



# Comunicación y creación de imaginarios alternativos desde los feminismos decoloniales

## Experiencia de Actoras de Cambio en Guatemala

Marina Gallardo Izquierdo

Tutoría / Tutorea  
Irantzu Mendia Azkue

Esta publicación ha recibido financiación de aLankidetzta - Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo.  
Argitalpen honek eLankidetzta - Garapenerako Lankidetzaren Euskal Agentziaren finantziazioa jaso du.



---

Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional / Garapena eta Nazioarteko Lankidetzta Master Ofiziala

Trabajo Fin de Máster / Master Amaierako Lana  
Curso 2021/2022 Ikasturte

Comunicación y creación de imaginarios alternativos desde los feminismos decoloniales. Experiencia de Actoras de Cambio en Guatemala  
Marina Gallardo Izquierdo

Tutoría / Tutorea: Irantzu Mendia Azkue

Hegoa. Trabajos Fin de Máster, n.º 91 / Master Amaierako Lanak, 91. zkia.

Fecha de publicación: Enero de 2023 / Argitalpen data: 2023ko urtarrila.

---



Hegoa  
Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional  
Nazioarteko Lankidetzta eta Garapenari buruzko Ikasketa Institutua

[www.hegoa.ehu.eus](http://www.hegoa.ehu.eus)  
[hegoa@ehu.eus](mailto:hegoa@ehu.eus)

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea  
Lehendakari Agirre Etorbidea, 81  
48015 Bilbao  
Tel.: (34) 94 601 70 91

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava / Arabako Kampuseko Liburutegia  
Nieves Cano, 33  
01006 Vitoria-Gasteiz  
Tel.: (34) 945 01 42 87

UPV/EHU. Carlos Santamaría Zentroa  
Plaza Elhuyar, 2  
20018 Donostia-San Sebastián  
Tel.: (34) 943 01 74 64



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Agiri hau Aitortu-EzKomertziala-PartekatuBerdin 4.0 Nazioartekoa (CC BY-NC-SA 4.0)  
Creative Commons-en lizentziapean dago.

# Índice

<b>1. Introducción</b> .....	<b>5</b>
1.1. Descripción del tema de investigación .....	5
1.2. Objetivos y preguntas de investigación .....	7
1.3. Metodología.....	8
1.4. Estructura del trabajo.....	9
<b>2. Feminismos decoloniales e imaginarios en disputa: rupturas epistemológicas y saberes otros</b> .....	<b>11</b>
2.1. Crítica de la modernidad colonial: rupturas epistemológicas desde el Sur global ..	11
2.2. Crítica latinoamericana decolonial: colonialidad del poder, del saber y del ser .....	13
2.3. Feminismo decolonial latinoamericano.....	16
2.3.1. Bases: interseccionalidad, subalternidad y colonialidad de género.....	16
2.3.2. Contribuciones del feminismo indígena y comunitario.....	18
<b>3. La comunicación para la transformación social</b> .....	<b>23</b>
3.1. Deconstrucción de la visión colonial de la comunicación para caminar hacia una comunicación emancipadora .....	23
3.2. La comunicación como herramienta de transformación social .....	25
3.2.1. El papel de la comunicación en la creación de espacios para la memoria colectiva.....	27
3.2.2. Creación y expresión artísticas como prácticas comunicativas de transformación social.....	29
3.3. Crítica feminista a la comunicación hegemónica .....	31
3.3.1. Prácticas comunicativas feministas y decoloniales para la creación y difusión de conocimiento alternativo .....	34
<b>4. Estudio de caso: experiencia de Actoras de Cambio en Guatemala</b> .....	<b>37</b>
4.1. Violencia sexual contra las mujeres mayas en la guerra: impactos e imaginarios hegemónicos sobre las víctimas .....	37
4.2. Metodología de investigación y acompañamiento de Actoras de Cambio: procesos comunitarios de sanación y justicia .....	42
4.2.1. La colectiva Actoras de Cambio.....	42
4.2.2. El trabajo de Investigación-Acción-Participativa: romper el silencio .....	43
4.2.3. Procesos de sanación sobre las bases del feminismo comunitario .....	46
4.2.4. De víctimas a actoras.....	49
4.2.5. La lucha por una justicia reparadora .....	51
4.3. Festivales por la Memoria: la creación y expresión artísticas como acciones de transformación de imaginarios y realidades .....	53
<b>5. Conclusiones</b> .....	<b>57</b>
<b>6. Bibliografía</b> .....	<b>60</b>



## **1. Introducción**

### **1.1. Descripción del tema de investigación**

Este trabajo aborda la transformación de los imaginarios sobre mujeres víctimas y sobrevivientes de violencia sexual en guerra a través de procesos de comunicación alternativa, que se constituyen en propuesta de acción política para la transformación social. Sobre la base de un marco teórico que incluye aportes conceptuales y teóricos de los feminismos decoloniales en América Latina, y de la comunicación como campo disciplinar y de acción para la transformación social, este trabajo toma como estudio de caso la experiencia de la colectiva feminista Actoras de Cambio en Guatemala, que acompaña a redes de mujeres mayas guatemaltecas sobrevivientes de violencia sexual en guerra.

Las feministas decoloniales han señalado y teorizado sobre la intersección de los sistemas de opresión: capitalismo, colonialismo, racismo y patriarcado, que se materializa de maneras diversas en los cuerpos de las mujeres y se hace visible a través de sus experiencias históricas y cotidianas. Es debido a esta intersección de las opresiones que los movimientos feministas decoloniales dirigen sus luchas no solo hacia la eliminación del patriarcado, sino también hacia la descolonización.

Uno de los campos de acción de los feminismos decoloniales es la transformación de los imaginarios para descolonizar el saber. Esta transformación implica llevar a cabo formas de creación de conocimiento que escapen a las lógicas de la racionalidad occidental y que conecten con otras dimensiones del saber. Es decir, la descolonización implica no solo acabar con las relaciones de poder entre países del Norte y del Sur globales, sino también desmontar aquellas concepciones del conocimiento que reproducen jerarquías raciales, geopolíticas y de imaginarios (Curiel, 2015).

Para ello, es fundamental la puesta en práctica de herramientas de investigación y comunicación alternativas a las que impone el pensamiento occidental. En este sentido, Amandine Fulchiron (2014), cofundadora de la colectiva Actoras de Cambio y una de las impulsoras principales de la experiencia que analiza este trabajo, considera que una “construcción dialógica del conocimiento” permite crear narrativas alternativas al

pensamiento hegemónico. Narrativas que nacen de las experiencias personales y colectivas y que ayudan a crear subjetividades capaces de imaginar nuevos horizontes y utopías, algo esencial para una transformación social profunda.

La experiencia como fuente de conocimiento lleva a valorar el cuerpo como canal de comunicación con el mundo y de recogida de nuestras experiencias de vida. El cuerpo es, además, el espacio donde se materializan las relaciones de dominación, subordinación y jerarquía. Trabajar desde el cuerpo hace que emerjan las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos (Cabnal, 2010).

