.

Las voces fueron escuchadas durante los Talleres de Historia Oral de la Casa de la Mujer Maya, de la Colectiva Foránea Seguras y de la entrevista semiestructurada a doña Madrina, partera y madrina de su pueblo maya.

Desde la Casa de la Mujer Maya, en la cabecera de Felipe Carrillo Puerto, las compañeras señalan que ellas conciben el bienestar en sus condiciones de vida como una totalidad. Mencionan aspectos concretos, como tener acceso a un seguro médico, a prestaciones sociales, salud mental y atención médica. Sobre este último punto, indican que a veces pasa que en los hospitales de sus propios pueblos nadie atiende o no hay medicamentos. Asimismo, agregan que no hay un bienestar cuando los niños afectan a las niñas imponiéndoles tabúes. Para ellas, este bienestar general se envuelve en una palabra maya *amalocuchxtal*, que no tiene una traducción literal, pero que toma esta idea de estar bien en todos los aspectos, tener un hogar (Compañera Wak, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Indican que este bienestar general en los pueblos es diferente a la visión occidental que lo miran sólo desde lo económico; recuerdan con ternura a sus ancestras y las traen

a la memoria señalando que ellas eran felices con su cacao en la mañana y el aire que entraba por la ventana; que mientras estuvieran físicamente bien para poder levantarse a regar eran felices, sin necesitar una gran casa o los lujos y creencias que ahora vienen de esta nueva sociedad que influencia a las comunidades mayas. Destacan la importancia de que las abuelas cultivaban y cocinaban toda su comida que, tenía los nutrientes necesarios para una buena salud, pero ahora que han penetrado a las comunidades los productos envasados, hay más enfermedades como diabetes y cáncer (Compañera Jo', TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Advierten que tampoco hay que romantizar la pobreza que históricamente les ha atravesado, que muchas veces no basta con la medicina tradicional y necesitan tener acceso también al Modelo Médico Hegemónico. Recuerdan cómo en sus pueblos algunas infantas morían de desnutrición y no sobrevivían los 10 años. Este bienestar general era quebrantado también por la violencia física y psicológica ejercida de sus abuelos a sus abuelas y, reconocen que entre *los dos mundos* existen ventajas y desventajas. Asimismo, indican que para ellas este bienestar es también poder acceder a los espacios de la Madre Tierra, como las playas, los ríos y cenotes, pero que estos le son negados y privatizados para el turismo (Compañera Lajun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Sobre cómo les impactó el COVID-19 en sus condiciones de vida y en sus cuerpos, relatan que fue muy difícil porque muchas personas perdieron trabajo, tuvieron serios problemas económicos, falta de dinero, además de la inflación y toda la violencia que aumentó dentro de los hogares en las comunidades (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Doña Madrina, partera y madrina de su pueblo maya, indica que las médicas tradicionales ayudaron mucho a la gente durante la pandemia, porque no tenían cómo trasladarse a la cabecera municipal, al hospital. Frente a la falta de dinero, aumentó el intercambio de especies o trueque; relata que sólo podía salir una persona a comprar y que ella como madrina de su pueblo lo hacía y, que pudo observar el abuso en el aumento de precios:

[...] todos esos gastos tenían que salir de uno y se aprovechaban los carniceros, todos subieron la mitad de precio la mercancía, y que es lo que necesita más un

ser humano en un pueblito, el arroz, lenteja, frijol, azúcar café, aunque no haya pan bimbo, no haiga nada; con que solamente haya café y galletas para engañar a los niños de esos animalitos en bolsa se podía comprar nada más y se tenía que repartir (Doña Madrina, entrevista, 2022).

De esta manera, las compañeras nos relatan cómo se profundizaron sus condiciones de vulnerabilidad y pobreza; el aumento en la violencia doméstica ante el aumento del consumo de alcohol, también el desempleo que se produjo de las personas que trabajan en el turismo en la Riviera Maya que tuvieron que volver a sus pueblos; la exigencia de usar cubrebocas y medidas de higiene que no pudieron cumplir por falta de dinero (Compañera Ka'á, TTO, Casa de la Mujer Maya, 2022).

En cuanto a las compañeras del Colectivo Foráneas Seguras, éstas también se refieren a esta idea de bienestar general necesario en sus condiciones de vida. Señalan que para ello es imprescindible estar tranquilas, sentirse bien con sus cuerpos, respirar aire fresco y comer sanamente. Denuncian que esta no es la realidad en la zona maya, cada vez se ve más militarizada, especialmente a partir del anuncio del proyecto llamado Tren Maya. Reclaman no sentir un bienestar en materia de salud, toda vez que las instituciones niegan la medicina tradicional; tienen una visión occidental y creada para un sólo modelo de personas, sin tener en cuenta la diversidad cultural de las mujeres de la zona. Respecto a la pandemia COVID-19 sostienen que:

[...] En general reforzó sistémicamente; así va a ser todos los ámbitos. Nos dejó en una desigualdad social, educativa, económica, salud muy precaria: Estaba precario antes de la pandemia, ahora doblemente precario. No sé si viste, por ejemplo, hubo como muchas personas que, con este desplazamiento forzado, muchas personas que habían migrado a la Riviera Maya regresaron a sus comunidades y buscaron una forma de sobrevivir, buscaron trabajar, hicieron su emprendimiento. Sin embargo, la romanización que se hizo de regresar a las comunidades, hay muchas ventas de comida, de postre, no sé, cómo muchas ventas, porque así lo tenemos que hacer (Compañera Ka'á, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Destacan también el aumento de la violencia doméstica y abusos sexuales en las comunidades y la afectación de la salud mental de las mujeres que trabajan en el hogar, porque fue en ellas en quién recayó la mayoría de la carga de las labores domésticas.

Sobre el llamado Tren Maya, recuerdan su anuncio junto con otros megaproyectos que el gobierno pretende ejecutar. Indican que el proyecto no señala de qué manera va a ayudar a las comunidades de la zona maya a salir de la pobreza, pues sólo tendrá una estación en la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto, por lo que no unirá las comunidades entre sí, sino, sólo Felipe Carrillo Puerto con la Riviera Maya y Bacalar, es decir, será un tren para turistas. Señalan que no creen que traiga trabajo para las personas del pueblo, toda vez que éstas no están capacitadas como personal hotelero, toda vez que aún sobreviven con su forma de vida autónoma en la milpa. Acusan el uso del nombre de su cultura maya sólo como propaganda porque el proyecto en sí no es para los pueblos mayas, sino todo lo contrario, persigue modificar su cultura. Señalan que la militarización que se ha producido a raíz de este proyecto les asusta, así como también el aumento de la inseguridad por la llegada de turistas (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Todos estos resultados expresan los senti-pensares, las visiones, que tienen las mujeres plurales de la zona maya sobre las condiciones en que viven. Denuncian la ausencia de garantía integral de su bienestar, que involucra las garantías en todas las áreas de sus vidas, tales como las educativas, laborales, habitacionales, espirituales, entre otra serie de elementos que han sido nombrados por las compañeras, como aspectos no garantizados actualmente por el gobierno mexicano y, expresan cómo la pandemia COVID-19 vino a profundizar sus precarias condiciones de vida, aumentó el desempleo y la inflación. Esto despertó la solidaridad comunitaria propia de estos pueblos, quienes, al margen de las ayudas estatales, mediante intercambios de especies y medicina tradicional, lograron combatir los tiempos más duros.

Es evidente que las más afectadas con la pandemia hemos sido las mujeres. Constantemente se denunciaron el aumento de casos de violencia física y sexual, evidentemente también hacia las compañeras indígenas en las comunidades. Esto refleja cómo el colonialismo interno de los hombres indígenas llega al punto de agredir a sus propias compañeras de luchas en defensa de La Tierra.

A partir de este contexto histórico -de memorias largas y cortas- y social, obtenido por medio de los relatos de las compañeras, es posible contar con los elementos suficientes para analizar a profundidad en sus senti-pensares respecto a los derechos sexuales y reproductivos. Estos no serían un derecho separado que se garantizan por sí solos, sino, que es necesario observarlo de forma integral e interseccional, a partir de las categorías de colonialidad, clase social, género y raza. En el siguiente apartado se exponen estos resultados.

3.3 Senti-pensares concretos relativos a los derechos sexuales y reproductivos.

Los resultados relativos a los senti-pensares concretos en torno a la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, para su presentación, han sido divididos en cinco temas y en cada uno se incorporan los relatos de las compañeras sobre las temáticas surgidas durante los Talleres de Historia Oral compartidos. El primer tema son los senti-pensares en torno al acceso a la salud sexual y reproductiva; el segundo se refiere a la educación sexual y reproductiva; en el siguiente se aborda la atención de embarazo y parto culturalmente pertinente; luego se exponen aquellos relativos al derecho a la libertad sexual y reproductiva y, finalmente, se presentan las reflexiones de las compañeras respecto de la seguridad frente a las agresiones sexuales en el territorio zona maya de Quintana Roo. Cabe hacer presente que, durante los Talleres de Historia Oral, las compañeras fueron consultadas por estas temáticas por separado y en orden sucesivo. Sin embargo, con base en la percepción integral de los derechos humanos, sus diálogos suelen ser fluidos, mezclados y cíclicos, por lo que esta división es meramente orientativa.

a) Acceso a la salud sexual y reproductiva

Se comenzará compartiendo los senti-pensares colectivos expresados durante el Taller de Tradición de las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras (2022), que revelan en general una evidente falta de acceso a la salud sexual y reproductiva atribuido

principalmente a la ausencia de su educación y promoción. Señalan que, en la cultura maya, la sexualidad es un tema que no se habla ni se enseña ampliamente; está marcada sólo por la menstruación como un hito que posiciona la responsabilidad del cuidado y abstinencia sexual en la mujer y, luego el matrimonio se limita únicamente a ser un instrumento para la procreación y complacencia del marido, pero no una materia de salud pública enfocada en el cuidado y placer femenino. En este sentido la Compañera Ka'a señala que:

[...] En mi experiencia de salud sexual y reproductiva a mí sólo me hablaron de la menstruación, porque en ese constructo, no puedes tener relaciones sexuales antes del matrimonio, eso fue lo que yo viví como parte de la cultura maya. Ese momento yo lo viví así, como que ya eras una mujer cuando menstruabas y la sexualidad se va a presentar en tu vida cuando te casas, cuando tengas relaciones sexuales, entonces sólo así se ven los derechos sexuales y reproductivos y no como una sexualidad humana que está presente desde el momento en el que naces. Lo demás lo aprendí con herramientas que aprendí afuera, esa es mi experiencia, y justo entra a la parte como social que criminaliza cuando una mujer vive su vida sexual antes del matrimonio. [...] Antes estaba dirigido sólo a mujeres, las mujeres deben cuidarse porque los hombres no (Compañera Ka'a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Esta poca o nula educación sexual limita el acceso a la salud sexual y reproductiva, inclusive frente a las agresiones sexuales. Comentan varias de ellas, con tristeza, cómo desde la experiencia en trabajo comunitario se han encontrado con altos niveles de ignorancia en las mujeres plurales, quienes desconocen el acto sexual a tal nivel que no son capaces de reconocer cuando son víctimas de violación. En este sentido la Compañera Jun nos relata lo siguiente:

[...] La responsabilidad recae en la mujer desde los niveles educativos, empiezan a ver las partes del cuerpo en sexto grado de primaria, ya nomás le hacen hacer una maqueta de un aparato reproductor. Nosotras como colectiva hemos dado acompañamiento en caso de violación de niñas en comunidades, por ejemplo, a mí me tocó un caso una niña de una comunidad que había sido violada. Ese tiempo estaba pasando por todo el proceso en que le preguntaban cómo fue, porque

estaba embarazada la niña, ella nada más dice que no sabe, que no sabe qué fue lo que le hicieron, ella nada más dice que la introdujeron algo como un pedazo de carne y ese pedazo de carne todo el tiempo ella veía que le salía algo como atole, todo lo que dijo, nos damos cuenta exactamente de que no saben, no conocen, el cuerpo ni del hombre ni de ella, y le preguntaban en qué parte, pero no sabía (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Estas violencias provienen de la creencia machista de que el hombre es productivo y las mujeres reproductivas y, que es nuestro deber complacerlos. Como contraste, las mujeres entrevistadas han aprendido que la sexualidad es una experiencia de goce que parte desde nuestro nacimiento, pero saben que aún existen muchas mujeres de comunidades que tienen un gran número hijos y que probablemente nunca han experimentado algún tipo de placer sexual. En este sentido, durante el Taller de Historia Oral, se animó a la Compañera Óox a contar su experiencia de violencia, que fue la que la llevó a volverse activista feminista para ayudar a otras mujeres indígenas de comunidades a combatir la violencia patriarcal:

[...] sí, con el primer hijo sólo fue que me hacían sentir como que esta obligación como mujer, como esposa. Me hacían sentir que era una obligación como pareja. Da miedo, no quería llegar a mi casa y cuando ya me empiezo a negar, ya no quiero, es cuando ocurre la violación y ahí quedó embarazada de mi segundo hijo; así es en las comunidades [...]. A mí sí me golpeaban, me pegaban, pero como tú dices, a veces también es el hecho de que no quieres tanto, o que sabemos que nos van a golpear si no queremos (Compañera Óox, Taller de Historia Oral Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Por otro lado, identifican como un factor que limita el acceso a la salud sexual y reproductiva el que la mayoría de la información se encuentre en español y no en su lengua, es decir, sin tomar en consideración las diversas lenguas que hablan las personas de la zona, la cual ha recibido migración de estados como Chiapas o Tabasco. Esto fue posible contrastarlo con la visita a los hospitales de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, donde la información se encontraba principalmente en español y, cuentan con un número limitado de intérpretes en atención a la gran cantidad de población indígena

que tiene el territorio. Asimismo, denunciaron la falta de fidelidad en las traducciones, entre otra serie de necesidades:

[...] Me gustaría aquí decir cómo nos gustaría recibir nuestro derecho al acceso a la salud, lo que mencionaba ahorita sobre la Ley general de salud, tener este derecho a recibir la información en nuestra lengua [...] jaja, siento que si el Estado lo lee, diría éstas están pidiendo cosas que en nuestro mundo no existen [...] Traductor culturalmente pertinente, intérprete, porque no es lo mismo, luego veo lo que pasa con muchas personas del hospital que hablan el maya pero no traducen lo que la gente de la comunidad quiere, no es lo que la comunidad quiere [...] y creo también que es importante mencionar esa parte que tener material en la lengua indígena maya y en toda la diversidad de lenguas indígenas y, también las mujeres con discapacidad maya y, luego hay personas que tienen problemas auditivos o de otros y no les consideramos, como si ellas no tuvieran sexualidad, contar con este material de educación [...] (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

En este mismo sentido la Compañera Ka'a refuerza la idea, señalando la incongruencia que existe en los hospitales de la zona maya, que atienden más de 53 comunidades cada uno, de no tener personal que hable lengua maya, sino que cuentan con un traductor para todo un sistema de salud. También refuerza la necesidad de una educación culturalmente pertinente, volviendo a la relación entre salud-acceso-educación, incluyendo a la población indígena, la discapacitada y la monolingüe. En este sentido, crítica los estándares corporales impuestos que discriminan a las personas que no cumplen con los estereotipos del cuerpo modelo:

[...] Que la educación sea culturalmente pertinente, es que esté adaptada a la población indígena discapacitada, población indígena monolingüe, y también poder como desmitificar, porque yo he escuchado como que en varios como implícita o explícitamente, que justamente por esta cultura del cuerpo, del modelo de cuerpo que deberían tener, pues cuando una persona no entra como en ese canon es como que no tuviera sexualidad. Es como que eso era la persona blanca, ojos azules, verdes, esa sexualidad tiene como disfrute, como que si una persona no cumple con eso no tiene sexualidad, como que no son cuerpos eróticos [...]. La

apología de la violación que también entra en los estándares de belleza, en que se ríen como de una mujer más gordita con ropa de color oscuro y otra que usa ropa más provocativa, es como a la primera no. También entra mucho la parte de los medios de comunicación que comparten información, pero ¿qué modelo de personas físicas y culturales utilizan? Entonces es justamente que te llegas a cuestionar tu propio cuerpo porque tu entorno te está diciendo algo (Compañera Ka´a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Respecto a la misma temática, acceso a la salud sexual y reproductiva, fueron consultadas las compañeras de la Casa de la Mujer Maya. Ellas manifestaron sus sentimientos en un sentido muy similar al compartido por las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras, declarando no tener acceso a la salud sexual y reproductiva en atención a la poca o nula educación sexual que tienen las mujeres en las comunidades, tanto desde su hogar como en las escuelas:

[...] No hay educación sexual en las comunidades, no. En mi caso yo nunca he recibido educación sexual en mi casa, yo pensaba que el SIDA te daba sólo por tener relaciones heterosexuales, así desinformada estaba. Sí, con la misma educación de los abuelos de mi parte, yo no, porque mi mamá era más arraigada. Había cosas que no me podía decir, era para ella penosa decirlas. Me acuerdo de que era primera vez que tuve mi menstruación yo sí me asusté, me puse a llorar. Es que nunca me dijeron qué pasa cuando nosotras vamos creciendo, nadie nos dice los cambios en nuestro cuerpo, porque nuestra abuela era muy arraigada (Compañera Jun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

El relato de la compañera expresa un elemento que destacan la mayoría: la poca educación que recibieron en torno a la menstruación. En general están de acuerdo en que jamás escucharon nombrarla como tal de parte de sus abuelas, quienes preferían usar términos que les parecían más cómodos: “[...] antes me decía mi abuelita *tu maanctech kitia* , como la menstruación, ellas nunca lo decían, ellas no se van a sentar y te van a decir te va a pasar esto y esto” (Compañera Jun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022). Por otro lado, al igual que los anteriores relatos, las compañeras conectan el hito de la menstruación al momento en que sus abuelas y madres le transmitieron una serie

de responsabilidades que culturalmente se han atribuido a las mujeres en materia sexual, especialmente el de *cuidarse* que involucra una serie de elementos:

[...] Yo creo que hay dos cosas, primero está la estima de que las niñas dejen de ser niñas y, que la responsabilidad recae también en la niña que se tiene que cuidar. Entonces, yo me acuerdo de que mi mamá nunca me dijo, yo lo veía. Son cosas que no preguntas y, cuando *me bajó* lo único que me acuerdo de que me dijo fue que me cuide y yo como: ¿cómo me tengo que cuidar, de quién, me van a venir a matar? yo me acuerdo de que lloré (Compañera Waxak, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Sí. Yo me acuerdo de que me decía mi mamá “tienes que cuidarte, no tienes que andar saltando, tienes que cuidarte, no abrir los pies” y me decía porque cuando tú *pasas manchas* no tienes que hacer eso. Lo que yo me acuerdo que era lo que me decía mi mamá, pero sólo eso me acuerdo, de que antes no se usaban toallas femeninas era pura tela que se usaba; las playeras que son como de algodón esas se usaban y las vas a lavar, y de por eso como dice mi mamá nosotros nos daba infección porque las toallas dejan, tienen unas partículas, en cambio las telas no, tú lo usas una vez y lo lavas bien lavada y la tiendes, luego al siguiente día tienes, la tienes que volver a utilizar, así me acuerdo cuando era más chica (Compañera U’uk, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

De esta manera, las compañeras señalan como primer elemento que limita el derecho al acceso a la salud sexual y reproductiva la falta de educación en las comunidades. Expresan que sus antepasados tenían una forma más conservadora de ver las relaciones sexuales y la sexualidad en general y, que, por ello, la falta de información es profunda en las mujeres, quienes se ven enfrentadas a un largo camino de vida sexual y reproductiva sin saber, muchas veces, absolutamente nada.