La colectiva feminista Actoras de Cambio lleva a cabo, desde 2004, un trabajo de investigación, justicia y reparación con mujeres mayas de Guatemala víctimas y sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado que tuvo lugar en el país entre 1960 y 1996. A través de un proceso de investigación-acción participativa, Actoras de Cambio ha desarrollado una metodología de “diálogo no jerarquizado” entre las mujeres sobrevivientes y las investigadoras y acompañantes. Con experiencias colectivas de expresión y escucha, las mujeres han roto el silencio sobre la violación sexual y han dado pasos para recuperar sus cuerpos como “territorio propio” (Fulchiron, 2014) y para acabar con el estigma en sus comunidades. Las mujeres se convierten en actoras de sus propios procesos de justicia y reparación.

Esta metodología va unida a un acompañamiento y apoyo psicosocial que combina diferentes herramientas para abordar el trauma causado por la brutal violencia que enfrentaron las mujeres, junto con procesos que recuperan las prácticas y cosmogonías mayas. Todo ello ha permitido establecer mecanismos de sanación y de reconexión con la vida.

Tras años de investigación, diálogo, reparación, sanación y justicia, los diferentes grupos de mujeres que acompaña Actoras de Cambio pusieron en marcha la iniciativa de los “Festivales por la Memoria”. Estos festivales combinan momentos de diálogo y escucha con expresiones artísticas a través de las cuales las mujeres pueden compartir y expresar sus vivencias y sentires. Se trata de acciones centrales para la memoria y la lucha por la no repetición (Fulchiron, 2017).

El acompañamiento impulsado por Actoras de Cambio es un proceso en el que la comunicación es una herramienta fundamental en los caminos de transformación personal, colectiva y comunitaria de las mujeres; por un lado, para la propia construcción de saberes, ya que los procesos creativos y de diálogo, tanto individuales e introspectivos como colectivos, sirven para nombrar experiencias que, al ser compartidas, se politizan; y, por otro, para poner el foco en realidades invisibilizadas, convirtiéndose así en una comunicación transformadora que contribuye a una visión crítica de la realidad.

## **1.2. Objetivos y preguntas de investigación**

Los objetivos de esta investigación son los siguientes:

- Aumentar el conocimiento sobre prácticas comunicativas alternativas desde una perspectiva feminista decolonial.
- Relacionar los saberes y metodologías del feminismo decolonial con prácticas comunicativas concretas promovidas por las mujeres.
- Reflexionar sobre la potencialidad de las prácticas comunicativas alternativas para la transformación social, a través del estudio de la experiencia de la colectiva Actoras de Cambio en Guatemala.

Sobre la base de estos objetivos, las preguntas que orientan este trabajo son varias:

- ¿Qué aportes del feminismo decolonial contribuyen a construir espacios de comunicación que favorecen la construcción de saberes alternativos?
- ¿Cómo se puede generar un impacto en la creación social de imaginarios alternativos a través de las prácticas comunicativas?
- ¿Cómo se relacionan las propuestas teóricas del feminismo decolonial con las prácticas de creación, sanación y justicia para transformar la vida de las mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual en la guerra de Guatemala?
- ¿Cuáles son los aprendizajes que deja la experiencia de los Festivales por la Memoria de Guatemala en términos de comunicación para la transformación social?

### 1.3. Metodología

La metodología que propongo para este trabajo es la revisión bibliográfica de libros, artículos, informes, entrevistas, vídeos y, en general, documentación escrita y audiovisual sobre los siguientes temas: sociologías de la colonialidad y la decolonialidad, propuestas de los feminismos decoloniales, y teorías y experiencias prácticas en los campos del arte y la comunicación para la transformación social. Esto sentará las bases del marco teórico a partir del cual profundizaré en los procesos de investigación, sanación y acción comunitaria llevados a cabo por la colectiva Actoras de Cambio en Guatemala, que constituyen el estudio de caso del trabajo.

En el caso de la experiencia de Actoras de Cambio, el material proviene de las publicaciones que ha hecho la propia colectiva a través de su página web [www.actorasdecambio.org](http://www.actorasdecambio.org), del resultado de la investigación-acción publicada en el libro *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (2009), una serie de artículos escritos por Amandine Fulchiron en diferentes publicaciones sobre investigación feminista y justicia transicional, y otras publicaciones que resultan centrales para el análisis del contexto en el que tiene lugar esta experiencia.

Con este trabajo pretendo hacer una aproximación a formas alternativas de construcción del conocimiento y de comunicación para la transformación de imaginarios, que, partiendo de premisas feministas y decoloniales, cuestionan las lógicas occidentales de creación de saberes. Siendo coherente con ello, me gustaría expresar que soy plenamente consciente de que la metodología desarrollada sobre todo permitirá una aproximación y reflexión teóricas sobre el tema elegido, ya que no prevé la utilización de metodologías de investigación alternativas para su elaboración. Sin embargo, las reflexiones que planteo sobre las formas de entender los procesos comunicativos y la manera en que construyen imaginarios y, en consecuencia, realidades concretas, sí que están conectadas con experiencias propias. Este trabajo nace principalmente de un deseo personal de ampliar mi conocimiento sobre las propuestas del feminismo decolonial y mi cercanía, por mi formación previa, con las cuestiones relacionadas con la comunicación social.

Un aspecto importante a tener en cuenta en la metodología de este trabajo es que el conocimiento es situado, de forma que se hace necesario explicar la posición desde la que escribo: soy una mujer blanca, europea, estudiante de máster en una universidad del llamado Norte global, lo cual tiene un nivel de influencia en mis formas de interpretación de la realidad y de la documentación analizada. Además, el trabajo está condicionado por unos límites espacio-temporales que dificultan poder llevar a cabo procesos más elaborados, participativos y dialógicos de construcción teórica. Otra crítica que puede hacerse a esta investigación es que no nace de una demanda social concreta y que su desarrollo no necesariamente contribuye a la transformación social. Sin embargo, considero pertinente abordar este tema porque acercarnos a epistemologías que provienen de otros territorios y a saberes de personas y pueblos que teorizan desde los márgenes de este sistema-mundo, nos interpela, nos empuja a cuestionar el origen de nuestros propios conocimientos y sus formas de producción.

#### **1.4. Estructura del trabajo**

Este trabajo está estructurado en cinco capítulos, a través de los cuales se desarrollará el marco teórico y el estudio de caso de la investigación. En esta introducción se presenta el tema elegido, los objetivos y preguntas de investigación y el planteamiento metodológico.

El segundo capítulo desarrolla la primera parte del marco teórico, en la que se exponen las teorías feministas decoloniales y los aportes del feminismo comunitario e indígena de América Latina, como parte del conjunto de las *epistemologías del Sur* (de Sousa Santos, 2011). El tercer capítulo describe las principales bases de la Comunicación Emancipadora, para ponerlas en relación con metodologías de investigación y acción que beben de los aportes teóricos del feminismo decolonial. El cuarto capítulo constituye el estudio de caso, es decir, la parte empírica de la investigación, en el cual se recoge la experiencia de los procesos de investigación-acción, sanación, reparación y justicia impulsados por la colectiva Actoras de Cambio, así como la creación de los Festivales por la Memoria, y se vincula esta experiencia con el marco teórico previamente elaborado.