[...] Yo me acuerdo de una señora que me decía que ella se asustó mucho cuando sangró, tenía miedo de que le agarrara la mano porque pensaba que si le agarraba la mano le iban a embarazar. Entonces ella se cuidaba de que los niños, nadie más le agarrara su mano, también dice que cuando ya tuvo su pareja y descubrió el sexo. [...] Entonces ella gesticulaba todo el tiempo porque ella pensaba que iba a tener el bebé por la boca. Ese tipo de cosas pasaban que no hay información [...]

no hay educación sexual y reproductiva, no te llega la información, además los medios lo único que hacen en vez de informar, es nada más sexualizar el cuerpo de las mujeres. No hay como una información integral para ejercer los derechos la salud y todo eso por todos lados te lo están negando (Compañera Jo´o, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Otro elemento que destacan como limitante del derecho al acceso a la salud sexual y reproductiva es la carencia de intérpretes maya hablantes suficientes para la población. Indican que muchas personas de comunidades hablan un poco de español, pero no del todo bien y, por lo tanto, muchas veces no entienden al cien por ciento la información que se les entrega. Tampoco sienten garantizado el acceso a la salud, porque en muchos casos son víctimas de discriminaciones por ser mujeres, ser pobres y ser indígenas. Retoman sus propias experiencias personales, de haber sufrido violencia gineco-obstétrica, siendo juzgadas por embarazarse y por el uso de la medicina tradicional, que evidencia la misoginia y el racismo que existe en las instituciones hospitalarias de la zona maya, como indica la Compañera Waak:

[...] Somos discriminadas. Yo tuve discriminación cuando nació mi hija, cuando yo estaba dando parto me dijeron: aguántate, para qué te abriste las piernas. Esa es una discriminación que yo también viví. ¿qué te ibas a defender si tenías dolor, si estabas gritando en ese momento? A veces tú no sabes y no dices nada; es que se están aprovechando de tu dolor en ese momento, y ellos se aprovechan de qué quieres tener el bebé. Esa es la forma de discriminación (Compañera Waak, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Por otro lado, las compañeras denuncian la violencia ejercida por parte del gobierno en contra de las mujeres indígenas pobres, por medio del condicionamiento del control de su salud sexual y reproductivas a programas de transferencia monetaria que han existido, como Solidaridad, Prospera, Bienestar. “[...] Les decían “si no vas al hospital no te vamos a pagar”. Yo me acuerdo de que mi compañera, así como que apenas conocía métodos anticonceptivos y yo estaba como, no quiero saber, no deberían condicionar a saber esta información” (Compañera Kan, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022). Asimismo, se refirieron a la discusión que ha existido en torno a que estos programas les han dado becas por cada hijo y que muchas personas opinan que las

mujeres se embarazan para que el gobierno les dé este dinero. En este sentido, destaca la circunstancia de que la mayoría de las mujeres indígenas se encuentra bajo una situación de subordinación sexual en la cual son sus esposos quienes deciden el número de hijos que tienen y, muchas veces, incluso las violentan sexualmente para ello, en atención a la ya mencionada creencia machista en que ellos se validan por la cantidad de hijos que logran procrear. De esta manera las compañeras señalan que:

[...] Y no me gustaría pensar que ellas querían tener más hijos, sino que era, porque al hombre le valía madres; embarazaba a su esposa para tener el beneficio económico. En ese tiempo había violación y no había métodos anticonceptivos (Compañera Bolon, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Mi tía es promotora del hospital y recuerdo que decía ella decía que era más por lo económico, y se supone que era para útiles escolares y todo eso, y cuando cobran, ese día el hombre está en la cantina, pero ahí era el hombre el que lo decidía [...]. La cuestión económica hacía que los mismos hombres abusaran dentro de la familia para tener más hijos y cobrar la beca (Compañera Lajun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Las reflexiones de las compañeras también apuntaron a una serie de situaciones de discriminación que han vivido en el acceso a la salud sexual y reproductiva del Modelo Médico Hegemónico; por género, por raza, y clase social. Muchas de las actitudes descritas refieren a funcionarios con acciones que internalizan el colonialismo en los cuerpos, por lo que suelen sentir lejanía de los médicos y personal de atención de los servicios de salud de los hospitales. Esto, sumado al limitado número de intérpretes indígenas y a la invalidación constante que reciben del Modelo Médico Tradicional, especialmente las parteras, respecto de las cuales conoceremos los senti-pensares más adelante.

Los testimonios de violencia que surgieron en los Talleres de Historia Oral son de un gran valor para esta investigación, debido a que develan cómo, para las mujeres indígenas mayas, el acceso a la salud sexual y reproductiva se ve limitado principalmente por la falta de educación en la materia. Las consecuencias de la poca o nula educación que reciben son extremas cuando los cuerpos de las mujeres son quienes reciben violencias sexuales sin siquiera saber que las están viviendo. En varios de los

testimonios, las compañeras se refieren a memorias de violaciones y abusos sexuales. En el caso del Taller de Historia Oral de la Colectiva Foráneas Seguras fue posible que la palabra llegara al corazón y se compartiera su profundo sentir y dolor, no sólo como una memoria de violencia, sino también como una de las memorias que les inspiró a unirse a la lucha feminista por la defensa de los cuerpos y de La Tierra.

El acceso a la salud sexual y reproductiva presenta una serie de barreras cuando se interseca el género, la raza y la clase social, esto ha quedado demostrado en las palabras de las compañeras, quienes fueron enfáticas en señalar la clara necesidad de educación en la materia como elemento base para la garantía del derecho. A continuación, se presentan los resultados en materia de educación sexual y reproductiva.

b) *Educación sexual y reproductiva*

Respecto a esta temática, se presentarán primero los senti-pensares expuestos por las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras en los Talleres de Historia Oral (2022). En el ítem anterior fue posible apreciar algunas experiencias que han tenido las compañeras que evidencian serios problemas en la garantía del derecho a la educación sexual y reproductiva. Frente a ello, denuncian la necesidad de un modelo de educación sexual integral, alejado de la religión y todas las creencias que siguen marcando la discriminación para las mujeres plurales mayas. Indican que nunca recibieron educación sexual y reproductiva, que en la escuela únicamente se les enseñó los cuerpos como aparatos reproductivos y, que los medios de comunicación también son de alguna manera influyentes en esta educación, en este sentido expresan lo siguiente;

[...] Creo que también entra la parte de medio de comunicación que, de cierta forma de manera formal o informal, es conocimiento empírico. Ahora hay muchos más espacios que comparten información, ya hay mucha de esa información que en realidad es más integral, sin juicios moralistas, pero también hay muchos medios de comunicación que te transmiten el mensaje de que la sexualidad debe ser tal y como muy anti-derechos [...]. Yo nunca recibí como tal una educación sexual y reproductiva, la educación que yo recibí y podríamos llamarlo así se limita la menstruación a las relaciones sexuales en el matrimonio entre hombre y mujer.

En la escuela lo único que vimos fue el aparato reproductor femenino y masculino; yo no recuerdo haber visto el clítoris fíjate, lo recuerdo muy cuadrado como los labios inferiores exteriores la vagina la vulva muy cuadrada (Compañera Ka'a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

De esta manera, manifiestan la necesidad de contar con nuevas herramientas de educación en materia sexual y reproductiva, que sean más adecuada para garantizar una educación integral, como lo son los modelos ergonómicos o mejores modelos anatómicos, porque el uso por ejemplo de frutas como un plátano termina desfigurando la idea del placer sexual y sexualizando como objeto el entorno. Asimismo, señalan la importancia de que esta educación sexual sea transversal a todas las edades, porque generalmente se enfoca en adolescentes y jóvenes, sin embargo, en una experiencia que está presente desde que nacemos, como lo expresa la Compañera Jun:

[...] El desafío también es entonces poder nombrar todo lo que tiene que ver con nuestro cuerpo con nuestra sexualidad, que se encuentra presente en todas las etapas de la vida humana. Porque muchas veces es educación sexual sólo para adolescentes y jóvenes, porque son los más sexosos, cuando eres mujer adulta ya no tienes sexualidad, es parte de una educación sexual integral (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Finalmente, se refieren a la falta de educación en materia de interrupción legal de embarazo. Señala que, por parte de los servicios de salud, han recibido información con un enfoque criminalizador de las mujeres y su sexualidad, recuerdan haber llegado a conocer del aborto por un video durante la secundaria que fue presentado en una charla del servicio de salud, en que lejos de hablarles de sus derechos, les presentaron de forma traumática sentimientos como la culpa y responsabilidad exclusiva femenina, en este sentido declaran que:

[...] Yo creo que aquí hay que empezar a hablar también de estos términos de interrupción legal del embarazo, interrupción voluntaria, porque sí, ahorita voluntaria porque legal no está, pero toda esta parte ese derecho de poder decidir, lo primero, la decisión que queremos hacer nosotras de ser o no madres, pero ahora cuando dices legal hay médicos que se espantan. Supe sobre el aborto en

la secundaria con el vídeo de *ay mi piernita* esa -risas-. Yo sentí que más fue para inducir el miedo de cuidarte de un embarazo, pero por, sobre todo, este proceso que vas a pasar si decides abortar, eso yo lo vi como a los 16 o 17 años en la prepa (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...]Sí, igualmente, antes en maya yo había escuchado, hay un término de que perdió a su bebé es *uch k'aasti'k*, significa, *le pasó algo malo, perdió a su bebé*, haciendo como referencia a un aborto, pero no le dicen. O sea, la traducción literal es cómo le pasó algo malo, pero en realidad se refiere a que tuvo un aborto en maya no se sabe si voluntario o provocado [...]. Yo estaba en la secundaria y me acuerdo de que todos llorando porque el bebé cómo se lo sacan así. Y, yo me acuerdo de que no te decían que existía esa opción, si es que no querías continuar digamos con la gestación, sólo recuerdo que algunas mujeres decían cómo que fuera una cuestión biológica les pasaba esto no, pero siempre como que a la mujer le pasó algo, no porque lo quiso, como si eso sucediera y claro no es así (Compañera Ka'a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

A continuación, se exponen los senti-pensares de las compañeras de la Casa de la Mujer Maya que, en el mismo sentido, expresaron una serie de limitaciones en el derecho a la educación sexual y reproductiva. En primer lugar, se refirieron al desconocimiento que existe sobre el derecho a la interrupción de embarazo; indican que la NOM-046 es la que debería garantizar el derecho al aborto, pero que realmente no cuentan con protocolos para ellos en los servicios de salud. Esto es coherente con lo identificado en el trabajo de campo, durante el cual se visitaron los hospitales de las cabeceras municipales y en ninguno de ellos se ha practicado algún aborto a la fecha. Cuentan con una mayoría de médicos objetores de conciencia que develan la ignorancia y criminalización social que existe en torno a este derecho humano. En este sentido las compañeras señalan que:

[...] Creo que no todas tenemos acceso por esta falta de prestaciones entonces tenemos que juntar nuestro dinero para ir al ginecólogo. Normalmente, nuestra salud de la mujer es más cara que la del hombre; para ir al ginecólogo, si te enfermas de alguna infección, una enfermedad de transmisión sexual, por ejemplo,

papiloma humano, no sé cualquier otra enfermedad que nos dé a nosotras, al hombre le vale; a nosotras nos cuesta el dinero [... En las comunidades no saben de esos temas de aborto por la NOM-046; esos temas también pasan ahí, abortan, pero con plantas, las mujeres, las parteras saben cómo, pero también es como mal visto, que la mujer es mala, pecadora, la chusma. Se supone que la NOM-046 es la que debería garantizar el aborto en caso de violación, pero en realidad no se aplica como debería, los centros de salud deberían tener un protocolo de canalización en tales casos, pero los hospitales no lo hacen (Compañera Óox, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Señalan de forma unánime haber recibido una educación con base en la criminalización del aborto y la romantización de la violencia sexual y el embarazo adolescente. Recuerdan un video en que se le presenta un feto de avanzado estado, prácticamente un bebé recién nacido, como un feto de un par de semanas que tiene miedo de que su madre lo aborte, dándole la calidad simbólica de persona viva e intencionando una imagen asesina de la madre. Esto confirma lo señalado por las compañeras en el apartado anterior, relativo a la ausencia de una educación sexual integral y laica, ya que la perspectiva aplicada en la educación de ellas tiene un fuerte contenido religioso que vulnera sus derechos como mujeres. En este contexto las compañeras expresan sus memorias de adolescencia de la siguiente forma:

[...] yo recuerdo en la secundaria haber recibido cómo se usa un condón, sobre algunas pastillas. Esto ya lo había escuchado, esto no era de los maestros, venían externos del servicio de salud, pero recuerdo el video del aborto, y recuerdo el bebé con el brazo que gritaba- ¡no mama! - . Y también videos religiosos, recuerdo un video de una señora que no quiso abortar y decidido tener al bebé e irse a la ciudad con su bebe a luchar y trabajar de empleada y, era muy feliz versus otra que aborto que era triste e infeliz (Compañera Ka'a, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Por ese video me querían enviar al psicólogo. Todas mis compañeras se sentían tristes y, yo decía "no sentí nada", y me dijeron si estoy pasando por un momento difícil, tenía como 12 años -hace 5 años-. De hecho, cuando pasabas a

nivel superior te amenazaban con las becas en bachillerato también para que fuéramos a esas pláticas (Compañera Lajun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Los senti-pensares de las compañeras expresan también haber recibido una educación sexual y reproductiva con un enfoque satanizado, en que se les enseñaron las enfermedades de transmisión sexual de forma negativa y culposa y, no como parte de los riegos cotidianos de una vida sexual activa y una responsabilidad de salud. En este sentido, afirman nuevamente la opinión de que, en base al machismo existente en las comunidades, los hombres son quienes generalmente deciden el número de hijos que se tiene en el matrimonio, los cuales suelen ser un gran número:

[...] Pero a la educación sexual es como que te lo muestran como algo feo, a nosotras nos hicieron memorizarnos muchas enfermedades de transmisión sexual, por eso yo me sé: gonorrea, sífilis, todas esas, como a través del miedo. Entonces era como una burla también, como que no estaba bien armonizado como hablar de hombres y mujeres y se volvía una burla (Compañera Bolon, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Creo que lo que hay que tener presente que todos los seres humanos podemos estar alguna vez con una enfermedad de transmisión sexual, entonces no hay que tener ese miedo, a los hombres no les dan ese miedo, esa culpa. La planificación familiar también tiene que ver con el machismo, depende cuántos hijos, muy machista de demostrar que tiene más hijos es más macho, se sienten más machos aunque ni los mantengan [...] esta doña Rosaura me contaba de un señor y me decía ese señor que tiene muchos hijos, jajaja, la señora estaba muy enfocada en la descripción que es este señor el que tiene muchos hijos, es como parte de la comedia que el hombre puede tener un montón de mujeres, no solo eso, es que les aprieta el condón *-risas-* (Compañera Óox, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Los senti-pensares de las compañeras expresan su casi nulo acceso al derecho a una educación sexual y reproductiva. En su mayoría señalan no haber recibido educación alguna por parte de los miembros de su hogar y, por otro lado, haber recibido una educación religiosa y criminalizadora de la sexualidad de las mujeres en la escuela, en

que se les enseñó una visión culposa y censuradora y, la carga femenina exclusiva de su responsabilidad.

Llama la atención cómo muchas de ellas relatan haber tenido su primer encuentro con la noción de aborto o interrupción del embarazo a través de un video expuesto en la escuela, en que se muestra una imagen desproporcionada de un feto de avanzado estado como si fuera un embrión de pocas semanas, que sufre por la interrupción del embarazo. Alegan que informaciones como éstas les generaron traumas, pero que con los nuevos procesos emancipatorios que han vivido como mujeres plurales indígenas, han logrado replantear y aprender de nuevas perspectivas en torno a la sexualidad.

Señalan cómo en el territorio existe aún mucha ignorancia sobre la planificación familiar, toda vez que existe la noción machista de validación social masculina a través de tener una mayor cantidad hijos. Las compañeras se cuestionan si sus ancestros de *memoria corta* sintieron alguna vez placer, toda vez que en su palabra recuerdan mayormente situaciones de violencia. En este sentido, reclaman la necesidad de una educación sexual integral y culturalmente pertinente; son específicas en señalar que es necesario que los servicios cuenten con materiales de educación adecuados que representen los cuerpos, de manera tal que no se objetualicen ni se transformen en una burla.

En este sentido, este apartado nos ha revelado el colonialismo interno que existe en los programas educativos en esta materia y, la necesidad de descolonizarnos de las ideas satanistas de la sexualidad impuesta por las religiones de los invasores y que trascienden en las comunidades oprimidas hasta la actualidad. Existe una manifiesta necesidad de educación sexual y reproductiva integral, sin embargo, ésta no es entregada como asignatura en las escuelas del territorio, sino que, es brindada únicamente por las charlas que dan los servicios de salud. Es importante mencionar, que, el único organismo a cargo de esta educación no contempla ningún tipo de educación culturalmente pertinente y, aún más, como relatan las compañeras, se trata de una educación cargada de machismo y criminalización social de la sexualidad femenina, por lo que, en este sentido, se estaría vulnerando este derecho en su calidad de derecho humano.

Hasta el momento, las dos temáticas anteriores nos han develado límites en los derechos al acceso y educación sexual y reproductiva, especialmente en atención a la falta de información en la materia, lo que se traduce en una omisión de obligaciones por parte del estado de Quintana Roo. Aunado a esto, las pocas acciones que emprende el Estado para garantizar estos derechos tienen una perspectiva que vulnera los derechos de las mujeres, toda vez que las presentan como un mero aparato reproductivo y depositan en ellas la criminalización social en cuanto a la forma en que viven su sexualidad.

Todas estas opresiones a los cuerpos de las mujeres, que vulneran sus derechos sexuales y reproductivos, son posibles apreciarlas con mayor claridad en el caso del derecho a la atención del embarazo y parto culturalmente pertinente que a continuación se presenta, en que además de ser vulneradas en cuanto a la falta de educación y acceso a la salud, son discriminadas por su cosmovisión respecto a los conocimientos de la medicina tradicional - o Modelo Médico Tradicional-.

En este sentido, el enfoque teórico descolonial nos invita a ir en búsqueda de estos conocimientos que han sido negados por la colonización del género desde el comienzo de la invasión de los llamados colonizadores y, que hasta la actualidad son blanco de la violencia estatal a través de su negación y discriminación en los hospitales. Las parteras tradicionales enfrentan la misma represión que sus ancestros sanadoras y sacerdotisas sufrieron con llegada de los españoles, no se les permite su acceso físico ni epistemológico a los hospitales, los cuales niegan el reconocimiento a sus saberes y conocimientos ancestrales culturalmente pertinentes con las mujeres plurales indígenas que se atienden en los hospitales. A continuación, se presentan alguno de estos senti-pensares.

c) Atención de embarazo y parto culturalmente pertinente

En las siguientes líneas se presentarán los resultados específicos en torno al derecho a la atención de embarazo y parto culturalmente pertinente como derecho humano. Se presentarán los senti-pensares compartidos por las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras (2022), quienes expresan una serie de hechos que constituyen violencia

obstétrica y otras discriminaciones por género, raza y clase, que sufren las mujeres plurales indígenas de la zona maya de Quintana Roo y, que limitan el goce a la garantía de este derecho humano. En primer lugar, realizan una crítica a la forma en que son atendidas estas mujeres en los hospitales al momento del parto, señalando que estas formas suelen representar incomodidad y un ambiente hostil para ellas, quienes desde su cultura maya acostumbran a un trato más digno y humano:

[...]. Sí. Por ejemplo, en el parto en los hospitales las mujeres indígenas son discriminadas, están en trabajo de parto, dieron a luz y están en el hospital en camas todas feas así, mal acomodadas y ella se cansan, por estar acostadas en esas camas, porque están acostumbradas a dormir en hamaca. Entonces empiezan a surgir ahí palabras de parte del personal médico en el que las degradan, las hacen sentir mal; todavía ya parieron y las hacen sentir mal, pues ya se cansaron y toda esa violencia que viven las mujeres dentro de las instituciones de salud, son realmente fuera del contexto de las comunidades. De hecho, en el hospital me comentaban que es como dice mi compañera, no les preguntan si quieren cesárea o no, no quieren esperar y dicen cesárea lista, una violación de sus derechos humanos también (Compañera Ka'a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Este tipo de trato que dan los prestadores de salud del territorio carece de una perspectiva intercultural y descolonial. Se torna aún más evidente cuando la medicina tradicional se hace presente en los pasillos de los hospitales, como si fuera una ofensa para el Modelo Médico Hegemónico su sola mención o existencia, pese a que el territorio tiene casi un 90% de habitantes que se reconocen como mujeres indígenas. De esta manera, los funcionarios invalidan de forma violenta los saberes del Modelo Médico Tradicional, reafirmando como único conocimiento válido el producido por la medicina occidental hegemónica, lo que reafirma los planteamientos del Feminismo descolonial y los Feminismos autónomos de Abya Yala, en torno a la monocultura del conocimiento impuesta por la llamada colonia.

En este sentido, se interseca la llamada colonización, como categoría con el derecho humano a un parto culturalmente pertinente, toda vez que, pese a que se encuentra contemplado en instrumentos internacionales de derechos humanos

ratificados por México, éste no es respetado, al menos en el territorio de estudio, la zona maya de Quintana Roo. La razón por la que no es respetado es porque, tanto las políticas públicas como sus funcionarios carecen de un enfoque interseccional que reconozca los conocimientos de los pueblos indígenas y sus mujeres plurales como válidos y necesarios al momento de garantizar sus derechos. Los senti-pensares de las compañeras nos expresan crudos relatos de discriminación en torno a esta temática que a continuación se expresan:

[...] Yo presencié al regaño de una chica que estaba en trabajo de parto, pero no dilataba, y la mandaron a caminar y no sé qué. Ella sentía que ya no podía más con los dolores. Entonces, estaba con ella su mamá y su abuela, y fueron al albergue, porque allí se quedan las personas de comunidades; entonces fueron al albergue a preparar chocolate caliente y se lo llevaron a la chica que estaba en la puerta del hospital y, ella como que se estaba quejando de dolores en el hospital y allí en la puerta del hospital le reventaron huevos en el chocolate, para dilatar y, en el momento en el que ella toma el chocolate, empieza a devolver el estómago, y sale el personal de salud y le empieza a regañar a la mamá y la abuela y le dicen que para qué le dan esas cosas, que eso no tiene nada que ver, que eso no le va a ayudar. Y la vinieron y la metieron, pero primero fue una regañada, lo que me marcó mucho fue la forma tan déspota, fea, en el que le hicieron sentir a la mamá y a la abuela en que estaban casi ocasionando la muerte a su hija y al bebé (Compañera Óox, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Asimismo, la Compañera Jun comenta cómo para los médicos occidentales les es ajeno el Modelo Médico Tradicional y, por eso en muchos casos no lo respetan, toda vez que proviene de otras fuentes de conocimiento que no son reconocidas por la ciencia hegemónica, como los sueños y los mitos y, que por tanto no le asignan ningún tipo de validez:

[...] Es que la colonia nos ha dicho que solamente la medicina occidental es la que vale, socialmente se acepta y a nosotras mismas hemos dejado hasta de creer. No sé, son diez personas contra noventa personas diciéndote que la mejor medicina es la occidental, esa cultura envolvente exacto. Te hacen dudar de tus capacidades. Es que luego de médico a médico, es extraño, porque por ejemplo

con los médicos que me ha tocado trabajar me dicen “yo creo en el horóscopo”, yo creo en esto, y yo les digo es imposible que crean en eso, en un horóscopo, pero no en la medicina tradicional [...] Les cuestionan mucho esta parte de cómo aprendieron, y las personas te dicen por medio de sueños, entonces tus médicos occidentales dicen cómo es posible, por ejemplo, y en eso hay documentos, historia de vida de hueseros de parteras que en los sueños les dijeron dónde estaba el hueso, dónde estaba todo. Tal vez no sepan cómo se llama ese hueso, pero lo conocen. La *Rosita*, ella dice que por medio de sueños pudo aprender a ser partera. El primer trabajo de ella fue quitarle una hemorragia a su propia mamá, que todos los días pasaba sobre unas enredaderas y tropezaba, se caía y, hasta que un día soñó que le digan que esas hojas iban a curar a su mamá, paró, la recogió, y pudo ayudar a su mamá (Compañera Óox, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Asimismo, las compañeras se refieren a la atención pre y post parto, alegando la falta de información y atención que existe respecto de las mujeres indígenas mayas en esta materia. Recuerdan cómo se les enseñó la maternidad en la escuela con el cuidado de un huevo, al que tuvieron que ponerle nombre y cuidarlo, a fin de que tuvieras miedo de que se quebrara. Señalan que, esta educación desde el miedo dramatiza la realidad, entrega un huevo que se puede romper, sin contexto ni información, lo cual realmente no educa y pasa a ser una experiencia que los jóvenes no toman en cuenta.

Finalmente, destacan la importancia del Modelo Médico Tradicional en la atención de los partos de las mujeres indígenas del territorio. Mencionan como una necesidad el uso de elementos como hamacas y retornan a memorias ancestrales en que este tipo de medicina era validada y la forma en que se fue produciendo su invalidación:

[...] en el embarazo intercultural, hacerlo como nuestra cultura necesita, por ejemplo, como antes se hacían los partos en hamaca [...]. Creo que hay un hospital en Mérida que empezó a utilizar hamacas para las madres [...] y creo que también la importancia que se le debe dar a la medicina tradicional, a las parteras tradicionales, antes si les permitían participar. Ahora ya no, y tienen una labor muy vital, desde la historia de estas personas senadoras y curanderas, como sean eran como guía espiritual (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...] A lo que voy, es como hizo la colonia para interiorizarlos, cómo lo lograron. Antes de los médicos y las enfermeras estaban las parteras, ellas fueron las primeras médicos, es como: nosotros existimos primero, antes que la medicina occidental, antes que sus títulos [...] La relación que existe entre el médico y el paciente tradicional es muy desde la humildad, muy desde esto como sanadores. Esto también que se da con las parteras, no en el hospital, que, si no tienes leche *okey* no importa, pero la partera está intentando que tengas leche (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

A continuación, presentamos también los senti-pensares en torno a la temática de embarazo de las compañeras de la Casa de la Mujer Maya (2022), quienes en sus diálogos estuvieron en consonancia con los relatos de las compañeras anteriores, en el sentido de expresar diversos hechos que constituyen discriminación, violencia obstétrica y, en general una violación al derecho al parto culturalmente pertinente. Las circunstancias que describen van desde comentarios de funcionarios de los hospitales, en orden a invalidar de forma violenta sus dolores de parto, hasta graves negligencias médicas que han terminado en hijos no nacidos vivos:

[...] Por ejemplo en mi caso yo tengo un niño de cuatro años; a mí me pasó, pero por una enfermera. Me acuerdo de que estaba ahí, me estaban dando mis dolores y se me rompió la fuente. Me tenía que meter al hospital para eso y cuando me tenían que poner la oxitocina, la enfermera me dijo: “yo tuve gemelos, así que esto no es nada”. Ella como diciendo que no me tenía que doler, pero si me estoy muriendo, tú necesitas gritar, tal vez haya alguna mujer que no vaya a gritar, todas somos diferentes, pero la mayoría lo necesita. No vayan a parir a hospitales públicos (Compañera Jun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Es que antes no se hablaba del parto; es que tienes tus contracciones, si te falta seis, vas al doctor, te checa, pero que te estén video a cada rato eso lastima, y que te estén a cada rato metiendo la mano, duele [...] Yo escuché el caso de mi concuña y se me hizo fuerte. Le dijeron que esperara y en la espera fallece él bebe

y la cortan para sacarlo. Los médicos cuando ven que no tienen la dilatación, te mandan para la casa (Compañera Ka´a, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Al parecer, el tiempo que tardan las embarazadas en dilatar y, los dolores y quejas durante este proceso, suelen ser un problema para la paciencia de las y los funcionarios de los hospitales del territorio, quienes deshumanizan su experiencia bajo gritos y discriminaciones, provocando la *no escucha* del avance de sus estados, lo cual, según comentan las compañeras ha provocado estas negligencias médicas que silencian sus voces y sus cuerpos. Los funcionarios suelen enviar de vuelta a sus casas a las mujeres embarazadas cuando aún no están lo suficientemente dilatadas, aunque ellas provengan de comunidades y no cuenten con ningún lugar donde quedarse en la cabecera municipal. Estos graves hechos de negligencia médica que expresan las compañeras han provocado trauma y dolor en las mujeres víctimas, que a continuación se describen:

[...] Cuando le sacan el bebé a mi concuña se pasó tres años con ese dolor, ella es diferente, tiene todo el trauma, tiene culpa, le hicieron pensar que como se escapó era su culpa. Ella ya no tiene ánimo; mi suegra dice ella no era así, quedó así con ese sentir de culpa, por la religión, no casarse primero, no esperar, cosas religiosas de la costumbre, no tuvo la gracia de dios en su embarazo por su culpa (Compañera Ka´a, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] A mi hermana también le pasó, negligencia médica. Llevaba horas su bebé muerto en su panza, de la negligencia médica (Compañera U´uk, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Finalmente, criticaron el presupuesto que existe para el diseño e implementación de políticas en cuanto al parto culturalmente pertinente; señalan que en las comunidades no hay medicamentos ni equipo médico para atender los partos, que esto recae únicamente en las parteras a quienes el gobierno no paga ni ayuda por sus labores comunitarias. Cabe recordar que los únicos dos hospitales que existen se encuentran en las cabeceras municipales de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, en donde se deben atender todas las mujeres de la zona maya de Quintana Roo, pese a que sus comunidades queden significativamente lejos. Es evidente que la distancia es un factor que limita sustancialmente el acceso a la atención del parto y, en general, a la atención

de la mayoría de los derechos de estas mujeres, quienes en su mayoría viven bajo la línea de la pobreza extrema, no contando con recursos para traslado y estadía, cuestión que no es considerada interseccionalmente por los gobiernos, quienes entienden que el acceso a la salud es universal y para todas las personas, sin considerar como se interseca la categoría de clase social y la vuelve inaccesible para muchas personas. De esta manera, las compañeras comentan que:

[...] Hablando de presupuesto, cómo puede ser que en algunas cosas como seguridad nacional haya más presupuesto que para esto, eso significa que haya más corrupción. Entonces los médicos no tienen equipo, es que a veces llegan las personas aquí en las comunidades y no hay medicamentos, la falta de equipo, la falta de todo, no derivan a Playa ni a Cancún porque está lleno. Lo peor aquí es la negligencia médica (Compañera Waxak, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Todos los hallazgos encontrados en los relatos de las compañeras, especialmente los relativos a la discriminación que existe en contra de las parteras, hicieron necesaria en esta investigación una entrevista semiestructurada a doña Madrina (2022), partera y madrina de su pueblo maya, a quien de forma abierta se le consultó sobre sus saberes y senti-pensares como partera, en la atención antes, durante y después del embarazo. Esta es tal vez una de las entrevistas más importantes en esta investigación, toda vez que en ella la compañera revela una serie de saberes ancestrales en torno a la sexualidad femenina, que le fueron llegados por medios no occidentales de conocimiento y, que han sido negados y oprimidos desde la llamada colonia hasta nuestros tiempos.

Estos saberes son importantes de sacar de lo oscuro/oculto y traer a nuestra vista en la búsqueda de soluciones para la garantía de nuestros derechos como mujeres de Abya Yala y, especialmente de las mujeres indígenas. Por eso, en esta investigación se revelan como un gran tesoro epistémico. El Modelo Médico Tradicional ha sido silenciado por el Modelo Médico Hegemónico desde la invasión colonial, por lo que aquí se presentan con el valor que les corresponde, como una fuente práctica de conocimiento no sólo descolonial, sino anticolonial, porque la historia de la medicina tradicional es infinita, no se reduce a los últimos 500 años, pues contiene información que proviene desde otros espacios-tiempos de creación del cosmos en que han habitado los pueblos

indígenas de Abya Yala y, que ha sido silenciada brutalmente en este periodo del desarrollo del Sistema Moderno Colonial de Género.

Por ello, a continuación, se dará un gran espacio a los relatos de Doña Madrina, quien, en primer lugar, se refiere a su propia función como partera de su comunidad, indicando que entrega sus saberes a las mujeres plurales de su pueblo, respecto de planificación familiar en general. En este sentido, si no desean embarazarse, ella les recomienda diversas herramientas de la medicina tradicional, reafirmando que la decisión de tener hijos la tiene la mujer y, en eso ella ejerce una función importante, porque a diferencia de las acciones del gobierno, usa su espacio medicinal para educar desde la toma de conciencia del valor del cuerpo femenino y el poder de decisión que tenemos sobre él, adoptando un rol sabio y maternal con las diferentes mujeres que la buscan para que les ayude a resolver sus sentires y necesidades.