Finalmente, se incluye un capítulo de conclusiones en el que se retoman los objetivos y las preguntas de investigación iniciales y se reflexiona sobre ellos. Además, se ofrecen algunos aportes sobre cómo se relaciona la teoría expuesta en el marco teórico con el estudio de caso analizado. El trabajo finaliza con las fuentes bibliográficas consultadas para su realización.

## 2. Feminismos decoloniales e imaginarios en disputa

### 2.1. Crítica de la modernidad colonial: rupturas epistemológicas desde el Sur global

Las teorías poscoloniales tradicionales sitúan el inicio de la modernidad europea en la Ilustración. En un momento de profundos cambios sociales y culturales en Europa, esta se iniciaría ante la necesidad de superar las instituciones que regían la vida durante el Antiguo Régimen, siendo en ese contexto cuando surgen los Estados-nación. Enrique Dussel define la modernidad como “una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón, como proceso crítico que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano” (Dussel [2003]; citado en Gómez Vélez et al., 2017). Es aquí donde se sitúa el origen del capitalismo como sistema basado en la acumulación de capital. Las lógicas de acumulación capitalistas llevan a promover cambios tecnológicos y de expansión, dando origen a las expediciones que tuvieron como resultado la colonización de territorios fuera de las fronteras del continente europeo y la conformación del “sistema-mundo moderno”.

La conquista del llamado *continente americano* por parte de los europeos sigue, tal y como apunta de Sousa Santos (2003), la lógica del descubrimiento de la que se apropiaron los occidentales sobre la base de su condición de poder. Según la racionalidad europea, la civilización descubre al “salvaje”, que se convierte en el “otro” descubierto. El salvaje es para Occidente el espacio de inferioridad, algo que ni siquiera puede considerarse humano. Se establecen entonces las diferencias jerárquicas entre civilizado/primitivo, moderno/tradicional, ciencia/naturaleza. Aníbal Quijano (2007) apunta que la conquista de América por los europeos ha sido fundamental para la construcción material de esas racionalidades. Estas, además, permitieron la invención de la noción de raza y su consideración como diferencia biológica entre conquistadores y conquistados que justifica los patrones de poder impuestos.

De esta manera, con el colonialismo se da también la colonialidad, término que hace referencia al dominio cultural, y no solo económico-político y jurídico-administrativo, que se ejerce desde los centros del sistema-mundo sobre las periferias. La dominación cultural se articula sobre la base del eurocentrismo, es decir, la construcción europea del

conocimiento del mundo que se impone sobre las demás y niega las epistemologías de los pueblos colonizados (Quijano, 2007).

El eurocentrismo es justificado por la filosofía europea moderna, cuyo fundador es Descartes. Este autor plantea el dualismo cuerpo/mente, que permite llegar a ideas universales que escapan a las lógicas del tiempo y del espacio. Posteriormente, Kant defendió un universalismo epistemológico según el cual solo el hombre europeo tiene acceso a la producción de conocimientos universales para todo el planeta. Este racismo epistémico continuaría después en la tradición filosófica europea con Hegel y Marx (Grosfoguel, 2007).

Aimé Césaire hizo una crítica al universalismo europeo desde la memoria de la esclavitud, lo que, según la red de estudios decoloniales modernidad/colonialidad<sup>1</sup> plantea la experiencia de la “corpo-política del conocimiento”. Este concepto sostiene que todo conocimiento se encuentra *in-corporado*, es decir, que forma parte y proviene de “sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 21). Con Césaire se da una ruptura epistemológica con el eurocentrismo, al plantear la existencia de un pluriverso del conocimiento, es decir, un universo que alberga múltiples universos<sup>2</sup>. Al hacer surgir su pensamiento de la posición que ocupa en el sistema-mundo, expone también la idea del conocimiento situado.

Posteriormente, Enrique Dussel parte de los planteamientos césaireanos para proponer el proyecto de la transmodernidad, entendiéndola como la concreción en un proyecto político de construcción de mundos alternativos al impuesto por la colonialidad, desde la geopolítica, la corpo-política y los proyectos epistémicos locales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

El universalismo invisibiliza realidades distintas a las de Occidente y las produce como no-existentes. Esto es lo que Boaventura de Sousa Santos llama “sociología de las

---

<sup>1</sup> Grupo multidisciplinar y multigeneracional de intelectuales, entre los cuales se encuentran los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, el semiólogo Walter Mignolo y la semióloga Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés, la filósofa María Lugones y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez y Nelson Maldonado-Torres.

<sup>2</sup> En palabras del movimiento zapatista, “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

ausencias”, frente a la cual propone “transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes”, es decir, una “sociología de las emergencias” (de Sousa Santos, 2011: 30). Con ella, las ideas invisibilizadas, los vacíos, se sustituirían por realidades concretas y proyectables en el futuro. De Sousa Santos crea el concepto de “epistemología del Sur”, para referirse a los conocimientos, las ideas y los imaginarios que provienen de los denominados Sures globales, espacios de enunciación que han sido oprimidos y colonizados por el centro del sistema moderno/colonial. Con este concepto reclama nuevos procesos de producción del conocimiento que sean reconocidos como igualmente válidos, porque la comprensión occidental del mundo es limitada y situada.

En este sentido, el autor define la “ecología de saberes” como uno de los fundamentos de la epistemología del Sur que se basa en que “no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en general” (de Sousa Santos, 2011: 35). La ecología de saberes se pone en marcha con espacios de diálogo en los que se reconozcan la pluralidad de los conocimientos, se deconstruyan los fundamentos de la civilización occidental basados en la universalidad de la razón, y se pongan en valor la diversidad y la diferencia de las experiencias de los sujetos.

## **2.2. Crítica decolonial latinoamericana: colonialidad del poder, del saber y del ser**

La literatura poscolonial y el enfoque del sistema-mundo hacen una crítica al modelo de desarrollo capitalista, al eurocentrismo cultural y del conocimiento, al racismo, a la desigualdad de género y a la colonialidad.

Sin embargo, las teorías críticas de la modernidad y la colonialidad provenientes de América Latina se desvinculan de estos enfoques por varios motivos. En primer lugar, consideran que siguen siendo eurocéntricos, ya que son de tradición anglosajona, y reproducen los problemas de la modernidad/colonialidad. En segundo lugar, los estudios latinoamericanos de la modernidad/colonialidad sitúan el origen de la modernidad en 1492, con la llegada de los europeos al llamado *continente americano*. En tercer lugar, mientras que los estudios poscoloniales enfocan la crítica hacia la imposición cultural, y el enfoque del sistema-mundo se centra más en el plano material,

los estudios latinoamericanos de la modernidad/colonialidad señalan que esta separación perpetúa el dualismo cartesiano y del conocimiento y argumentan que la cultura se encuentra siempre entrelazada a los procesos de la economía y la política. Por lo tanto, la crítica latinoamericana al colonialismo moderno parte de entender el sistema capitalista como “una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 17).