En sus senti-pensares, destaca la sanadora la necesidad de utilizar métodos anticonceptivos naturales, toda vez que los químicos causan daño a los cuerpos de las mujeres y revela una serie de hierbas que cumplen dicha función que se pasan a exponer:

Yo le doy orientación a las mujeres cuando no quieren embarazarse y cuando quieren embarazarse. Cuando no quieren embarazarse ¿por qué?, porque ella decide por su cuerpo, no el marido decide por ella. Nosotras, como mujeres indígenas tenemos que recomendarte que se cuide con hierba natural, ponte para no embarazarse. Y también ahora hay una igualdad de género, si no quiere tener sexo, el marido no la puede obligar; ella tiene la libertad de decir no. Se acercan muchas mujeres conmigo contándome sus problemas, justamente hoy vine a traer para una persona que no quiere embarazarse un té, para tomar cinco o seis tomas, para que ella no se embaracé, en lugar que sea un anticonceptivo, es un té natural. Conozco las hierbas naturales como anticonceptivos para que la mujer se cuide; no sólo que esta hierba buena silvestre y lo que es la flor blanca silvestre florece especialmente en la época de lluvia. Con eso, en cada época de lluvia, lo tengo que bajar y secar y, conservarlo para esta temporada de julio, porque ahí está su esencia. Yo lo uso de una manera empaquetado en bolsa de silicón para que caliente y que no pierda su textura, y no pierda su esencia, lo doy en té para tomarlo, si son cinco días tarda su menstruación, son cinco días que va a tomar su

té, diario en la noche su te. Con eso tiene los 28 días para cuando vaya a hormonar de nuevo, ella que va a caer la regla, aunque tenga relaciones, no madura por el té que lleva en la sangre lo arroja. Los métodos anticonceptivos químicos, tienen lo que les llaman contraindicaciones, pueden provocar infecciones en las vías urinarias, en la pared de la matriz, puede provocar un mioma porque si la persona es fértil, tiene muchas hormonas suficientes, y puede provocar un mioma. En los pueblos indígenas normalmente acuden conmigo o con otras parteras para esas recomendaciones. Y también siempre también hay una recomendación muy buena, que si tiene una relación sexual con su marido uno siempre debe tener un agua en la candela calientita, con bicarbonato y limón, y ya terminando la sexualidad con eso lava su parte, es para hacer las duchas vaginales, para matar los espermatozoides, porque con el agua, vuela, sale, y eso también es una forma de cuidados, todos esos cuidados para no embarazarse (Entrevista Doña Madrina, 2022).

Por otro lado, la partera y madrina de su pueblo maya, expresa sus senti-pensares en torno a la atención de embarazo en hospitales del Modelo Médico Hegemónico, en contraste con la atención que dan las sanadoras ancestrales como ella. Dichos senti-pensares están en sintonía con los hechos denunciados por las compañeras en los Talleres de Historia Oral, relativos a la existencia de una atención de embarazo y parto que no es culturalmente pertinente y, que tiende a vulnerar dicho derecho humano a través de malos tratos y discriminaciones de género, raza y clase. Se trata de una atención que se torna indigna para las mujeres de esta cultura, a quienes se les ha transmitido la necesidad de un parto cálido y humano que es todo lo contrario a lo que reciben en los hospitales. De esta manera, doña Madrina nos comparte sus técnicas y saberes que implementa en la atención de parto, lo cual constituyen, como se dijo anteriormente, un tesoro epistemológico para esta investigación, así como también sus relatos en torno a la necesidad de los hospitales cuando los partos se tornan complicados. A continuación, se expresan algunos de sus senti-pensares sobre esto:

[...] En un hospital es diferente la atención, porque acude una embarazada y si no está completo lo que es su dilatación en la matriz no lo tiene rápido. Y le hacen caminar mucho, mucho, y entonces con una partera no, les recomiendo agarrar un

baño calentito, relajarse, tomar mucho líquido para que el cuerpo empiece a dilatar y llegue el momento del parto. Y el acompañante de un embarazo debe participar, la partera siempre tiene que dar los primeros auxilios, pero cuando viene un dolor tiene que abrazar a la parturienta y decirle que se relaje que ponga de su parte lentamente, para que se venga lo que es una dilatación completa de diez, para que nazca. Con doctor era diferente, no te dejan entrar papá ni mamá, sólo llega a la hora de parto, bueno es así cuando la persona no puede parir en la casa porque también el cuerpo de cada ser humano es diferente, hay cuerpo que dilatan rápido, otros que no. Entonces hay que reconocer al médico para qué, para cesárea, o para darle un suero para que llegue su momento de parto. Vamos a hablar de esos son partos complicados, porque la persona no tenga lo que es una vitamina completa, entonces por falta de vitamina no puede hacer de su parte, entonces ahí va el trabajo del médico, cuando llega le van a poner un suero vitaminado, y a la mitad del suero vitaminado según la persona, se pone la oxitocina para el parto. Nosotras no usamos nada de eso, nosotras damos el té a la persona para tomar para que se relaje y platicar con la parturienta, es más comunicación, más comunicativa con nosotros. En el hospital no hablan con la parturienta, al contrario, las regañan, es diferente, pero siempre es bueno tener también las pacientes con los médicos cuando ya no se pueda, porque estamos salvando dos vidas (Entrevista Doña Madrina, 2022).

Otro de los hallazgos importantes en la entrevista de Doña Madrina fueron sus saberes en torno a la atención del posparto de las mujeres mayas. Ella las acompaña también en ese proceso, inclusive en el trámite de registro del bebé, toda vez que a ella como partera le corresponde llenar un documento que informe al centro de salud del estado de los nacimientos que ha atendido en casa, a fin de que los infantes sean incorporados al sistema de salud y puedan contar con sus vacunas.

El rol que ejerce Doña Madrina, nos evidencia el gran valor que tiene su función en su comunidad. Es una mujer que acompaña a traer vidas al mundo y no sólo a eso, a que dicha experiencia sea una llena de amor, calor y comunidad. Asimismo, acompaña y orienta a las mujeres indígenas en las diferentes decisiones sobre su cuerpo, convirtiéndose en una verdadera guardiana de los cuerpos de las mujeres de su territorio,

una guardiana que las protege de la frialdad, inhumanidad y trato indigno de la medicina e ideas patriarcales traídas por los invasores y, que hasta hoy en día impactan de forma negativa en sus cuerpos. Si el Estado no ha sido capaz de protegernos, es necesario que busquemos en nuestros conocimientos ancestrales las soluciones, por lo que este hallazgo toma un gran valor en esta investigación, toda vez que evidencia cómo las propias mujeres sabias que poseen el conocimiento ancestral de la sexualidad femenina, son las deben y pueden ejercer el rol de nuestras protectoras; representan a nuestras diosas de Abya Yala que, tras la invasión y esclavitud, han sido nuestra única *guía no racional* y anticolonial en el cuidado de nuestros cuerpos y sexualidad, a través de nuestra intuición y sororidad. En este sentido, a través de la palabra que transmite Doña Madrina, las mujeres de su comunidad han contado con su protección física y espiritual, no sólo frente al sistema patriarcal y occidental en general, sino también frente a sus propios esposos, dándoles un mensaje de liberación y poder. A continuación, se expresan algunos de estos saberes:

Nosotras, como parteras, si es primeriza, tenemos que aconsejar a la mamá; dejar al bebé en el pecho para que jale el calostro, el primer suero, esa cosita como gomita que sale, para que el bebé lo pueda succionar. Luego visitará la parturienta tres días seguidos; el primer momento de parto y segundo día de parto para ver que no haya complicaciones sobre hemorragias, que la mamá esté comiendo y que no tenga infecciones en las piernas. Si hay una complicación, si ves una parturienta que nació su bebé y tiene complicaciones infecciones internas, es ir de acompañante para llevarla al médico. Veo cuando nace el bebé, al momento en que nace el bebé tengo que informar al centro de salud, para decir cuánto peso, qué talla tiene, qué sexo es, y qué es lo que necesita reporte, para que a la hora que vaya a su vacuna y consulta al mes. Lo tiene en el registro, y así me pueden, extenderlo que es un nacido vivo y yo voy a firmar. Ya de allá voy a orientar la mamá que registren al niño o niña antes, que no dejen pasar mucho tiempo (Entrevista Doña Madrina, 2022).

Pese a la relevancia del rol de Doña Madrina, que pasa a trascender de lo médico a lo político como un acto de resistencia de saberes ancestrales, ella ha sido objeto de discriminación por parte de los hospitales de la zona maya, al igual que sus otras

compañeras parteras, a quienes han invalidado su sabiduría y les han prohibido el ingreso a los hospitales. Esta decisión ha sido fundada en la idea colonial de que su conocimiento no es válido hasta que obtengan una certificación del sistema occidental que se los reconozca; mientras eso no ocurra, sus saberes son considerados no legítimos y errados.

De esta manera, la Jurisdicción de Salud ha implementado la exigencia de que las parteras tradicionales se certifiquen para ser reconocidas como tal, pero esta certificación implica que se les enseña el Modelo Médico Hegemónico como válido y, a la vez, se les enseña que sus conocimientos son inválidos y que no deben aplicarlos. Es decir, no se trata de una certificación que reconozca sus conocimientos tradicionales y ancestrales, sino, de una especie de capacitación del Modelo Médico Hegemónico que esconde una intención de aculturación y anulamiento de sus propios saberes. Lo más llamativo de esta medida es que, aunque las parteras se certifiquen, no les permiten el ingreso a los hospitales, sino que sólo lo hacen para tener un registro y control de ellas, y darles capacitaciones con fines de aculturación. Esto fue posible evidenciarlo también en la entrevista al director del Hospital de Felipe Carrillo Puerto, quien reconoce que las únicas parteras a las que les permiten entrar son las de academia que estudiaron la carrera universitaria de enfermería gineco-obstétrica, a quienes se está usando como reemplazo de las parteras tradicionales, a fin de afirmar que se está dando una atención de parto culturalmente pertinente, mientras a estas últimas se les dice que *no tienen ética*. Sobre esta situación, Doña Madrina compartió sus senti-pensares y asimismo fue enfática en que ellas como parteras, aunque no estén reconocidas, necesitan ayuda económica del gobierno, así como se les paga a los médicos y funcionarios públicos por su trabajo para la comunidad; ellas también necesitan un apoyo, aunque sea mínimo, para poder desempeñar su función. De esta manera Doña Madrina expresa lo siguiente:

[...] No se puede hacer ese sistema mixto en que se dicen que van a certificar a las parteras, [...] porque años llevamos; yo llevo 45 años de partera, que no se puede. Primer punto: no tenemos ética profesional, nosotras somos parteras diferentes, tenemos un conocimiento no certificado. Entonces, por más que nos digan que nos van a reconocer, no se puede, porque cualquier papeleo tiene que tener su código, cédula, número, si nosotros no tenemos ese número: ¿nos van a dar? Que seamos contribuyentes, nos pueden pasar por miles de instituciones

para certificarnos, nosotros llevamos muchos años trabajando en esto, y he ido a médicos, he ido a muchos lados para los cursos de parteras, pero no se puede dar; nos pueden dar pláticas orientaciones, que aquí nos den un certificado, no se puede porque no tenemos estudio. Como no estudiamos un doctorado, nosotras somos indígenas, y con orgullo vuelvo a decir indígena, con respeto, indígena como madrina de mi comunidad. Y tal vez lo que yo siempre he dicho, cuándo viene un gobierno que contemple a las parteras con un pequeño apoyo, como digamos, pensionadas, o que nos den algo, yo llevo más de 45 años y nunca nos dieron dinero del gobierno, y cuántos niños al mundo hemos traído y nunca nos han reconocido que digamos una pequeña pensión. Mas un trabajador de gobierno cuando se retira, tiene su pensión, un maestro tiene su pensión, y nosotros nada de eso. Yo siempre pido que el gobierno nos contemple con una beca, pero que nos contemple con un poco de dinero, no es mucho. Lo que necesitamos es comprar nuestro material, porque ahora ya no nos están dando material. Antes cuando estaba el *priismo* que digamos que murió, el partido no, siempre nos apoyaban con alcohol con gasas con todo, pero ahorita nada, si vas a tener un parto tú misma vas a comprar tus gasas, guantes todo lo necesario. Pero sí, siempre estamos participando de las SESA, en la Jurisdicción Sanitaria, información de bebés, control de embarazo, llevamos un control. Yo lo que pido nos contemplen con una beca mensual o algo, cuántas parteras hay, cuántas abuelas ya están olvidadas. Nosotras siempre posamos en fotografías, pero nunca nos dan nada, que nos contemplen cuando digan saben qué, ahorita que hay esta casa de la mujer, que esta mujer defiende el derecho de la mujer en la partería, porque hay donaciones, algo que llegue. Nosotras damos consejos, somos concejales, psicólogas, terapeutas, todo. Entonces al menos que haya una institución que nos defienda lo que somos en la vida, porque vemos por dos vidas, por mamá y bebé, para que no se pierda ninguno de los dos, gracias a dios que se salve la mamá se salva el hijo.

Las peticiones expresas de Doña Madrina constituyen también una información de gran valor para este trabajo, toda vez que es importante oír las demandas de las propias mujeres indígenas para encontrar las soluciones que garanticen de forma integral sus

derechos. Se suelen presentar a las mujeres y pueblos indígenas como personas ahistóricas que representan el folklore del país y, que son los guardianes de la tierra, como si no vivieran en el presente y tuvieran necesidades económicas todos los días. La clase es un elemento que condiciona el desempeño del rol de parteras como Doña Madrina, quien manifiesta ser una acompañante, consejera y cuidadora de dos vidas, pero que también tiene necesidades económicas que no son atendidas por el Estado, pese al importante rol que desempeña en su comunidad y, que en nada se diferencia con el que desempeñan los Médicos del Modelo Médico Hegemónico en los hospitales y por el cual son pagados.

En general, los senti-pensares de las compañeras expresados en los Talleres de Historia Oral y en la entrevista de Doña Madrina en torno a la atención de embarazo y parto culturalmente pertinentes, revelan una serie de vulneraciones a este derecho humano. Existe una evidente tendencia de las acciones del gobierno de Quintana Roo a invisibilizar e invalidar los saberes ancestrales de las abuelas indígenas, especialmente aquellos que involucran a compañeras parteras quienes han obtenido sus saberes por medio de la historia oral y por diferentes elementos espirituales de las culturas visuales, como el conocimiento transmitido a través de los sueños o mensajes astrales. Los episodios de violencia gineco-obstétrica y discriminación en general que relatan las compañeras, evidencian el colonialismo interno que atraviesa a los funcionarios de salud, quienes, pese a trabajar en un territorio mayoritariamente habitado por mujeres que se consideran indígenas, imponen la monocultura del saber a través de la prohibición y discriminación de los saberes de sanación ancestrales de las ancestras mayas.

Por otro lado, los diversos relatos contrastados apuntan a una mejor atención culturalmente pertinente por medio de las parteras y del Modelo Médico Tradicional, toda vez que presenta mayores rasgos de calidez y cercanía humana, con técnicas como infusiones, chocolate caliente, masajes y el acompañamiento corporal o *acuerpamiento* –como popularmente se conoce en los espacios feministas, por lo que se hace imprescindible conocer, tomar en cuenta y respetar estos saberes cuando se trata de mujeres indígenas. Siguiendo el *sak bej* de esta investigación, en cuarto lugar, pasaremos a presentar los resultados en torno a la temática derecho a la libertad sexual y reproductiva.

d) *Derecho a la libertad sexual y reproductiva*

A continuación, se presentarán los senti-pensares de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, respecto a una temática que se relaciona con la libertad y decisión sobre sus cuerpos que, generalmente suelen encontrarse oprimidos por el sistema patriarcal. La libertad sexual y reproductiva se presenta como un enigma y un desafío para estas mujeres que han sido víctima del conservadurismo impuesto a través del Sistema Moderno Colonial de Género. Sus relatos convergen con las descripciones de Silvia Rivera Cusicanqui, respecto de la visión *maternalizada* y reproductiva que la llamada colonia impuso a los pueblos indígenas. En primer lugar, se compartirán las reflexiones de las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras (2022), quienes vinculan el derecho a la libertad sexual y reproductiva con la educación en dicha materia. Indican, que, dado que no tuvieron educación sexual integral y culturalmente pertinente, no tenían noción de que la sexualidad y la reproducción implican conceptos como libertad y placer. Comentan que la educación que recibieron fue patriarcal, enfocada en el goce masculino y, que fueron ellas como mujeres quienes se educaron de jóvenes y adultas, recayendo también en ellas la responsabilidad de hacer respetar su derecho a la libertad sexual y reproductiva. Es posible observar que las acciones de educación emprendidas por las instituciones como los hospitales o el programa PAIMEF son insuficientes y no llegan a todas las mujeres indígenas del territorio y, asimismo, en el caso de las charlas en las escuelas, éstas tienen una visión limitada y patriarcal de la sexualidad. Cuando se les consulta por libertad, lo asocian al goce y en general señalan no haberlo sentido ni aprendido como un derecho jamás. De esta manera, la Compañera Jun señala que:

Nunca tuvimos una educación con un enfoque de libertad sexual y reproductiva. Nunca se nos enseñó que teníamos derecho al placer sexual; vinimos a escuchar de esto hace como cinco años, yo creo que, en la universidad, porque en la secundaria no. Y ahora sí lo digo, que yo lo sabía, pero no lo experimenté en la universidad, porque todos eran muy habladores y había que tener mucho cuidado, porque te veías con uno y todo el mundo hablaba y ya inventaban qué te metiste con su fila de amigos (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...] La libertad sexual y reproductiva es muy masculina, muy patriarcal porque es el hombre el que puede disfrutar, el hombre si, puede estar con todo el municipio que la mujer no. Por eso detestable darles el gusto que hablen así siempre a los hombres, es alimentar que hablen así, en todo el continente, en todo el mundo, no hay hombre que no salga con una mujer y se prive de no decir que salió con ella (Compañera Ka'a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