Al comprender que, a pesar de los procesos de descolonización, la colonialidad ha continuado ordenando y jerarquizando el mundo, e imponiendo sistemas de opresión múltiples e intersectados, las teorías latinoamericanas que apuntan al desmantelamiento de la colonialidad adoptan el término de “decoloniales”. La decolonialidad latinoamericana parte de tres conceptos fundamentales: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.

La “colonialidad del poder” es un concepto propuesto por Aníbal Quijano (2007), con el que señala la existencia de un patrón mundial de poder capitalista del cual la colonialidad es uno de los elementos constitutivos. Quijano va más allá de la teoría marxista de las clases sociales y plantea una teoría de la clasificación social sobre la base del patrón de poder mundial. Este patrón de poder sería el resultado de la disputa por el control de lo que el autor considera que son los ámbitos básicos de la existencia social: el trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad. El resultado de esta disputa es un patrón de poder basado en relaciones de explotación, dominación y conflicto entre la población (Quijano, 2007). Siguiendo a este autor, en 1492 América es insertada en el capitalismo mundial moderno/colonial, lo que provoca que las personas habitantes de estos territorios entren a formar parte de la clasificación social establecida por la colonialidad del poder. Así, las personas colonizadas son clasificadas según tres ejes diferentes: trabajo, género y raza.

Esta clasificación perdura hoy en día, impactando de maneras entrelazadas en los cuerpos de las personas y dando lugar a lo que Kimberlé Crenshaw (1991) denominó una “interseccionalidad de las opresiones”. Aparece aquí la corporalidad como el nivel decisivo en las relaciones de poder: en la explotación de los cuerpos a través del trabajo, en el racismo que crea categorías de clasificación social a partir del color de la piel, y en

el patriarcado que impone una clasificación jerarquizada de las personas por géneros y una única forma válida de vivir la sexualidad, generando opresiones y violencias que se materializan sobre los cuerpos de las mujeres y las personas disidentes de los patrones identitarios de la masculinidad y la feminidad, y su binarismo.

El segundo concepto clave de las teorías decoloniales latinoamericanas es la “colonialidad del saber”, propuesto por Walter D. Mignolo (2007). Este concepto describe el papel de la epistemología y de las acciones de producción del conocimiento para la reproducción de marcos de pensamiento coloniales. El pensamiento decolonial es, según Mignolo, la fractura que se abre en la modernidad, la articulación de saberes-otros que se desprenden y se constituyen como alternativas a la imposición colonial del conocimiento. Son pensamientos situados que provienen de la “corpo-política” de los sujetos que el sistema ha condenado a los márgenes y que tienen una intención no solo analítica, sino también transformadora (Mignolo, 2007).

Por último, en adición a la colonialidad del poder y a la colonialidad del saber, se da también una “colonialidad del ser”. Este es un concepto acuñado por Nelson Maldonado (2007) que surge, como él mismo declara, de la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida. La máxima cartesiana “pienso, luego existo” justifica en la lógica europea que la ausencia de pensamiento atribuida a las poblaciones colonizadas se vincula con una ausencia de ser. El papel de la religión católica también es clave, porque a la ausencia de religión se le asociaba la falta de alma, y, una persona que no es –porque no se le atribuye la capacidad del pensamiento– y que no tiene alma –porque no posee religión–, forma parte de una “otredad” a la que no se le pueden asignar valores humanos.

Maldonado recurre a Franz Fanon para ilustrar cómo la colonialidad del ser opera en los sujetos colonizados y desposeídos del atributo de la existencia humana. Fanon describe la vida de “los condenados” (*damnés*) como “una lucha permanente contra una muerte omnipresente” (Fanon [2001]; citado en Maldonado, 2007: 147). La amenaza de la muerte permea las vidas de los sujetos oprimidos a través de la explotación física, las hambrunas, el desempleo, la violencia... Son formas de arrancarle la vida a las personas colonizadas, haciendo que su existencia se base en sobrevivir. Este es también el

significado de la colonialidad del ser, la usurpación de la vida que se da a través del aniquilamiento de la identidad y de la explotación y violación físicas.

## **2.3. Feminismo decolonial latinoamericano**

### **2.3.1. Bases: interseccionalidad, subalternidad y colonialidad de género**

Como ya se ha señalado, el colonialismo introduce en América los regímenes de división sociales sobre la base de la clase social, la raza y el género, regímenes que llegan hasta nuestros días y que se articulan en lo que se conoce como colonialidad. A través de las experiencias de vida de los sujetos colonizados, se puede hacer un análisis de cómo estas categorías dejan su huella en las personas que sufren la “interseccionalidad de las opresiones”. El concepto de interseccionalidad sugiere entender el entrecruzamiento del racismo, el cis-hetero-sexismo y el clasismo como “opresiones que operan de manera simultánea, co-existen y son consustanciales” (Curiel, 2015).

Desde aquí parten corrientes feministas subalternas y contrahegemónicas que recuperan esas experiencias y las avalan como productoras de conocimiento y creadoras de teoría. Los feminismos contrahegemónicos cuestionan la representación clásica del sujeto feminista dentro de la teoría y la praxis feminista occidentales. En sus orígenes, el feminismo nacido en los territorios del Norte global tenía como sujeto principal a las mujeres blancas, occidentales, de clase media y heterosexuales. Muchos feminismos nacidos posteriormente cuestionan la hegemonía de ese sujeto y hacen una crítica a ese feminismo reduccionista que no tiene en cuenta la interseccionalidad de las opresiones que atraviesa a muchas mujeres y genera realidades diversas.

Las primeras en articular sus luchas feministas partiendo de estas premisas críticas fueron las feministas negras en Estados Unidos, que entendían que ni los movimientos feministas occidentales ni las luchas de los hombres negros contra la discriminación racial tenían en cuenta su posición social marcada por el cruce del género, la raza y la clase. Otras corrientes feministas que apuestan por la revisión crítica del feminismo hegemónico son el feminismo poscolonial, la corriente autónoma feminista

latinoamericana y algunas teorías feministas occidentales como el feminismo materialista francés (Espinosa, 2016).

María Lugones (2008) entrelaza este marco de análisis crítico con la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, para llegar a lo que la autora denomina, “el sistema moderno-colonial de género”. Lugones hace una crítica a la teoría expuesta por Quijano, al mostrar que esta incluye pero no cuestiona la propia construcción de la categoría de género. Para Quijano, la colonialidad introduce la noción de raza en la clasificación social, pero da una definición de género que queda enmarcada en lo que define como “ámbito básico de la existencia” y que incluye el sexo, sus recursos y productos. Siguiendo a María Lugones, el género en la teoría de Quijano aparece como unido a la realidad biológica porque “presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad y la distribución patriarcal del poder”. De la misma forma en que en la teoría de la colonialidad del poder, la raza se presenta como una construcción sin base biológica, el género es también, desde la perspectiva del “sistema moderno-colonial de género” de Lugones, una imposición colonial que se articula junto con la raza para establecer una clasificación social en base a las necesidades capitalistas y a las lógicas de pensamiento eurocéntricas.