La falta de educación de los hombres, es uno de los principales factores que, señalan las compañeras, limitan su derecho a la libertad sexual y reproductiva. Sus sentimientos expresan que éstos desconocen cómo tener relaciones sexuales en que ambas partes sientan placer y, que se han sentido limitadas en sus opiniones respecto de la autonomía de sus cuerpos y el consentimiento. Frente a esta doble problemática, ausencia de educación a las mujeres y a los hombres, las compañeras expresan la necesidad de que la educación sexual y reproductiva sea integral y transversal para hombres y mujeres, porque la ignorancia masculina produce un desequilibrio en el avance y ejercicio de su derecho a ser libres sexualmente. A continuación, se expresan algunos de sus comentarios:

[...] Tampoco tienen educación, esta educación que se centra en ya meter y listo y, se olvida todo lo demás. Es que antes no se hablaba mucho del disfrute, del placer y todo eso; tampoco tenía mucho derecho a opinar, la autonomía corporal, las relaciones sexuales consensuadas. Ahorita sí lo veo muy diferente, pero, antes no y, siempre cuando los hombres saben algo, es porque tuvieron una pareja, una chica que les educó. Pero, así como que el hombre se eduque, no, así que agradézcale a la nueva novia cuando tenga futura pareja (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...] Esto también yo pienso que justo se podría trabajar, aceptar que esta es una problemática social que afecta a todas las personas y, que también están siendo producto de esta cultura que nos afecta a las mujeres. Y, lo peor y lo difícil es que no lo aceptan, es difícil, porque el contexto y el medio no trabajan con hombres. Ahora todo sobre violencia se enfoca sobre las mujeres, que no es menor, pero, casi toda mujer con autonomía empoderada y todo y, estamos generando esta

asimetría, un mundo de mujeres empoderadas y hombres así, no hay los medios, no hay los espacios. Pero tampoco es que ellos los busquen, sólo ven la lucha de nosotras y luego la crítica, pero no se involucran para nada (Compañera Ka´a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Profundizando en la crítica, las compañeras comentan que, si bien el conservadurismo sexual ha tenido cierta apertura en los últimos años, esto ha provocado una sociedad con un pensamiento más orientado a la objetivación de la sexualidad que ha una sexualidad de disfrute y consciente. Estas reflexiones son muy parecidas a las de Lorena Cabnal sobre la necesidad del retorno al goce sexual a fin de reconectar con el *hilo sanador* de la vida. Estas mujeres expresan la necesidad de que las acciones del gobierno implementen talleres de lo que llaman erotismo o educación sexual integral y culturalmente pertinente, en el que se les enseñe a los hombres y, en general a las personas de las comunidades, a tener una apertura sexual, a disfrutar de su derecho a la libertad sexual y reproductiva. Indican que las mujeres indígenas de las comunidades del territorio tienen muy poco acceso al goce de este derecho y que por eso es necesaria la educación que señalan. La Compañera Ka´a nos comenta lo siguiente:

[...] Yo creo que ahorita todo cambió, pero también está todo erróneo, porque somos una sociedad más sexualizada, pero somos lo sociedad que menos sexo tiene. Hablo de un sexo que realmente se pueda disfrutar y consciente, que veas esta parte del erotismo desde que puedas respirar el aire limpio desde ahí parte, de ir adelante, y está mal lo mecanizado porque así eliminamos las emociones en algún sentido [...] Por eso te digo que también es muy importante que estas discusiones estén en los espacios sociales los hombres, de todo el tiempo que se juntan a jugar, 15 minutos o 10 minutos para talleres de erotismo o algo, si le sobra tanto tiempo, cómo de que tienen tiempo, tienen (Compañera Ka´a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...] Algunas de las que estamos aquí hemos podido tener cierta educación y acceder a ciertos espacios. Información que tenemos porque no pasamos ahí dialogando, pero hay muchas otras personas que sólo cuentan con internet y las redes, no es común en una comunidad que las mujeres se juntan a conversar en

una plaza porque no tienen derecho al descanso. Eso es, descansar es placer, entonces como no tienes derecho al descanso, en qué momento te dispones a hablar de equidad, libertad sexual. Yo creo que la realidad es que es necesario trabajar en ello. Porque esta idea de decir no, uno siempre debe querer, porque esta idea también que les meten a los hombres de que ellos tienen que ser proactivos, querer, o tener activa su sexualidad, y tener sexo siempre. Y si hablamos de equidad sexual, creo también que los condones masculinos son más baratos que los femeninos [...]. Si tú dices en una comunidad ¿qué es libertad sexual? ¿qué es placer? No saben, nuestra realidad es un 0.01% (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Comentan cómo en sus comunidades, la libertad sexual es *satanizada* por sus habitantes y, que recae sobre las mujeres la responsabilidad de mantenerla oculta. Como ya se expresó previamente en este trabajo, a partir de su menstruación recae sobre las mujeres la responsabilidad de *cuidarse*, un término que tiene una carga culposa y criminalizadora del ejercicio de su libertad. En este camino rememoran cómo desde su adolescencia se les comenzó a prohibir ciertas actividades que implican movimiento del cuerpo, a fin de que su quietud fuera garante de su sexualidad. Es posible apreciar cómo los cuerpos de las mujeres indígenas comienzan a ser oprimidos desde pequeñas a través de la satanización y desinformación en torno a la sexualidad, situación que se continúa profundizando a lo largo de su desarrollo de vida como mujeres. Al respecto comentan que:

[...] Esta libertad sexual siempre está limitada desde que una chica te dice “no te toques ahí, que es malo”, te están limitando. Como que todo es satanización y todo es culpa. Yo recuerdo que tenía, bueno, antes de mis 18, yo estaba yendo en bicicleta y una vez la bicicleta hizo como una vibración y la sentí como super rica, como super wow. Pero, fue como, ¿cómo le digo a mi mamá? ¿a quién le iba a decir? A nadie; me sacudí la sensación, yo recuerdo perfectamente esa sensación y no sabes que es un proceso de tu sexualidad humana porque nunca tuvimos esa educación (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...] No puedes hacer ciertas actividades porque entonces el himen se te rompía. A niñas de secundaria de 14 y 15 años no las dejan usar tampones, porque si lo usas entonces ya no eres virgen. Esa creencia es muy reciente, eso de los tampones, te dicen “¿cómo te metes eso?” Como la pregunta si ya tienes vida sexual y su asombro (Compañera Ka’á, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Por otro lado, las compañeras de la Casa de la Mujer Maya (2022), expresaron también senti-pensares en torno a ser la falta de educación una limitante para el goce del derecho a la libertad sexual y reproductiva. Al ser consultadas por este derecho, muchas comenzaron a tener *miradas cómplices*, en atención a que ha sido parte de las conversaciones de mujeres dentro del espacio, que muchas de ellas han comenzado a conocer y/o a hablar más abiertamente sobre libertad, goce y placer sexual. Se repite el patrón de que terminan siempre siendo las otras mujeres quienes transmiten una educación integral y culturalmente pertinente a sus compañeras, en vez de ser esto abordado con el enfoque correcto por parte de los servicios que para ello instrumenta el gobierno. Desde la experiencia de estas mujeres, el proceso de defensa de su derecho a la libertad sexual y reproductiva está siendo autónomo, es decir, desde el propio autodescubrimiento sexual con consoladores y otras herramientas de uso sexual, hasta la co-construcción y autoeducación.

En este contexto, durante el desarrollo del Taller de Historia Oral, la Compañera Kan, al pensar en la idea de libertad sexual, recordó un *vibrador* que su Compañera Bolon les ha comentado que está usando, incitándola a que comente cómo ha sido su experiencia con dicha herramienta y su proceso de autodescubrimiento. En este sentido la compañera comenta lo siguiente:

[...] Fíjate que eso fue un proceso, toda una revolución en mi mente. En mi familia la religión es muy fuerte; no podía ni pronunciar “vagina” ni en la Universidad. Recuerdo que vi un video de un grupo de mujeres como se referían a la vagina, yo no tenía conciencia, inconscientemente yo estaba desconectada de mi vagina y, no entender que yo hacía que él sintiera placer a costa mía. Luego me cuestioné, ver pornografía, me costó mucho, no hay para mujeres sólo para hombres, me costó quitarme la culpa. Hace tres años compré mi vibrador, jamás sentí con un hombre lo que sentí con mi vibrador, yo hasta empecé a depender, un día lo perdí

y dije “dónde está” -dice entre risas de ella y de sus compañeras que ya conocen la historia-. Pero sí, yo creo que de muchas maneras yo no estaba preparada para muchos temas. Para mí cualquier persona que en la Universidad hablara de sexo era una maestra (Compañera Bolon, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

El compartirse estas experiencias entre mujeres, devela las formas espontáneas de cuidado que tienen unas mujeres por otras y, señala un claro canal de comunicación y educación sexual, el cual es importante que se dé en círculos de mujeres en donde se puedan compartir sus saberes y sentires de forma colectiva; de manera de que todas y cada una sea a la vez maestra y alumna y, tengan la posibilidad de desaprender el enfoque patriarcal sobre la sexualidad y reproducción y, reaprender desde sus propias experiencias de vida y no desde personas que vienen desde afuera a señalar lo más idóneo para ellas. En este sentido, la Compañera U’uk relata cómo, desde las conversaciones sobre masturbación y placer con otras mujeres, comenzó su despertar sexual en búsqueda de mayor placer, lo que culminó en el quiebre con el padre de su hijo por no encontrar un punto de equidad sexual con él:

Yo siento que esto de la educación sexual, en la escuela yo no aprendí nada de eso, ni en mi vida. Yo lo he aprendido más platicando con otras mujeres, a veces una tiene esta masturbación, pero no lo dices, todas lo hacemos, yo le dije a una amiga “no lo hago” y me dijo “no seas mentirosa, todas lo hacemos”. Entonces, yo tenía ya como 25 años y empecé a tener amigas así con las que empecé a conversar. En ese tiempo, cuando yo tenía una sola pareja, yo pensé “yo no quiero conocer un solo pene en mi vida” -dice entre risas- “quiero conocer más”, tener relaciones sexuales con otras personas, pero es creértelo y dar el paso. También cuando ya conoces el placer subes el estándar. Yo con el papá de mi hijo no sentía nada, no sabía que existía el placer, entender también placeres diferentes, el amor no es suficiente, yo tengo 31 años (Compañera U’uk, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Finalmente, la Compañera Lajun, recuerda que durante su adolescencia una compañera de la escuela quiso iniciar su vida sexual y no sabía cómo cuidarse; comenta no haber recibido educación clara sobre eso y, que por eso ella y otras mujeres más

buscaron información y le ayudaron, toda vez que la única educación que recibieron en la materia fue negativa y criminalizadora:

[...] Nosotras tenemos una amiga que era chica y quería iniciar su vida sexual, ahí entre todas buscamos información y la ayudamos. Yo tampoco sabía; tengo ahora 19 años y en mi casa nunca se me enseñó nada, en la escuela menos. Yo aprendí a base de miedo, nos hicieron memorizar las enfermedades. Compañera Lajun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

De esta manera, las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, señalan en sus senti-pensares las limitaciones que viven en cuanto a su derecho a la libertad sexual, provenientes del sistema patriarcal y capitalista que habitamos. Comentan cómo sus compañeros masculinos, desde su falta de educación las violentan; que por ello han sufrido discriminaciones y experimentado poco o nulo placer sexual. Pero, asimismo, comentan cómo han ido tomando poder en la materia, educándose y reivindicando su derecho a sentir placer sexual. En este camino, destacan los aportes del Feminismo Territorial de Lorena Cabnal que, como se indicó, plantea la reivindicación del goce del cuerpo como vía emancipatoria, toda vez que nos permite reparar nuestro *hilo sanador* con la vida. Las mujeres con quienes se compartió durante esta investigación se encuentran en el *sak bej* de su sexualidad, retornando al cuerpo como espacio político y de resistencia, frente a las insuficientes políticas de educación del gobierno.

Finalmente, se presentarán los resultados en torno al tema de la seguridad frente a las agresiones sexuales, para luego dar lugar a las conclusiones y recomendaciones.

e) *Seguridad frente a agresiones sexuales*

Conforme al mismo orden que se ha seguido durante la presentación de resultados de esta investigación, se expondrán a continuación los resultados del Taller de Historia Oral de la Colectiva Foráneas Seguras (2022) y, posteriormente, los senti-pensares de las compañeras de la Casa de la Mujer Maya (2022). En ambos casos, se encuentran coincidencias en que este derecho se encuentra también limitado, en primer lugar, por la falta de educación a los hombres como ya extensamente se ha descrito, pero también por la omisión y colonialismo interno de los funcionarios encargados de implementar las

acciones necesarias para la seguridad de las mujeres en esta materia. Las compañeras han sido enfáticas en señalar que, desde sus hogares jamás recibieron educación sexual, y que es dentro de estos espacios donde mayormente se dan las agresiones. En este sentido, es posible advertir que las acciones de la prevención que ha instrumentado el estado de Quintana Roo a través de las charlas educativas de la Jurisdicción de Salud y del PAIMEF son del todo insuficientes y, no enseñan con claridad temáticas en torno al derecho a la seguridad frente a las agresiones sexuales, existiendo gran ignorancia por parte de las mujeres del territorio sobre cómo actuar frente a ellas. Cabe recordar que, en cuanto a delitos sexuales, sólo es posible denunciar en las unidades especiales ubicadas en las Fiscalías de las cabeceras municipales de José María Morelos y Felipe Carrillo Puerto, por lo que las mujeres agredidas en comunidades deben obligatoriamente trasladarse por cuenta propia hasta allá para hacer la denuncia. Esta circunstancia de limitación física y geográfica al acceso a la justicia y protección frente a agresiones sexuales, aunada a la ignorancia y enfoque patriarcal que existe en torno a la sexualidad en los hogares, ha tenido como resultado que las mujeres de la zona maya de Quintana Roo se encuentren en situación de vulnerabilidad en cuanto a este derecho.

En esta línea, las compañeras de la Colectiva Foráneas Seguras (TTO, Colectiva Foráneas Seguras, 2022), expresaron una serie de senti-pensares en que acusan que ni ellas, ni las mujeres de comunidades a las que apoyan, han vivido alguna vez en un entorno seguro. Denuncian la corrupción de los funcionarios policiales quienes le bajan el perfil a las denuncias de agresiones sexuales y las desestiman, indicando la importancia que tiene el primer contacto con la víctima, lo que marca en muchos casos la persistencia o cese en la búsqueda de protección. De esta manera las compañeras, nos señalan lo siguiente:

[...] Yo familiar y socialmente nunca tuve como esa seguridad y, creo que ahí entra mucho la parte que vivimos en ese momento de niña yo y, que no tenías cómo hablarlo ni quién te diga cómo o qué hacer, cómo proceder. Como que te lo quedas y ya (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

[...] yo creo que seguras no, porque cuando tú vas a denunciar en tu comunidad, el comisario lo que hace es llegar a acuerdos. Como que es “ya me lo viniste a decir, perdónalo, pero ya devuélvete a tu casa y el caso no procede”. Lamentablemente no

te podemos decir que existen acciones o buenas prácticas en todo esto que nos estás preguntando, porque lo hemos vivido. Te lo decimos así, porque trabajamos en eso y por eso educamos en ese sentido. Le decimos a las instituciones que, si llega una persona víctima de violencia, la atención que tú le des va a marcar la diferencia entre si esa persona se va a sentir atendida o no va a querer seguir con el caso. Entonces hay que tener cuidado con la desatención y lo intercultural y el trato digno a las mujeres, porque ellas van por violencia (Compañera Ka'an, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Por otro lado, se refieren a la violencia sexual digital que, tomó mayor relevancia social a partir de la pandemia COVID-19 con el aumento de la virtualidad. Sin embargo, recuerdan cómo esta violencia viene existiendo desde que ellas eran pequeñas y comenzaron a circular los primeros videos sexuales sobre adolescentes. Sobre esta temática, alegan tampoco sentirse seguras, que la seguridad que brinda el Estado no es integral:

Eso de la violencia digital que apareció en la pandemia, en el 2020, porque la criminalización social sobre la violencia digital empezó porque a la mujer se le culpaba que, si tú te sacas esa foto, das las herramientas para eso, que para qué lo provocaste. Pero sabes qué te voy a decir, que desde que yo era muy chiquita, desde que estaba en la primaria había vídeos de niñas circulando; era normal. También las niñas teniendo relaciones con el profesor de educación física, él con sus alumnas, era normal, tan normal que no se le castigaba, ahorita no, pero al menos se denuncia. Pero no creo que seguridad, no, la seguridad integral no, muy pausada y diferenciada y, muy intermitente. Hay sólo acompañamiento de colectivas, pero eso y nada más (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Asimismo, se refieren nuevamente a la violencia sexual que viven las mujeres de comunidades dentro de sus matrimonios, en que los esposos suelen obligarlas a mantener relaciones por la creencia machista de que es su derecho como esposo. Estos casos también los reconocen como violación y señalan que:

[...] Y es como muy “resuelvo el problema rápido y ahí se queda”, como que hay un desconocimiento del impacto sexual, físico que una mujer tiene. Como tú te sientas se invisibiliza y, también eso de la violación con tu esposo, te dicen que no puedes tener una violación con él, que la violencia es como externa, porque en el imaginario está que tú como esposa le respondes como esposo en cualquier lugar (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Asimismo, durante el desarrollo del Taller de Historia Oral destacaron el hecho de que es en el interior de los hogares donde se producen mayormente los casos de violencia sexual, misma apreciación que hicieron todas las funcionarias entrevistadas de CEAVEQROO, IQM, la Fiscalía e instancias municipales de defensa a los derechos de las mujeres de ambas cabeceras municipales. De esta manera, las compañeras, quienes tienen un amplio trabajo de apoyo a las mujeres de las comunidades del territorio, nos relatan sus senti-pensares, tanto desde su trabajo colectivo como desde su experiencia personal:

En el hogar es el lugar donde más se ve la violencia, porque se siguen encubriendo a tíos y abuelos. Nosotras, cuando nos reunimos en un evento en una comunidad, me acuerdo de que estábamos ahí y también nos ha pasado en todos los espacios, que no exista alguna de nosotras que no vivió como violencia, acoso, cuando éramos adolescentes y que nunca lo hablamos (Compañera Jun, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Yo diría que, el principal peligro es en el hogar, porque todavía nos obligan a convivir con el agresor, pero luego nos dicen que allá te ayuden y está mal y, como que te dicen que ya pasó, que no denuncies (Compañera Ka’a, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

Finalmente, se refirieron a la inseguridad que viven las mujeres indígenas en las calles de las comunidades y cabeceras municipales, indicando que en esta temática también existen falencias en las políticas públicas y acciones del gobierno y, que frente a ello socialmente se carga sobre ellas el mantenerse seguras:

[...] En las calles también se da el acoso y la violencia, que se limita esa libertad, el hecho de transitar libremente en las calles [...]. Por ejemplo, en las noches, esta es

una de las razones, -yo creo- por la que las mamás te decían, “no estés en la noche, no puedes porque eres mujer”; era una forma de protección, de defensa. Pero, que más tarde comprendimos que era como las herramientas que teníamos mucho más para protegernos. Pero eso también generaba como ciertas narrativas de que no es posible estar en cierta hora en la noche en la calle, porque eres mujer, porque te pueden tocar te pueden violar o algo (Compañera Ka’á, TTO Colectiva Foráneas Seguras, 2022).

En cuanto a las compañeras de las Casa de La Mujer Maya (2022), también se refirieron a la falta de educación y el contexto patriarcal en que crecieron, respecto de las agresiones sexuales que les hicieron sentirse inseguras, tanto en los espacios públicos como en el hogar. Al respecto, la Compañera Waxak señala:

[...] En mi caso yo no diferenciaba entre abuso sexual y violación. Yo creo que el abuso sexual te das cuenta cuando aprendes a decir no, cuando entiendes la palabra consentimiento. Recuerdo que en la secundaria había mucha bullanga, los hombres se tocaban el pene. Yo recuerdo que un compañero, estaba yo entregando mi tarea atrás, y un compañero me hizo así en mi vulva -hace el gesto de que le tocó su vulva con la mano-. Entonces yo recuerdo que me sentí muy incómoda, pero yo no dije nada, yo sentí que yo tenía la culpa por estar encimándome ahí con los compañeros; después te das cuenta de que eso es un abuso sexual. Luego ves que México está en las primeras estadísticas de las agresiones sexuales en la familia, luego las madres te dicen no te pongas esto, para que no te vean así, pero se supone que son nuestros papas, nuestros hermanos, ellos no pueden justificarse (Compañera Waxak, TTO, Casa de la Mujer Maya, 2022).

El comentario de la compañera, dio lugar a que muchas de las otras mujeres presentes reafirmaran haber recibido también la orden patriarcal de no vestirse de cierta manera por la presencia de sus familiares hombres en el hogar. Lo que devela el entorno de inseguridad en que viven las mujeres indígenas del territorio en sus hogares, en donde incluso se les atribuye la responsabilidad de *cuidarse* frente a dicha inseguridad, usando ropa considerada por ellos, como menos *provocativa*. Al respecto, señalan lo siguiente:

[...] Antes así nos decían, sinceramente, porque, aunque tu tengas un vestido largo, una falda larga, igual entonces es la persona, es la persona la que piensa así. Cuando me dicen no te pongas un *shortcito*, yo rebelde, yo andaba con *shortcitos*, a mí me gustaba, que se me ve todo decía mi mamá - se ríe y susurra en maya-, y es que nosotras no tenemos la culpa de que los hombres vienen y te tocan, eso ya es la persona.

[...] Se forma como un círculo vicioso, es una cadenita. Porque yo sí recuerdo que había gente no quiera saludar de niña, pero me decían es que tienes que hacerlo, y realmente no quiero, en ese momento el adulto es el que sabe, tú de niño no sabes si está bien o está mal. (Compañera U'uk, TTO, Casa de la Mujer Maya, 2022).

En esta misma temática, Doña Madrina, que también participó en este Taller de Historia Oral, señaló de forma enfática la necesidad de protección a las niñas en el hogar, de educación y apoyo a ellas. Nuevamente, Doña Madrina, partera y madrina de su pueblo maya, demuestra su rol protector de las mujeres y niñas, en un contexto en que la seguridad es una carencia en todos los espacios:

[...] antes había mucha confusión de que alguien tu tío, gente con dinero puede hacerte algo, ahora ya no, ahora hay un derecho, hay donde denunciar. Pero los padres no se sientan a platicar la mesa redonda. Yo le llamo a la plática a la hora de comer puedes hacer esto, puedes dialogar con tus hijos con lo que es y que es un respeto en la casa, el respeto se gana. Porque como tío deben respetar a las sobrinas, aquí en la casa se respeta la familia. Yo le digo a mis nietas, cuando vengan tíos a trabajar nunca se acerque a aceptar que le den uno o cinco pesos, si tiene que dar dinero tu tío es a mí a quien me lo tiene que dar y yo hago un gasto para la familia, esa es mi forma de pensar. [...] Yo soy partera, ahora hay una manera en que se puede denunciar a un ser de la familia, con un número confidencial, ahora se puede hacer, hay una igualdad de género (Doña Madrina, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

En este mismo sentido, las compañeras comparten su preocupación por la normalización que existe en las comunidades de las relaciones entre hombres grandes y mujeres jóvenes. Comentan vivencias cercanas en que, se ha aceptado una relación de

dichas características sólo en atención al beneficio económico, como también por la falta de amor y cariño en el interior de sus hogares, que en algunos casos generan carencias afectivas que las llevan a aceptar el *cuidado* de hombres mayores:

[...] Es que justo ayer hablábamos, a las niñas las engañan hombres grandes, yo también fui acosada y engañada por un hombre grande. Yo de niña nunca recibí cariño de mis papas, o que me mimen y que venga alguien, una persona desconocida del género masculino y me lo diga, me gusta (Compañera Óox, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...]Yo conocí que, una niña apenas de quince años se casó y su papá lo consintió. Es que están vulnerando sus derechos, o sea como a que no pasa nada, porque yo la estoy manteniendo vas a hacer lo que yo diga, entonces cuando un hombre les muestra el amor lo creen (Compañera Lajun, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Yo recuerdo que cuando una de mis *concuñas* me platicaba sobre cómo fue que su niña se fue para estar con otra persona, ella se escapó. Esto fue muy chistoso porque primero estaba con el lamento sobre, es que mi hija se fue. Ya había pasado como un año atrás, apenas le hice sus quince años y se fue, pero está bien. Pero cuando fuimos a buscarla pues como vimos que ya iba a estar bien, pues no hicimos nada, la dejamos. Apenas vieron que tendría condiciones materiales, no se preocuparon más. Se fue con alguien que tiene casa y carro y la va a mantener y es ahí como lo erróneo, porque el tener acceso al dinero o a la comodidad asumen que ya van a tener bienestar psicológico, es más materialista, ponen de último lo psicológico (Compañera Waxak, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Frente a estas vulneraciones de derecho de las menores en el territorio y falta de seguridad para ellas, tanto en el hogar como fuera de él, las compañeras expresan estar disconformes con el enfoque universalista y blanco que tienen las políticas públicas. Denuncian que ellas, como mujeres indígenas no aparecen en las encuestas; a ellas no se les consulta sobre qué necesidades tienen en materia de seguridad, no se refleja en las cifras oficiales cuántos feminicidios ni delitos sexuales se han cometido en contra de ellas y, por ende, son invisibles para las autoridades. Acusan discriminación en el acceso a la Fiscalía e instancias de denuncias, que son las que tienen que instrumentar las

acciones para garantizar sus derechos. Esto evidencia el colonialismo interno que está presente en los funcionarios de estas instituciones, quienes, aun operando en un territorio mayoritariamente indígena, realizan acciones de discriminación en contra de sus mujeres y se les niega la atención e impartición de justicia. Estos hechos constituyen vulneraciones al derecho a la seguridad frente a las agresiones sexuales y, por ende, vulneraciones a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, lo que hace urgente la escucha de las denuncias y soluciones propuestas por las compañeras en la planeación e instrumentación de políticas públicas que permitan atender las garantías en pleno derecho. Así lo señalan en los siguientes tres relatos:

[...] Creo que en cuestión de cómo están pensadas las políticas públicas para las mujeres indígenas en contexto de nuestros derechos, éstas se basan en datos estadísticos, pero en esos datos nosotras no nos vemos visibilizadas o reflejadas; si vemos el contexto de las encuestas, desaparecemos. Los medios de comunicación tampoco nos nombran en sus notas como lo que somos; también cómo nos revictimizan cuando sacan sus notas amarillistas, cero éticas, no hay como datos reales sobre las violencias que vivimos las mujeres indígenas, se sesga la información (Compañera Jo'ó, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Pero son las mujeres blancas, las de dinero, las privilegiadas son las que denuncian en las redes sociales y les hacen más caso, porque se ve en todo el mundo y las mujeres indígenas qué hacemos; se manifiestan en las calles o resistimos en casa (Compañera Waak, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

[...] Es que es así, a una mujer indígena le cierran la puerta cuando quiere atención, mandan correos y están en su oficina, mientras el indígena está esperando allá afuera. Llega alguien con estudios y lo atienden. ¿Por qué? Si el indígena tiene derechos, pero no lo hacen así. Me paso una vez acompañando a mujer indígena a fiscalía, ahí horas y horas, pero llega alguien con dinero y ahí pasa primero, es algo que indigna. Tú llegas, estás esperando la hora que tus llegas, luego llega el otro entra directo. Priorizan a las personas blancas (Compañera U'uk, TTO Casa de la Mujer Maya, 2022).

Los senti-pensares expresados por las compañeras, develan la gran distancia que existe entre las víctimas y las instituciones a cargo de la prevención, atención y reparación de los casos de delitos sexuales.

Se señala que existe poco o nulo acceso para las mujeres de las comunidades a las instancias de denuncia; que si bien no se han realizado muchas, actualmente sí son más. Sin embargo, en términos generales sostienen sentirse inseguras y no haber contado en su crecimiento con un espacio seguro. Denuncian que, no se habla en las casas sobre abusos, que se les ordena a las mujeres la responsabilidad de cubrir su cuerpo frente a los hombres y, que es en el interior de los hogares donde se producen la mayoría de las agresiones sexuales. Frente a esta situación, comentan que algunos comisarios de comunidades le restan importancia y obligan a la víctima a conformarse con una disculpa. Señalan que también han presenciado casos de discriminación a mujeres indígenas en dependencias de la Fiscalía.

Evidencian cómo se interseca el género con la pobreza, toda vez que en algunos casos las niñas menores de edad son *entregadas* a hombres mayores, siendo latente la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran indefensas frente al patriarcado, a tal nivel que ven como única salida aceptar estar bajo el sometimiento de hombres mayores, cuestión que normalizan y aprueban sus familias.

Esta inseguridad y discriminación que experimentan las mujeres plurales indígenas de la zona maya de Quintana Roo, es una de las deudas de las instituciones y las políticas públicas instrumentadas para el territorio en cuanto a soluciones urgentes que deben ser brindadas por el estado. Tal como se ha expresado previamente, preocupa la circunstancia de que toda la región política-administrativa zona maya, cuente sólo con dos oficinas de la Fiscalía en donde se puede denunciar agresiones sexuales. Son las cabeceras municipales de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos y no cuentan con un medio de transporte oficial para trasladar a las mujeres de las comunidades, lo que las deja en un alto nivel de rezago en cuanto al derecho a la seguridad y acceso a la justicia.

Finalmente, a modo ilustrativo y visual, como un elemento agregado a esta presentación de los senti-pensares que las compañeras han expresado como parte de

Las palabras más relevantes en los discursos de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo en torno a las temáticas analizadas fueron en primer lugar *comer*, en segunda *mujer* y *parir*, que representan el centro de sus discursos, que, en su mayoría fueron presentados de la forma más íntegra posible, pero que muchos se pueden envolver en estas palabras/conceptos que reflejan sus intersecciones. Ser *mujer*, *comer* y *parir*, *casarse*, *comunidad*, *dar* y *personas*, son una serie de elementos que nos remontan a sus más profundos senti-pensares en los que se expresaron roles, significados, en constante fluidez de de-construcción.

Las palabras como *vivir*, *sexual*, *bienestar* aparecen en planos importantes. Es posible apreciar el vínculo que existe entre todos estos conceptos y una necesidad integral de Vivir Bien, o Buen Vivir.

El *sak bej* de esta investigación ha tomado largos caminos de memoria para explicar la situación actual en torno a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas mayas de Quintana Roo. En ellos, se ha transitado desde lo teórico a las historias de vida para formular las conclusiones y peticiones concretas en torno a las preguntas que inicialmente se hicieron, así como a la hipótesis planteada en el protocolo de trabajo.

Un necesario recorrido a los diferentes espacios-tiempos habitados por las compañeras, ha permitido comprender los ciclos que les han tocado vivenciar desde el *inicio de los tiempos*, luego el periodo conocido como colonización, hasta su situación actual, que se encuentra marcada tanto por circunstancias de vulnerabilidad y pobreza, como por las más silenciosas formas de resistencia, siendo sus propias guardianas frente a la violencia sistémica patriarcal y omisión de protección estatal.

Sobre *la mirada descolonial de su historia* es posible afirmar que, en primer lugar, existe un enfoque patriarcal, masculinista y colonial en la academia en cuanto a la Guerra Social Maya, que se ha enfocado principalmente en destacar la lucha física de los líderes y, ha invisibilizado de forma voluntaria a las mujeres y su contribución tanto en el plano político, bélico como espiritual.

De conformidad con los senti-pensares expresados en los diversos encuentros orales y lo observado en la Obra de Teatro María Uicab, es posible establecer que, para

las mujeres de este territorio, la sabiduría del tiempo cíclico y en espiral, ha retornado la fuerza femenina del cosmos y con ello el valor de nuestras abuelas que resistieron con sus místicos y poderosos saberes en las luchas anticoloniales de *memorias largas y cortas*.

Asimismo, es posible señalar que los sesgos coloniales y androcéntricos de la academia, reproducen el colonialismo que nos dejó fuera como mujeres *de color* y nos sometió desde la invasión. La reanudación de la conexión con la memoria de abuelas de luchas anticoloniales como María Uicab han despertado en las mujeres nuevamente la rebeldía y espíritu de lucha en defensa también de La Tierra y un reencuentro amoroso con la raza y etnia negada y discriminada por la hegemonía colonial.

Todos estos antecedentes de *memorias largas y cortas* de luchas anticoloniales nos entregan un panorama integral y amplio de las diversas fuerzas y resistencias que han configurado el actual territorio, en que se concentra la mayoría de los descendientes de los mayas rebeldes, el territorio Zona Maya. Este panorama permite comprender la matriz colonial que atraviesa la situación actual de vulnerabilidad y pobreza en la que se encuentran estas mujeres.

Es imposible que podamos comprender, interseccionalmente, la realidad de las *mujeres de color* de Abya Yala si borramos su-nuestra- historia; si creemos que siempre estuvimos bajo subordinación y que eso es normal o que, el machismo es *parte de su-nuestra cultura*. Descolonizar la memoria, como ejercicio práctico y académico, ya no es sólo una sugerencia, sino una necesidad urgente para buscar en la fuerza de nuestras ancestras, los caminos de las luchas de hoy y, comprender por qué las mujeres de Abya Yala vivimos en situación de vulnerabilidad como consecuencia de todo un sistema colonial, patriarcal y capitalista.

La negación de las mujeres en la historia de las luchas anticoloniales, han borrado nuestros propios saberes y menguado el valor por nuestros pueblos y cuerpos racializados. Esto queda en evidencia en los relatos de la obra de teatro In Ka` abae María Uicab y los senti-pensares expresados por las compañeras de la colectiva del mismo nombre que confirman el proceso de revalorización racial, étnica y de género que han tenido las infancias y ellas mismas como integrantes de dichos espacios de memorias.

Estos saberes nos ilustran sobre cómo reanudar la conexión con la memoria, se transforma en una acción de prevención y reparación, toda vez que destacar figuras como la de María Uicab, despierta en las personas un mayor valor por su identidad y sus saberes propios.

De esta manera, es posible afirmar que la visión colonial de las memorias de los pueblos, y especialmente en el territorio Zona Maya de Quintana Roo, tiene impactos negativos en la mujer-cuerpo-territorio indígena, y que su descolonización ha servido como política de revaloración racial y de identidad.

Por otro lado, las *memorias de tiempos* cortos relatados por las compañeras nos evidencian cómo desde la invasión hasta la fecha las mujeres indígenas del territorio han sido víctimas de violencia por parte de sus propios compañeros, maridos, familiares hombres indígenas de sus comunidades. El sufrimiento, silencio y aceptación obligatoria de estas violencias, se señalan como una constante para quienes están en el trabajo comunitario; recuerdan a sus abuelas como mujeres violentadas, golpeadas y humilladas. Pero, asimismo recuerdan cómo jamás su cuerpo y sus emociones percibieron estas situaciones como algo normal; declaran siempre haber sentido esa injusticia y en atención a ello haber comenzado la lucha por los derechos de las mujeres, generando cambios dentro de sus propios hogares.

Es imprescindible que las políticas públicas se realicen reconociendo la circunstancia de que la violencia que viven las mujeres en las comunidades fue traída por el sistema occidental, que sus memorias apuntan a un mayor valor del rol de lo femenino en sus territorios, un valor tan importante como lo fue María Uicab y todas las mujeres que siguen sanando con su espiritualidad y que, por tanto, es necesario reanudar la conexión con los saberes propios de su cosmovisión para encontrar las soluciones y caminos de protección y garantía de sus derechos.