Otro de los planteamientos expuestos por María Lugones en su propuesta teórica feminista decolonial conecta con los estudios de Oyéronké Oyewùmi. Esta defiende que en las sociedades precolonizadas el género no era entendido de la manera en que se entendía en Occidente, es decir, no era una forma de clasificación y jerarquización social, y ni siquiera era binario y/o estático en muchas sociedades (Oyewùmi, [1997]; citada en Lugones, 2008). El género fue introducido con la colonización de tal forma que “para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género” (Lugones, 2008). Además, Lugones atribuye a los feminismos occidentales una ceguera con respecto a la construcción del sujeto “mujer”. Los colonizadores no reconocían el ser de los sujetos colonizados, por lo tanto, no les atribuían las características occidentales de lo femenino y lo masculino, sino las de macho y hembra. Por lo tanto, hablar de “mujer” desde la perspectiva occidental de la construcción del género implica excluir de esta categoría a las mujeres atravesadas por la colonialidad.

Por último, la autora menciona a Paula Gunn Allen ([1986]; citada en Lugones, 2008) para traernos la perspectiva de la construcción “generizada” del conocimiento en la modernidad. Según Allen, muchas de las tribus nativas americanas eran ginecráticas<sup>3</sup>, y en ellas lo espiritual era de una gran importancia en todos los aspectos de la vida. De esta forma, los conocimientos en las sociedades ginecráticas partían de una intersubjetividad muy diferente a la de la modernidad occidental. Para Allen, en el proyecto colonizador fue fundamental, por un lado, la sustitución de las pluralidades espirituales ginecráticas por el cristianismo, que imponía la visión de un ser superior masculino. Y, por otro, “la readaptación de versiones tribales arcaicas de la historia, las costumbres, y las instituciones tribales y de la tradición oral” (Lugones, 2008: 90).

### **2.3.2. Contribuciones del feminismo indígena y comunitario**

Dentro de los feminismos contrahegemónicos surgidos en América Latina y el Caribe, las mujeres indígenas parten de sus experiencias y cosmovisiones para desarrollar una propuesta feminista propia: el feminismo comunitario. Este se construye a partir de una estrategia colectiva de mujeres diversas alimentada por la forma en la que asumen la identidad étnica, el sentir y el estar del cuerpo, en un espacio y un tiempo, y en relación con el cosmos. En palabras de Lorena Cabnal (en Gargallo, 2014: 152), es un compromiso en el que se “reconocen como actoras válidas desde sus pensares, sentires, cuerpos, territorios y diferentes miradas de la realidad”. En la elaboración de esta propuesta, dos grupos de mujeres organizadas han tenido una importancia fundamental: las aymaras bolivianas de Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María, en la montaña de Xalapán, Guatemala.

Las feministas comunitarias adoptan la palabra “feminismo” proveniente de las culturas occidentales, pero plantean una redefinición del concepto. Así, entienden el feminismo como “el conjunto de luchas colectivas e individuales protagonizadas por las mujeres contra toda índole de mandatos patriarcales, a escala planetaria, de forma simultánea, en

---

<sup>3</sup> La ginecocracia hace referencia al dominio, mando o gobierno ejercido únicamente por mujeres. Según Paula Gunn Allen (1939 – 2008), muchas tribus indígenas americanas pensaban que “la fuerza primaria del universo era femenina”. Para estas tribus ginecráticas “la mujer está en el centro y nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento”. Allen pone de ejemplo a los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo navajo, narragansett, algonquinos de la costa, o los montagnais (Velilla, 2017).

diferentes épocas y contextos sociales y culturales” (Galindo, 2015: 34). Proponen recuperar la estructura comunitaria de la sociedad, lo cual significa, según apunta Julieta Paredes (2008), “comprender que de todo grupo humano podemos hacer y construir comunidades. Es una propuesta alternativa a la sociedad individualista”.

Según las cosmovisiones indígenas y el concepto de comunidad de las feministas comunitarias, esto significa crear un sistema de interrelaciones entre hombres y mujeres, con el tiempo y el entorno, la naturaleza y los animales, viviendo en igualdad, equilibrio y armonía y trabajando por el bien común. Esta idea es lo que se conoce en castellano como Buen Vivir, que en el idioma quichua se expresaría como Sumak Kawsay, y que hace referencia a la vida plena entendida como un equilibrio entre lo espiritual y lo material, tanto dentro como fuera de la comunidad. Sin embargo, las feministas indígenas hacen una revisión de sus cosmovisiones para construir desde ellas una idea de comunidad que escape a las relaciones de dominación establecidas sobre los cuerpos de las mujeres.

Las cosmovisiones de los pueblos originarios son plurales, aunque existen conexiones entre ellas que constituyen principios y valores sagrados comunes. Las feministas comunitarias reflexionan sobre esos principios y valores, que, por ejemplo, se basan en la complementariedad del “chacha-warmi”, dualidad basada en la sexualidad humana heteronormativa de hombres y mujeres. Esta idea de complementariedad asigna valores diferentes a cada una de las partes del total, dejando para las mujeres las funciones de la reproducción social, biológica y cultural y, para los hombres las de la reproducción simbólica, material y de pensamiento (Cabnal, 2010).

Otro de los problemas señalados por las feministas comunitarias al repensar la dualidad complementaria de las cosmovisiones indígenas, es que las manifestaciones multidimensionales de las sexualidades no pueden vivirse con libertad, al tratarse de una dualidad heteronormativa que implica, además, una carga de sanción desde la espiritualidad, tanto en la comunidad como en la familia (Cabnal, 2010).

De estas reflexiones se deduce que existieron condiciones patriarcales previas en las culturas originarias antes de la colonización por parte de los europeos, pero “el patriarcado originario se refuncionaliza con la penetración del patriarcado occidental” al

introducir la raíz del racismo (Cabnal, en Gómez Nadal, 2015). La antropóloga Rita Laura Segato (2018) habla de un patriarcado de baja intensidad –el de las sociedades originarias– y un patriarcado de alta intensidad –el de las sociedades colonial-modernas–, y señala que la conquista fue posible porque los hombres amerindios ya detentaban una posición de poder con respecto a las mujeres que permitió que fuesen seducidos por la lógica de la masculinidad blanca, actuando como “sujetos bisagra” entre los dos mundos<sup>4</sup>.

Las feministas comunitarias han elaborado una serie de propuestas para la acción política que abarcan diferentes aspectos de la vida. Estos son tenidos en cuenta como campos de acción en los que hay que trabajar de manera simultánea para fortalecer las organizaciones de mujeres y avanzar en la transformación social. Julieta Paredes (2008) señala estos campos de acción, que son: los cuerpos, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria.