En cuanto a las condiciones de vida que, en general, enfrentan las compañeras de la Zona Maya de Quintana Roo, es posible advertir una deficiencia en la garantía de varios de sus derechos sociales, como educación, vivienda, trabajo y salud. Estas condiciones de pobreza y vulnerabilidad se profundizaron durante la pandemia COVID-19, y se ven amenazadas de forma negativa con el anuncio del proyecto Tren Maya, que parece proponer soluciones, pero que en los hechos no se han especificado, y aún más,

se han violado una serie de derechos como a la autodeterminación territorial, a la consulta y a los sistemas de evaluación de impacto ambiental. Todo esto provoca que las compañeras expresen senti-pensares desconfianza en torno a las reales intenciones del gobierno, inclusive manifiestan sentir miedo de la llegada de más militares a la zona.

Se sienten obligadas a conformarse con esta solución indeterminada o incompleta, traída por el gobierno, y que no ha hecho esfuerzo alguno por tener algún tipo de enfoque descolonial en pro de los derechos de los pueblos, vulnerando inclusive su derecho humano a la identidad con la mercantilización del nombre de la cultura maya. Desde sus senti-pensares, las compañeras expresan que, respecto del contenido del proyecto, la única característica maya que tiene es el nombre.

Por otro lado, relatan sufrir discriminación en los diversos ámbitos de sus vidas y también sufrir violencia por parte de los hombres de sus propias comunidades. Todas estas carencias o insuficiencias en la garantía de sus derechos humanos hacen posible establecer que existe un desequilibrio o quiebre en su buen *vivir* o bienestar general, en los términos que las mismas compañeras expresaron sobre estar bien de forma integral.

Sobre el concepto del buen vivir, cabe hacer presente que, tal como se expresó en el marco teórico de esta investigación, ha sido desarrollado principalmente por las compañeras de Bolivia y Ecuador, “[...] en el cual se concibe al humano como parte de la gran familia cósmica donde cada ser vivo es digno de consideración moral” (Tapia, 2018, p.11). Si bien, este concepto viene del sur del continente, encuentra su similitud en la cosmovisión maya respecto a esta idea de la necesidad de un equilibrio entre los diversos elementos que componen el tejido que es la vida. Esta idea es reafirmada por Aimé Tapia (2018) quien señala que “La visión del mundo aymara es similar a la mayatojolabal y, a pesar de las diferencias de los pueblos indígenas, es compartida en Abya Yala” (p.31).

Toda esta información fue contrastada con los resultados en que las compañeras definieron el bienestar general como *amalocuchxtal* que significa estar bien en las diversas áreas de la vida comunitaria. Este *amalocuchxtal* se ve interrumpido de forma más profunda con la llegada de la pandemia COVID-19 y el anuncio del proyecto llamado Tren Maya. Desde esta perspectiva, para las mujeres indígenas de la Zona Maya de Quintana Roo los derechos humanos desde el punto de vista descolonial, deben ser

garantizados de forma integral y, por lo tanto, la circunstancia de existir deficiencias en el acceso a los derechos sociales, supone una inobservancia a su cumplimiento, lo que produce un quiebre en el buen vivir o bienestar general.

Las condiciones de pobreza y desigualdad que a lo largo de esta investigación se han expuesto, revelan un panorama preocupante en torno a la lucha contra la pobreza que ha sostenido el gobierno mexicano y que no ha dado buenos resultados. La clase social, la pobreza, la vulnerabilidad son elementos claves a tomar en cuenta en la intersección género-raza-clase-colonialidad y, a lo largo de esta investigación fue posible comprobar que las deficientes condiciones de vida de las mujeres indígenas de la Zona Maya de Quintana Roo, tienen impactos negativos en sus cuerpos-tierra y cuerpos-territorios y que estas condiciones han sido consecuencia de la invasión colonial.

Finalmente, en cuanto al alcance de las acciones del gobierno mexicano en materia de garantía de derechos sexuales y reproductivos, cabe señalar que los resultados evidencian cómo las políticas públicas del Estado para garantizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas carecen de un enfoque interseccional y descolonial que considere sus condiciones de vida y la colonialidad del género que les atraviesa. Esto se ve reflejado en la gran distancia que existe entre las instituciones del estado y las mujeres indígenas del territorio, quienes expresan ser constantemente discriminadas por dichas instituciones y sus funcionarios, discriminación que parte por el desprecio y negación que el sistema occidental hace de sus saberes.

Pese a las acciones de prevención del gobierno instrumentadas a través de instituciones como la Jurisdicción de Salud, el PAIMEF y el IQM, las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo, relatan sufrir diversos episodios de violencia relativos a golpes, violaciones y abusos sexuales conyugales e infantiles y adolescentes. Durante el trabajo de campo fue posible oír de las propias funcionarias del gobierno cómo hace unos pocos años las mujeres indígenas aún no se acercaban y ahora se han estado acercando un poco más, pero que es un problema que les ha atravesado desde la invasión colonial.

La memoria de *tiempos largos* nos relatan los abusos que sufrieron las ancestras antes y durante la Guerra Social Maya; los relatos de las compañeras en los talleres nos confirman que esos abusos siguieron presentes en sus abuelas y madres, por lo que es

posible establecer que, desde la perspectiva del tiempo cíclico y en espiral, estas mujeres están atravesando una nueva resistencia actualmente, inspiradas en figuras como María Uicab, reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes y, que están generando cambios importantes en la materia, reclamando su derecho al goce y la libertad sexual y cuestionando los paradigmas coloniales y patriarcales desde su propio *sak bej* de la sexualidad.

La larga resistencia de su territorio, devela el por qué en él resisten aún las más variadas formas de partería y medicina tradicional y, asimismo por qué el Estado mexicano continúa pretendiendo borrarles, al nivel de ni siquiera dejar entrar a las parteras al hospital.

Todas estas situaciones hacen urgente y necesaria la mirada interseccional y descolonial. De forma clara, las compañeras expresan preocupantes vulneraciones a sus derechos sexuales y reproductivos en todas las áreas consultadas: límites físicos y educativos en el acceso a la salud, faltas al derecho a un parto y embarazo culturalmente pertinente, límites al goce del derecho a la libertad sexual y reproductiva y serias omisiones en la garantía al derecho a la seguridad frente a las agresiones sexuales.

De esta manera, así como las condiciones de vida en general de las mujeres indígenas de la Zona Maya de Quintana Roo no se encuentran garantizadas de forma íntegra, tampoco lo están sus derechos sexuales y reproductivos, toda vez que para nuestros pueblos los derechos humanos no existen y se interpretan de forma separada, a diferencia de cómo en la práctica se suele realizar desde el ejercicio del derecho.

Cabe hacer presente que, desde mi observación participante, he podido comprender que existe un límite en la interpretación de los senti-pensares de las otras mujeres, especialmente de las mujeres indígenas, cuando éstos se relatan por medio de la escritura. En este sentido es posible afirmar que, no puede realizarse una traducción y/o transcripción exacta de estos senti-pensares; sin embargo, nos permite tener líneas de aproximación a una parte de sus saberes, que desde el punto de vista descolonial, constituyen una fuente de conocimiento importante a considerar en la academia en general y, asimismo, por las personas que toman las decisiones gubernamentales.

Es imperioso terminar con la visión paternalista del Estado, que invalida los saberes de los *otros* pueblos, mientras que, en los tratados y leyes establecen que sus

políticas son interculturales. La interculturalidad debe ser descolonial, y esto implica reconocer los saberes de los pueblos en un plano de igualdad, en miras a su autodeterminación.

De esta manera, se ha llegado a la parte final de esta investigación, que consiste en las principales conclusiones a las que se han arribado en este trabajo. Estas conclusiones sintetizan y proponen de forma concreta las soluciones a las necesidades y limitaciones en torno a la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo.

CONCLUSIONES

En primer lugar, es importante señalar que la hipótesis planteada al comienzo de esta investigación fue comprobada con base a los resultados obtenidos. En este sentido, frente a la siguiente pregunta de investigación: *¿Cuál ha sido el alcance de las acciones emprendidas por el gobierno mexicano en materia de garantías de derechos sexuales y reproductivos en el caso de las mujeres indígenas del territorio Zona Maya de Quintana Roo, durante el periodo comprendido entre 2008-2022, con base en el enfoque interseccional y descolonial?*, se realizó el análisis de las acciones emprendidas por el gobierno mexicano en materia de derechos sexuales y reproductivos en el territorio Zona Maya de Quintana Roo, desde el enfoque interseccional y descolonial, concluyendo y comprobando lo planteado en la hipótesis que señala que: *Si bien, el enfoque interseccional sostiene la necesidad de considerar las diferentes categorías que atraviesan las poblaciones en situación de vulnerabilidad, -como género, etnia, clase y colonialidad- para la elaboración y ejecución de políticas públicas, ésto no se ha materializado en las acciones emprendidas por el gobierno mexicano durante el periodo 2008-2022, respecto a la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas mayas que han habitado en la Zona Maya de Quintana Roo, quienes han enfrentado mayores condiciones de pobreza, exclusión y profundización de sus condiciones de vulnerabilidad. Por lo tanto, se hace necesario considerar los aspectos centrales que se desprenden del enfoque interseccional y descolonial para atender las necesidades de estas poblaciones a partir de la consideración de diferentes y múltiples variables que inciden en su mayor situación de vulnerabilidad.*

En segundo lugar, es posible concluir que el enfoque interseccional y descolonial propuesto en esta investigación, que tiene como sus fuentes el Feminismo Descolonial y los diferentes Feminismos Autónomos de Abya Yala, es útil y relevante para el análisis de las condiciones de vida que enfrentan las mujeres indígenas de Abya Yala, relativas por un lado a situaciones de vulnerabilidad, pobreza y marginación, también a discriminaciones y vulneraciones a su identidad y cultura, y, por otro lado a diversas formas de saberes y resistencias culturales y en defensa de La Tierra.

Fue posible aplicar el enfoque teórico al análisis de los derechos sexuales y reproductivos en su calidad de derechos humanos; su descolonización implicó interpretarlos de forma interseccional desde los relatos de las propias sujetas de estos derechos. Por lo tanto, es posible concluir que, conforme la cosmovisión y senti-pensares de las mujeres indígenas de la zona maya, los derechos humanos significan una sola cosa, *buen vivir* y, que por tanto, mientras sus condiciones de vida digna no estén garantizadas, no hay manera de que sólo sus derechos sexuales y reproductivos lo estén.

Otro hallazgo importante, es que, en esta interpretación de los derechos humanos, el derecho a la autonomía de los pueblos contenido en el Convenio 169 de la OIT, debe ser puesto en el centro y, por ende, las políticas públicas dirigidas a población indígena deben respetar en un plano de igualdad los saberes de los pueblos, con miras a su autodeterminación.

En este sentido, se aplicó también el enfoque a la salud sexual y reproductiva, concluyendo que las acciones del estado emprendidas en la materia carecen del enfoque interseccional y descolonial, y por lo tanto no son interculturales, toda vez que invalidan los saberes propios del Modelo Médico Tradicional. Es necesario que los hospitales del territorio instrumenten políticas públicas de salud culturalmente pertinentes, esto implica reconocer a las parteras tradicionales como personas capacitadas para la atención de embarazo y parto, pero desde un plano completamente horizontal. Si bien, existen diferentes opiniones al respecto de integrar a las parteras al sistema, es importante que aquellas que están dispuestas a compartir con los espacios-tiempos occidentales, como por ejemplo Doña Madrina, sean reconocidas por su valor como médicas y autoridad, a fin de, a través de ellas poder garantizar no sólo la salud, sino, un bienestar y cuidado mucho más amplio de las mujeres plurales del territorio. Porque sus funciones trascienden el mero plano médico, ellas son consejeras, guardianas y guías espirituales de sus compañeras.

Asimismo, es necesario que se reconozca e incorporen los métodos que las parteras utilizan en los partos, para atender mujeres indígenas, toda vez que ellas mismas declaran sentirse más dignas y humanas con ese tipo de tratos. Esto aseguraría mínimamente que no tuvieran que seguir pasando por violencia gineco-obstétrica. De

esta manera, las parteras y medicas tradicionales prestan un servicio que apoya en la garantía de los derechos humanos de las mujeres, al igual como lo hacen los diversos profesionales del sistema público que son pagados para ello, por lo que es imperioso que se les asigne un pago o apoyo económico a las mujeres que ejercen este rol.

Las mujeres indígenas de las comunidades de la zona maya viven todas bajo alguna de las líneas de la pobreza; un 57.75% de ellas viven con ingreso corriente igual a cero, lo que explica el porqué de estas demandas económicas. Habrá otras parteras que podrán contar con medios para no necesitar apoyo del estado y practicar sus saberes en plena autonomía, sin embargo, la cruda realidad económica del territorio zona maya obliga al Estado a adoptar acciones afirmativas concretas al respecto. Por ello, es importante que estos apoyos económicos sean otorgados sin condicionar, limitar ni manipular sus saberes.

Asimismo, se aplicó el enfoque a la memoria de las mujeres del territorio. Fue posible concluir, que existe en la academia occidental una visión patriarcal de la historia de las mujeres del territorio, y que una mirada descolonial permite reconocer que las relaciones de género no tenían el mismo nivel de subordinación previo a la llegada de los invasores e incluso, se daban en un plano horizontal, dual, complementario y plural desde el principio de la creación. Esto permite concluir que, la situación de violencia que viven las mujeres del territorio actualmente ha sido provocada y profundizada durante el desarrollo del Sistema Moderno Colonial de Género. Esto queda en evidencia en los relatos de las compañeras quienes expresaron cómo desde ellas hasta sus ancestas han sufrido violencia patriarcal a lo largo de generaciones. En este sentido, se comprueba cómo el feminismo blanco, que propone una liberación universal e igualitaria para todas, no llega a estas mujeres, a quienes el desarrollo del capitalismo no las ha liberado, ni empoderado, ni puesto en una situación mejor, sino, que ha vulnerado sus derechos y los de su cultura.

Finalmente, el enfoque fue aplicado al análisis de las políticas públicas que durante el capítulo II se dieron a conocer. Durante éste se expresaron de forma detallada las acciones emprendidas por el Estado para garantizar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas del territorio, que pueden resumirse en: Acciones

de prevención y Acciones de Atención y Reparación. Las primeras, se trata de charlas educativas que imparten la Jurisdicción de Salud, PAIMEF, IQM y las instancias de carácter municipal de la mujer que se dan principalmente en las cabeceras municipales. Las segundas, se acotan a la orientación por parte de IQM e instancias municipales, y de litigio - desarrollo de casos judiciales- de violencia sexual por parte de CEAVEQROO y de la Fiscalía. Además, brindan atención hospitalaria de salud sexual y reproductiva por parte de los Hospitales. Todas estas instituciones tienen sus sedes físicas sólo en las cabeceras municipales y no en las comunidades. Esta información, en contraste con los senti-pensares expresados por las compañeras relativos al alcance de estas acciones, permiten concluir que son insuficientes y limitadas para garantizar de forma integral los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo.

A lo largo del capítulo tres se evidenciaron una serie de vulneraciones a los derechos sexuales y reproductivos de las compañeras del territorio que, hacen concluyente la necesidad no sólo de ampliar la cobertura de todos servicios a las comunidades -con oficinas físicas y más personal-, sino de replantearse por completo las políticas públicas que están instrumentando respecto de prevención y atención de mujeres indígenas. Es importante destacar, que uno de los hallazgos de esta investigación es la pertinencia de este enfoque descolonial para encontrar soluciones en esta materia. Se propone la necesidad de escuchar, sacar de lo *oscuro/oculto*, los saberes de las propias mujeres para encontrar soluciones a las profundas condiciones de vulnerabilidad que enfrentan y que en esta investigación se han evidenciado.

En este sentido, se hace necesario que las políticas públicas incorporen un enfoque interseccional y descolonial, tanto en su creación como aplicación, y esto implica que se creen los mecanismos necesarios para que las mujeres indígenas puedan ser oídas y tomadas en consideración en un plano de igualdad intercultural. Estos nexos son posibles de ser concretados por medio de organizaciones como las entrevistadas, que están conformadas por mujeres que tienen un gran conocimiento de la situación que vive el territorio y que están dispuestas a reclamar sus derechos. Tal como se dijo en el marco teórico, entre la posibilidad de autonomía absoluta de los pueblos indígenas frente al

Estado, y la posibilidad de que el Estado decida por los pueblos a través de las políticas públicas, hay todo un espectro de grises y matices que se pueden explorar. Por un lado, las compañeras señalan necesitar muchas cosas y, estas necesidades deben ser cubiertas por los Estados, independientemente de que los pueblos estén en luchas y procesos por autonomías, son los Estados quienes cuentan con los recursos económicos necesarios para compensar las extremas condiciones de pobreza en que viven, por lo que es legítimo que muchas de las compañeras exijan una serie de garantías y vean al Estado como una ruta para obtener algunas mejoras, pero eso no implica que sea la única vía en la que creen, porque también resisten y se protegen con sus propios saberes, por lo que se concluye que las políticas públicas del Estado deben garantizar los derechos respetando su cultura, autonomía y autodeterminación.

Para ello, es necesario que exista una retroalimentación constante entre el Estado y los pueblos indígenas, que sean escuchadas sus necesidades y propuestas de soluciones, a fin de avanzar conjuntamente en un verdadero estado de derecho intercultural que abra horizontes emancipatorios.