Así, uno de los conceptos clave aportados por el feminismo comunitario es el de “cuerpo-territorio”. El cuerpo es la forma de existir de cada ser humano. Gracias a él nos ubicamos físicamente en el mundo y nos relacionamos con él. El cuerpo es, además, aquello que nos permite conocer lo que nos rodea a través de los sentidos, y establecer relaciones sociales con otras personas. El cuerpo nos facilita los aprendizajes, nos permite comunicarnos, sentir el mundo y al resto de seres que lo habitan.

A su vez, el cuerpo ha sido históricamente un mecanismo de regulación y control social en su uso para la reproducción y la producción social. Es, además, el espacio donde se materializan las relaciones de dominación, subordinación y jerarquía, por lo que se vuelve necesario recuperar nuestro “territorio-cuerpo”. Para las feministas comunitarias, asumir la corporalidad individual como territorio propio permite fortalecer el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo. Emerge entonces la autoconciencia de cómo ha vivido este cuerpo, en su historia personal y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos (Cabnal, 2010).

---

<sup>4</sup> Si bien esto choca con los planteamientos propuestos por María Lugones, ambas visiones coinciden en que no es posible una “despatriarcalización” sin un proceso de “descolonización”, y viceversa.

Recuperar el cuerpo significa reconocerlo como potencia transgresora, transformadora y creadora para promover la vida en dignidad. Esto implica internalizar nuevas prácticas como el autoerotismo, el disfrute de la sexualidad en libertad, el placer, el arte, la palabra, el ocio, el descanso, la rebeldía y la alegría. Supone también una apuesta clara y directa por la salud, las vidas libres de violencias, la libre maternidad, la no discriminación, el antirracismo, el derecho a ser igual de válida siendo niña, joven o anciana, a tener capacidades diferentes y potenciar las habilidades de cada una, y a recuperar la propia representación de nuestra imagen en los medios de comunicación.

Desde los feminismos comunitarios, el territorio-cuerpo se relaciona también con el territorio-tierra, puesto que el espacio, como segundo campo de acción, es comprendido como una ubicación vital para que el cuerpo se desarrolle y se reproduzcan la diversidad de prácticas sociales, económicas y culturales de las sociedades. Esta propuesta por la tierra integra la lucha histórica y cotidiana de los pueblos por la recuperación y defensa del espacio expropiado. El proceso de expropiación del territorio se fue instaurando desde la penetración colonial, con el despojo y la extracción masiva de los bienes naturales de los pueblos indígenas, y continúa en la actualidad con el sistema extractivista neoliberal.

El tercer campo de acción es el tiempo, que es una condición para la vida. Tomar conciencia de nuestros tiempos va abriendo espacios para los procesos de transformación de las cotidianidades. En las comunidades indígenas suele manejarse una visión del tiempo cíclica y fundida al espacio, que se concreta en la vida diaria de manera desigual para hombres y mujeres. Existe un tiempo para los hombres, que es el relevante, y otro para las mujeres, que es dedicado a las tareas de cuidados y reproducción de la vida que no es considerado importante por las sociedades. La acción política relacionada con el tiempo tiene que ver con compartir el trabajo doméstico y valorarlo económicamente, y por su valor fundamental para el sostenimiento de las sociedades; también con el tiempo para la participación política, para estudiar y aprender, para la salud, para la maternidad, para el descanso y el ocio, etc.

Los dos últimos campos de acción propuestos por el feminismo comunitario son el movimiento y la memoria. El movimiento tiene que ver con la construcción de cuerpos

comunes, es decir, organizaciones sociales para la acción política. Los movimientos son lugares de acción y experiencia, pero también de construcción de conocimiento.

La memoria es entendida por las feministas comunitarias como las raíces de las cuales provienen, que las conectan con sus antepasadas, con su sabiduría ancestral y con las luchas que ellas encarnaron anteriormente. Se trata de lo que Lorena Cabnal nombra como “Q’ amasa Ajayu”, cuya interpretación en castellano sería “la lucha de las mujeres que viene desde antes, que va hacia adelante para que no regresemos atrás” (Cabnal, en Gargallo, 2014: 173). Esto da muestra de la importancia que tiene para las mujeres indígenas la memoria; la herencia de sus ancestas que, en una visión circular de la vida, sigue presente en el tiempo actual.

### **3. La comunicación para la transformación social**

#### **3.1. Deconstrucción de la visión colonial de la comunicación para caminar hacia una comunicación emancipadora**

Algunos autores y autoras, como Idalberto Chiavenato (2006), afirman que la comunicación constituye uno de los procesos fundamentales de la experiencia humana y la organización social. Javier Erro (2002) nos recuerda el origen etimológico de la palabra *comunicación*, la cual procede del latín *communicare*, que es sinónimo de *comulgar* y significa relacionarse, poner en común y participar. El proceso comunicativo es una función vital no solo para la especie humana, sino también para el resto de especies animales, ya que nos permite relacionarnos entre nosotras y con el entorno, creando los significados que conforman la manera en la que entendemos la realidad. Además, es fundamental para crear comunidades, que son la base de la supervivencia en gran parte del mundo animal.

Sin embargo, la forma en la que entendemos la comunicación de manera generalizada en la actualidad dista mucho de lo que realmente implica el proceso comunicativo. La comunicación, tanto el concepto como la propia práctica comunicativa, ha sido desvirtuada por las lógicas modernas. En palabras de Ingrid Chavarría (2011: [En Línea]), “ha habido una captura de la comunicación, una reapropiación de esta función primordial que trastoca nuestra manera de pensar, comprender y sentir, en definitiva, de vivir”.

La visión dominante de la comunicación, que es colonial y patriarcal, se gesta en los siglos XVII y XVIII con la formación de los mercados nacionales (Erro, 2002). El concepto moderno de comunicación está fuertemente vinculado al de información, y es entendido como el conjunto de mecanismos y redes a través de las cuales circulan los productos informativos (Erro, 2002). Esta “captura de la comunicación” está basada, por un lado, en la mercantilización de la información como materia de consumo y, por otro, en una cada vez mayor tecnologización de los procesos comunicativos. De esta manera, en la actualidad, cuando se habla de comunicación se hace referencia casi en exclusiva a los medios de comunicación como productores y transmisores de información a través de canales mediados por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC).

Esta forma de concebir la comunicación nos limita y nos hace creer que no tenemos poder sobre los mecanismos para generar ideas, deseos, temores, sueños y horizontes colectivos. Los poderes económicos se apropian así de las fuentes de creación de paradigmas intersubjetivos dominantes y naturalizan las nociones de progreso, competencia, desarrollo y bienestar que sostienen el mercado capitalista (Daza, Hoetmer y Vargas, 2012). Por ello, la reapropiación de la comunicación se vuelve un pilar fundamental para la transformación social, pasando de una concepción de la comunicación de carácter propagandístico a una que la considera parte de un modelo participativo de creación de saberes y significados, según el cual las personas nos hacemos conscientes de la realidad que nos rodea y podemos pensarla, compartirla y transformarla.