Para finalizar se expresan algunas recomendaciones concretas que se extraen a partir de los análisis y las conclusiones desarrolladas en este trabajo:

RECOMENDACIONES

- Es necesario que se co-creen políticas públicas en co-participación con las mujeres plurales del territorio, que desde un enfoque interseccional y descolonial consideren metodologías adecuadas para llegar a todas las mujeres, especialmente a las de comunidades. Instituciones como el IQM y las otras que existen, no representan un formato adecuado para llegar a todas las mujeres.
- Desarrollar un plan estratégico de implementación de oficinas de todas las instituciones en las comunidades del territorio de forma paulatina, especialmente de la Fiscalía, CEAVEQROO e IQM.
- Incorporación y/o reconocimiento de las parteras y medicas tradicionales como autoridades de sus pueblos en los hospitales del territorio, y remuneración o apoyo económico estatal para ellas.

- Implementación de la asignatura de educación sexual integral y culturalmente pertinentes en todos los niveles educativos.

El enfoque teórico interseccional y descolonial plantea un gran desafío epistemológico, por la gran cantidad de categorías y circunstancias que, hay que tomar en consideración en el análisis de realidades como las que viven las compañeras indígenas de la zona maya de Quintana Roo. En esta investigación se han esbozado muchos temas que pueden continuar siendo analizados a mayor profundidad; aún queda ver el desarrollo del proceso de construcción del megaproyecto llamado Tren Maya e indagar sus impactos en los derechos de estas mujeres, toda vez que promete mejorar la economía del territorio, pero, por otro lado, se han vulnerado derechos y existe gran incertidumbre.

Asimismo, la discusión sobre la incorporación y reconocimiento de parteras y medicas tradicionales aún tiene muchas aristas por resolver. En esta investigación hallamos esta necesidad, pero aún queda mucho por discutir sobre los términos en que se puede llegar a dar esta relación.

De esta manera, aún queda por explorar respecto de la descolonización de los derechos humanos, y la posibilidad de que también a través de ellos se pueda contribuir a las luchas anticoloniales, al menos cimentando caminos emancipatorios.

Los *senti-pensares* expresados por las mujeres indígenas de la zona maya de Quintana Roo abren todo este tipo de reflexiones que durante muchos años el feminismo blanco no se cuestionó, universalizando las necesidades y luchas de todas las mujeres. Las mujeres plurales de la cultura maya desafían las epistemologías y también desafiaron mis *senti-pensares* como mujer mestiza de Abya Yala, toda vez que en sus memorias nos permiten creer en *otro* mundo posible, *otro* mundo plural y complementario entre las energías fluidas femeninas y masculinas que necesitan alinearse en la lucha anticolonial.

GLOSARIO

- Belem do Pará: Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres
- CDM: Centro de Desarrollo para Mujeres
- CEAVEQROO: Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas en Quintana Roo
- CEDAW (siglas en inglés): Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
- CIAM: Centro Integral de Atención a las Mujeres
- CONEVAL: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social
- DIF: Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia
- ENSADEMI: Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas
- FCP: Felipe Carrillo Puerto
- Guerra Social Maya - Guerra de Castas
- IMSS: Instituto Mexicano del Seguro Social
- IMQROO: Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo
- INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía
- INMAYA: Instituto Maya de Quintana Roo
- INMujeres: instancia encargada de las acciones de la administración pública federal para atender los múltiples problemas de las mujeres
- ISSSTE: Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado
- IQM: Instituto Quintanarroense de la Mujer
- JMM: José María Morelos
- LGBTTTIQA+: Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transgéneros, Transexuales, Intersexuales, Queer y el signo + significa la suma de nuevas comunidades.
- LGIMH: Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres
- MMH: Modelo Médico Hegemónico
- MMT: Modelo Médico Tradicional

- ODM: Objetivos de Desarrollo del Milenio
- ODS: Objetivos de Desarrollo Sostenible
- OIT: Organización Internacional del Trabajo
- OMS: Organización Mundial de la Salud
- ONU: Organización de Naciones Unidas
- PAIMEF: Programa de Apoyo a Instancias de Mujeres de las Entidades Federativas
- PEMEX: Petroleos Mexicanos
- PND: Plan Nacional de Desarrollo
- PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
- Protocolo de San Salvador: Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
- SESA: Servicios Estatales de Salud
- SMCdG - Sistema Moderno-Colonial de Género
- THOA: Talleres de Historia Oral Andina
- TTO: Taller de Tradición Oral

FUENTES CONSULTADAS

- Arévalo, N., López, I., Rodríguez, L. y Barrera, M. (2021) Vulnerabilidad de las mujeres indígenas de la península de Yucatán frente a la pandemia COVID-19. *Ciencia e interculturalidad* Vol. 29, núm. 2. Disponible en: <http://revistas.uraccan.edu.ni/index.php/Interculturalidad>
- Association for Women in Development. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia social. *Derechos de las mujeres y cambio económico*, núm. 9. Disponible en: <https://www.awid.org/es/publicaciones/interseccionalidad-una-herramienta-para-la-justicia-de-genero-y-la-justicia-economica>
- Balam, L. (2020). *Parteras de José María Morelos, Quintana Roo, entre la resistencia y el olvido: Fortalecimiento de los saberes comunitarios* (Tesis de maestría). Universidad de Quintana Roo, México.
- Barrera, M., Sánchez, A., Ruíz, J., Ruíz, N. (2019). Desigualdad y Pobreza Extrema en mujeres indígenas mayas en Quintana Roo, México, *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. 1, núm. 163. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15359603004>
- Buenrostro, M. (2012), *Sistema de justicia indígena en Quintana Roo. Juzgados y jueces tradicionales mayas* (Tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Caballero, S. (28 de noviembre de 2020). Con toma de Congreso de Quintana Roo feministas exigen despenalizar el aborto. *Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2020/11/28/con-toma-del-congreso-de-quintana-roo-feministas-exigen-despenalizar-el-aborto-253564.html>
- Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Leyva, X. e Icaza, R. (Coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies.
- Calderón, M. (2017). Ontologías múltiples de los cuerpos femeninos en los discursos de los derechos sexuales y reproductivos. *Rev. Colomb. Soc.*, 40 (1), pp. 277-294 doi: 10.15446/rcs.v40n1.61962

- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (2021). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/646405/CPEUM_28-05-21.pdf
- Camarena, L., Martínez, C., Von Glascoe C. y Arellano, M. (2018). Continuidades y disrupciones en la salud sexual y reproductiva de mujeres indígenas en el valle de san quintín. En Camarena, L. y Rosales, A. *Salud reproductiva medioambiente y género* (pp. 125-148). México: Universidad Pedagógica Nacional y Universidad Autónoma de Baja California.
- Careaga, L. (2011). IV. Una guerra singular. En Careaga, L. Higuera, A. *Breve historia de Quintana Roo*. (pp. 1-31). Distrito Federal: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica
- Chávez, N. (2012), *Cáncer cervicouterino e interculturalidad en Zona Maya, Quintana Roo, México* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma del estado de Quintana Roo, México.
- CNDH. (16 de julio de 2021). Ley de Víctimas del Estado de Quintana Roo. Disponible en: https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Provictim/1LEGISLACION%20N/2Estatal/QRoo/QuintanaRoo_Ley_Victimas.pdf
- Comisión Asuntos Frontera Sur. (2019). *Ficha técnica del Tren Maya: Aspectos legislativos, ambientales, económicos y socio-culturales*. Disponible en: [chrome-extension://https://www.trenmaya.gob.mx/wp-content/uploads/2021/01/Ficha-Te%CC%81cnica-Tren-Maya.pdf](https://www.trenmaya.gob.mx/wp-content/uploads/2021/01/Ficha-Te%CC%81cnica-Tren-Maya.pdf)
- Compañera Bolon. (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Bolon. (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Jo'ó, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Jo'ó, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Jun, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Jun, (12 de agosto de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva Foráneas Seguras*. Comunicación personal. José María Morelos, México.
- Compañera Jun, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Ka'a, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.

- Compañera Ka´a, (12 de agosto de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva Foráneas Seguras*. Comunicación personal. José María Morelos, México.
- Compañera Ka´a, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Kan, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Kan, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Lajun, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Lajun, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Óox, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Óox, (12 de agosto de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva Foráneas Seguras*. Comunicación personal. José María Morelos, México.
- Compañera Óox, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera U´uk, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera U´uk, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Waak, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Waak, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Waxak, (07 de junio de 2022). *Taller de Historia Oral Casa de la Mujer Maya*. Comunicación Personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Compañera Waxak, (20 de julio de 2022). *Taller de Historia Oral Colectiva María Uicab*. Comunicación personal. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Contreras, V. (2022) El camino de las ancestras: mujeres mayas tejen resistencias. *Gatopardo*. Disponible en: <https://gatopardo.com/reportajes/commaya-el-camino-de-las-ancestras-las-mujeres-mayas-que-tejen-resistencias/>

- Cruells López, M. (2015). *La interseccionalidad política: tipos y factores de entrada en la agenda política, jurídica y de los movimientos sociales* (Tesis doctoral). Institut de Govern i Polítiques Públiques, Universitat Autònoma de Barcelona
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Pequeño, A. (Comp.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso y Ministerio de Cultura del Ecuador, pp. 29-52.
- Doña Madrina (07 de julio de 2022). *Comunicación personal*. Felipe Carrillo Puerto, México.
- Encadena. (21 de octubre de 2021). Caravanas Violetas brindan atención especial en comunidades rurales e indígenas. Disponible en: <https://encadena.mx/caravanas-violetas-brindan-atencion-especial-en-comunidades-rurales-e-indigenas/>
- Espinoza, Y. (2012). De porqué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, vol. 12 (1), pp. 141-171. Disponible en: <https://revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>
- Flores, A., Deniau, Y. y Prieto, S. (2019). *El Tren Maya. Un nuevo proyecto de articulación territorial en la Península de Yucatán*. México: Geocomunes /Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible.
- García, S. y Villavicencio, L. (2016). Alcances y límites del multiculturalismo liberal desde un enfoque de género interseccional. *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, vol. 23 (72), pp.13-37. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10546932001>.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección. Disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Gobierno del Estado de Campeche (1997), *Calakmul: volver al sur*, Gobierno del Estado de Campeche. México
- Goldsman, F. (13 de noviembre de 2019). Lorena Cabnal: “Recupero la alegría sin perder la indignación, como un acto emancipatorio y vital”. *Pikara magazine*. Disponible en: https://www.pikaramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/?fbclid=IwAR3nETL15Soz72itZG_cuUX8XspBggQt4hhq_svSqvI0IOfXw24w8zrJ-MI
- González Casanova, P. (2003). *El colonialismo interno (una redefinición)*, México: UNAM-IIS.

- González, J. M. (2016). Los derechos sexuales y reproductivos como categoría jurídico internacional revisable. *Rev. derecho público* núm. 38. Universidad de los Andes DOI: <http://dx.doi.org/10.15425/redepub.38.2017.03>
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, pp. 33-45, ISSN e2386-3730.
- Guzmán (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz, Bolivia: Tarpuna Muya. (2daed).
- Hoil, J. (julio-diciembre 2019). La Guerra de Castas y su impacto agrario en los pueblos del oriente de Yucatán en la segunda mitad del siglo XIX. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 10. No. 10. UADY. Disponible en: <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/download/214/193/772#:~:text=De%20este%20modo%2C%20la%20guerra,medio%20de%20subsistencia%20la%20milpa.>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Cuadernos complementarios*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html?msckid=f2da2ef2cff511ec9dc460563bd040cf#Tabulados>
- Instituto Nacional de Salud Pública. (2008). *Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas. ENSADEMI*. Disponible en: <https://www.insp.mx/produccion-editorial/publicaciones-anteriores-2010/657-encuesta-de-salud-y-derechos-de-las-mujeres-indigenas-ensademi-2008.html>
- Inuca, T., Icaza, L., Recalde, R., Ceballos, J. y Romero, N. (2014) Percepción de la participación de parteras y sanadores tradicionales andinos ecuatorianos en un programa de formación en salud. *Revista Duazary* vol.11 (2)
- Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, N° 9 (julio-diciembre) pp. 73-101.
- Macías, C. (2007). El Caribe mexicano. Historia e historiografía contemporánea. *Sección Temática vol. XXVIII (111)*, p. 67-115.
- Martínez, A. (2021). Metodologías indígenas y derechos humanos. Enfoque relacional de los saberes en la construcción de los derechos. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 26, (93). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27966751018>
- Mella, P. (2021). La interculturalidad en el giro decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol.26, (93). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27966751007>

- Moreno, M., Raesfeld, L. y González, R. (2021). Diagnóstico interseccional de violencia hacia mujeres indígenas. *Revista Estudios feministas*, vol. 29 (1). DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n16320>
- Naciones Unidas, (s.f.). Desafíos globales: Igualdad de Género. Disponible en: <https://www.un.org/es/global-issues/gender-equality>
- Norma oficial mexicana NOM-007-SSA2-2016 (2016). Para La Atención De La Mujer Durante el Embarazo, Parto y Puerperio y de la Persona recién Nacida.
- Ochoa, K. (2018). Desplazamiento de la mirada: de los marxismos a los feminismos decoloniales. En Romero, J (Ed.). *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Decolonial Nuestramérica* (pp.177-212). Caracas, Venezuela: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Fundación editorial El perro y la rana
- ONU Mujeres, (s.f.). ODS 5: Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas. Disponible en: <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/women-and-the-sdgs/sdg-5-gender-equality>
- Periódico Oficial del Estado de Quintana Roo (9 de diciembre de 2014). Ley de Salud del Estado de Quintana Roo. Disponible en: <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/salud/ley039/L1420141209159.pdf>
- Pintado, A. (2013). Medicina tradicional Maya-Yucateca: un estudio sobre esterilidad femenina. *Boletín Antropológico*, vol. 31 (86). Disponible en: <chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcgclclefindmkaj/https://www.redalyc.org/pdf/712/71229244004.pdf>
- Poder Legislativo del Estado de Quintana Roo (2022). Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Quintana Roo. Disponible en: <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/L176-XVII-20221206-CN1720221206007.pdf>
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, (s/f.) ¿Qué son los Objetivos de Desarrollo Sostenible? Disponible en: [https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals#:~:text=de%20Desarrollo%20Sostenible%3F-,Los%20Objetivos%20de%20Desarrollo%20Sostenible%20\(ODS\)%2C%20tambi%C3%A9n%20conocidos%20como,disfruten%20de%20paz%20y%20prosperidad.](https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals#:~:text=de%20Desarrollo%20Sostenible%3F-,Los%20Objetivos%20de%20Desarrollo%20Sostenible%20(ODS)%2C%20tambi%C3%A9n%20conocidos%20como,disfruten%20de%20paz%20y%20prosperidad.)
- Ramírez, B. y López L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivera Cusicanqui, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, núm. 11, pp. 49-64. Disponible en: Chrome-

extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://historiaoralfuac.files.wordpress.com/2017/10/rivera-cusicanqui-silvia-el-potencial-epistemologico-y-teorico-de-la-historia-oral.pdf

- Rivera Cusicanqui, S. (2011). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (1a ed.) Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento ¿Quién escribe la historia oral?. *Revista Latinoamericana de comunicación Chasqui*, (120). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16057414004>
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En Espinoza, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 121-131) Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos de un presente en crisis* (1ª ed.) Buenos Aires: Tinta Limón.
- Romero, H. y Ortega, B. (2017). Vulnerabilidad impuesta y violación sistemática a los derechos de las mujeres indígenas en México. *Revista Médica Electrónica*, 39(4), 933-946. Disponible en: http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1684-18242017000400008&lng=es&tlng=es.
- Romero, R. (2008). *Turismo y Polarización Regional en Quintana Roo* (Tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., México.
- Rosado, G. (2020). Las mujeres y la llamada Guerra de Castas: entre la negación y el olvido. *CON-TEMPORÁNEA. Toda la historia en el presente* (7) 14. pp.134-138. Disponible en: https://con-temporanea.inah.gob.mx/Expediente_H_Georgina_Rosado_num14
- Rosado, G. y Chablé, C. (2020). *Buscando a María Uicab*. Cuautitlán, México: El nido del Fénix.
- Salem, S. (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa* (21), pp.11-112. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821006>
- Saucedo, J. (2014), *Capítulo Cuarto Colonización y Cristianización*. En Poder Político en Yucatán en el siglo XVI. (pp. 73- 88). México: UNAM.
- Segato, R. (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Disponible en: http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf
- Tapia, A. (2018), *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*. España: Ediciones Cátedra.

- Tapia, E. (2018). Género y sexualidad. Políticas públicas sobre los derechos sexuales y reproductivos en México. En Caramera, N. y Rosales, A. *Salud reproductiva, medio ambiente y género: un diálogo necesario*. (pp. 19-54). Ciudad de México: UABC-UPN.
- Tren Maya (15 de mayo de 2022). FONATUR. Disponible en: <https://trenmaya.gob.mx>
- Tren Maya: análisis de los impactos desde la academia (17 de abril de 2022). SUSMAI INAM. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=HpFkmueH_wl
- Uicab, C. (17 de julio de 2022). In Ka'abae María Uicab. Obra de Teatro presentada en Tulum, Quintana Roo, México.
- Varea, M. (2020). Políticas públicas alrededor de los cuerpos de mujeres indígenas en la provincia de Chimborazo en Ecuador. *Estado & comunes, revista de políticas y problemas públicos*. N.º 11, vol. 2. Disponible en: https://revistas.iaen.edu.ec/index.php/estado_comunes/article/view/172/331
- Villalobos, M. (1996), Mayas e ingleses, intercambio económico al final de la Guerra de Castas 1880-1910. En Ueli Hostettler, *Los mayas de Quintana Roo. Investigaciones recientes*. Suiza: Universidad de Berna.
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa* [online]. 2010, n.12, pp.209-227. ISSN 1794-2489.