Así, otras visiones de la comunicación nos pueden ayudar a reconocer nuestra propia capacidad comunicativa y el poder de utilizarla para transformar los imaginarios que nos oprimen en utopías liberadoras. Vilma Almendra (2010), indígena nasa de Colombia e integrante del Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca (ACIN), expresa cómo la comunicación ha estado presente en todas las etapas de lucha del movimiento indígena del Cauca y cuál es la visión de la comunicación desde la que articulan sus luchas:

“Ha sido una comunicación basada en la tradición oral (saberes, consejos y enseñanzas que se transmiten de los mayores a sus nietos) y de relación con la naturaleza. Esa comunicación se hace de manera colectiva a través de los The Wala, que son los guías espirituales que realizan los rituales y las armonizaciones y, de manera personal, a través de visiones, sonidos y señas corporales. [...] La comunicación se ha ido transformando paulatinamente en cada uno de los momentos de resistencia, de recuperación, de autonomía y de alternativa y, también, en otros eventos importantes, como los congresos y las movilizaciones, donde se han creado diferentes estrategias para comunicarse, encontrarse y para poder resistir” (Almendra, 2010: 55).

“Sabemos de la urgencia de reconocer y superar una guerra ideológica-subjetiva que nos somete. La paz requiere liberar la palabra de los pueblos para caminarla:

esa es la política de comunicación que construimos desde la experiencia práctica de los tejidos” (Almendra y Rozental, 2013: 78).

Resignificar la comunicación como medio para la transformación social emancipadora, implica, por un lado, repensar los saberes y los imaginarios dominantes que son impuestos por la cultura y transmitidos a través los medios de comunicación y que conforman las ideas que justifican y perpetúan las opresiones y las violencias. Por otro lado, supone ampliar la visión sobre las prácticas comunicativas poniendo en valor procesos de intercambio, de *in-corporación* de saberes y formas de expresión que van más allá de la concepción dominante de los “medios de comunicación”, y que son indispensables para la creación de comunidades sociales, la construcción de significados y la transmisión de saberes.

### **3.2. La comunicación como herramienta de transformación social**

Como se ha expuesto, la comunicación es un proceso a través del cual nos relacionamos entre nosotras y con el entorno. Esto nos permite el intercambio de ideas que adquieren sentido o significación de acuerdo con experiencias previas comunes, construyendo imaginarios y conformando así el conocimiento que tenemos de la realidad. Esta forma de entender la comunicación implica asumir su valor político y estratégico a la hora de poner a circular representaciones y formas de relacionarnos que contribuyan a la transformación social.

Los procesos de transformación social incorporan la comunicación como una herramienta necesaria para enfrentar el actual modelo capitalista, patriarcal y colonial. Se concibe como una Comunicación Emancipadora que contribuye a la creación de una visión crítica de la realidad, que aborda temas y voces silenciadas, y que se construye desde la práctica colectiva y democrática. Guiomar Rovira Sancho (2017) nos habla de “espacios discursivos” creados por los colectivos sociales para poner en diálogo las experiencias de los sujetos (“contra-públicos”) y contrarrestar la voz dominante de los medios masivos.

Numerosos estudios sobre desarrollo y transformación social incluyen la comunicación, junto con la educación, como eje de acción central para la emancipación de los pueblos y el ejercicio del poder popular. Como señala Inmaculada Cabello Ruiz (2017), “todo acto educativo implica una manera de entender y hacer la comunicación y todo acto comunicativo puede orientarse al cambio social”.

La comunicación como práctica política supone promover espacios de intercambio y generar recursos gráficos y dialécticos orientados a erosionar las significaciones dominantes, a influir en los imaginarios sociales y a construir propuestas de cambio y transformación (Ares y Risler, 2012). Esto nos permite caracterizar la comunicación también como creadora de escenarios de producción, enunciación y circulación de sentidos sociales que repercuten en las lógicas de pensamiento, los modos de interacción y de relación intersubjetiva, así como en los saberes que marcan el rumbo de las sociedades (Acosta, Pinto y Tapias, 2016).

La construcción de una mirada transformadora de la comunicación solo es posible partiendo del principio de autonomía, tal y como plantea David Leonardo Jiménez (en Acosta, Pinto y Tapias, 2016), del colectivo Ciudad Comuna<sup>5</sup>: autonomía para decidir, pensar y crear procesos comunicativos con un sentido y propósito propios. Desde su experiencia con Ciudad Comuna, ha observado que los procesos de comunicación permiten a los actores y actrices comunitarias mostrar otra lectura de ellas mismas, ya no como actores y actrices demandantes, sino como actores y actrices constructoras que pueden incidir en políticas públicas y desarrollar procesos de movilización y participación.

Además, otro principio de la Comunicación Emancipadora es la colectividad. La relación entre lo individual y lo colectivo es uno de los aspectos constituyentes de las subjetividades, y la comunicación transformadora cumple una función como creadora de subjetividades sobre la base de tres dimensiones: la del hacer, la del significar y la del sentir. Estas tres dimensiones se producen en el marco de relaciones dialécticas entre

---

<sup>5</sup> Ciudad Comuna es una corporación integrada por colectivos de jóvenes, dedicada al desarrollo de experiencias de comunicación comunitaria que aporten a la transformación de las realidades sociales, políticas y culturales de las comunidades que habitan el territorio de la Comuna 8 de la ciudad de Medellín, Colombia.

la memoria (el pasado, la procedencia), la experiencia (la cotidianidad, el presente) y la utopía (el futuro, los sueños y aspiraciones) (Acosta, Pinto y Tapias, 2016).

Por último, una comunicación transformadora es aquella que visibiliza realidades intencionalmente ocultadas por la comunicación dominante al servicio de los poderes hegemónicos; que pone a circular la palabra, los saberes, la memoria y los sueños de sujetos diversos; que permite tejer redes, colectividades y solidaridades; que reúne y moviliza para la incidencia política. En definitiva, una “común-ic-acción”.

### **3.2.1. El papel de la comunicación en la creación de espacios para la memoria colectiva**

Como he planteado, para las feministas comunitarias la memoria es uno de los campos de acción en los que trabajar para la incidencia política. La memoria es el pasado que late en el presente. Es la interpretación que hacemos del pasado, por lo que es constructora directa de los imaginarios y subjetividades que forman parte de la cultura que ordena la vida de las sociedades. Incluso en una visión lineal del tiempo, como la que tenemos en Occidente, la memoria tiene su eco en el presente, y quien controla la memoria colectiva tiene el poder de dibujar la imagen del futuro, condicionando la vida en la cotidianidad.

La historia es contada por los poderes hegemónicos, los cuales crean los imaginarios de la memoria social a través de los medios de comunicación dominantes. La versión hegemónica de la historia invisibiliza la memoria de los sujetos silenciados, naturaliza el modelo dominante y reproduce las categorías de opresión. Por ello, reapropiarse de la propia historia, construir memoria colectiva a través de prácticas comunicativas transformadoras, es un ejercicio de contra-poder que contrarresta las narrativas hegemónicas. “Trabajar en la elaboración de la memoria histórica requiere ganar presencia y autoridad en el terreno en el que se dirimen las significaciones, los sentidos y los símbolos como referentes públicos” (Llona [2009]; citada en Monroy, 2021: 10).

Las prácticas comunicativas de (re)construcción de saberes y de expresión para la emancipación, son generadoras de una memoria colectiva que nace de las experiencias

de los sujetos invisibilizados. Contribuyen a la creación de imaginarios alternativos, visibilizan realidades olvidadas por la historia dominante y ayudan a construir una memoria de la opresión y la violencia sufridas, pero también de las luchas y resistencias, colaborando con la politización y el empoderamiento de los sujetos.

Además, como señala Amandine Fulchiron (2017), la memoria no está constituida únicamente de datos y fechas, sino que las emociones son un importante motor para el recuerdo. Recordamos con imágenes y relatos, pero también con el propio cuerpo que queda marcado por las experiencias de vida. Por ello, la construcción de la memoria parte necesariamente de prácticas de comunicación corporales, de escuchar y dialogar las narrativas de la historia de cada una, pero también de comunicarnos con nuestros propios cuerpos, preguntarles dónde está inscrita esta experiencia, dónde duele, cómo sana..., y también hacer nacer desde el cuerpo la expresión de la memoria que queremos construir. María Llorens (2018: 312) propone pensar la floración de la memoria como un “descubrimiento poético del interior; captar firmemente lo que ha sido como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad”.

Otro aspecto característico de la memoria es que aparece unida al territorio. Memoria es una relación entre espacio y tiempo, entre individualidad y colectividad, entre imaginarios y sentires. La (re)construcción de la memoria es también la defensa del territorio cuerpo-tierra, porque en él está inscrita.

Por todo ello, planteo aquí que las prácticas de comunicación alternativa son creadoras de espacios para la memoria colectiva, siendo ésta una poderosa herramienta frente a las violencias, la invisibilización y el silenciamiento de las voces de sujetos que resisten en un sistema de opresiones múltiples, y para la deconstrucción de la “historia universal” patriarcal y colonial. Por lo tanto, las prácticas comunicativas alternativas ofrecen el potencial para construir “una memoria feminista que cuestiona los relatos hegemónicos que construyen la historia y por tanto el imaginario colectivo, una memoria sin la cual resulta difícil avanzar en los procesos de Verdad, Justicia y Reparación” (Mugarik Gabe, 2021).

### **3.2.2. Creación y expresión artísticas como prácticas comunicativas de transformación social**

La creación y la expresión artísticas son prácticas comunicativas que poseen un valor estético y se sitúan en el espacio simbólico. El sistema artístico, que incluye las producciones artísticas y los circuitos de distribución, está atravesado en la actualidad por una lógica colonial, patriarcal y neoliberal, en función de la cual, bajo criterios elitistas, se decide qué entra dentro de la categoría de arte, haciéndonos llegar las obras a través de instituciones artísticas y culturales, como la industria musical, la del cine, los museos, medios de comunicación hegemónicos, galerías de arte, grandes grupos editoriales, etc., incidiendo en los sentidos comunes y produciendo mecanismos y dinámicas de dominación cultural.

Este sistema artístico es excluyente, porque el acceso a las obras no es igual para todas las personas. Además, establece una diferenciación jerarquizada entre lo que produce la cultura dominante y lo que producen las culturas subordinadas (Miyagui, 2012). Como señala Mary Soto (2012), el espacio de los imaginarios es también un espacio de disputa de los conflictos sociales, porque las clases dominantes controlan la subjetividad colectiva a través del sistema artístico y comunicativo.

La emancipación social pasa necesariamente por la construcción de lenguajes y expresiones que hagan frente a la cultura de dominación, que permitan transformar conceptos, reinterpretar códigos y símbolos, construir otras percepciones, otras miradas y experiencias de aquello que sucede y que puede llegar a suceder, es decir, que posibiliten nombrar e imaginar otros mundos posibles.

El arte abarca la realidad cotidiana, de las percepciones, de los sentidos, de los sentimientos, de las relaciones, de los deseos, de las resistencias... Por ello, el poder político y transformador del arte y sus procesos reside en su capacidad para afectar a los sistemas ideológicos y simbólicos de los seres humanos, interpelando conceptos, pero implicando también el campo de las emociones.

Los procesos artísticos entran a formar parte de los movimientos sociales liberadores cuando hacen suya la labor crítica y rompedora de viejos esquemas de opresión,

ayudándonos a construir alternativas. Al respecto, para María Galindo (2021) el arte no tiene un poder transformador por sí mismo, sino que la creación artística empuja a la reflexión y construcción de lenguajes de provocación y lucha, fomentando el debate y la desestabilización de estructuras imaginarias.

Pensar el arte como fuerza transformadora es pensarlo más allá de sus productos, es valorar la capacidad del proceso, de aquello que puede generar creativamente. El proceso de creación artística implica la percepción, la emoción y la acción. Supone reflexionar y dar espacio a nuestros procesos internos, dialogar con el entorno, hacer preguntas, trabajar desde la curiosidad. Es también una exploración de lenguajes comunicativos, de elegir aquello en lo que vamos a profundizar y que queremos expresar, y decidir de qué manera vamos a ponerlo en diálogo con el resto: experimentar con el cuerpo, transformar la materia, afectar el espacio, crear con los tiempos, los ritmos...

La propia recepción de la obra desde el punto de vista de la persona espectadora es también un proceso de creación, porque ésta va a elaborar un sentido propio a partir de su experiencia con la obra. Es un diálogo activo, el sentido de la obra no termina en la persona que la elabora, sino en la que la recibe. Un espacio de encuentro donde se tejen vínculos, donde se da un reconocimiento de la otra, de lo otro; dando valor a la diferencia, al disenso, a la diversidad y la pluralidad de pensamientos, de lenguajes, de emociones, de estéticas. La comunicación a través del arte aporta así la posibilidad de generar una idea, una acción, que es detonada por otra sin la que no hubiera sido posible su nacimiento.

El arte y sus prácticas consisten en hablar desde otro lugar y de otro modo, recuperando el cuerpo como territorio de experiencias para la construcción de imaginarios. Como afirma Silvia Federici (2016), “la historia del cuerpo es la historia de los seres humanos, por lo que no hay práctica cultural que no se aplique primero al cuerpo”. El cuerpo es entonces el lugar idóneo donde preguntar sobre las formas en las que se construyen la subjetividad y las relaciones de poder (Gil, 2011).

“La creatividad es la piel con la que tocamos y exploramos nuestra sociedad buscando e intuyendo sus zonas erógenas, sus zonas sensibles cotidianas, sus zonas

de dolor, sus zonas de placer, su memoria histórica vetada. Las zonas sensibles son los únicos espacios de construcción de sentido” (Galindo, 2021: 118).

Para desarrollar su potencial de transformación social, la creación artística debe encarar un proceso de democratización. Extender las prácticas, sacarlas de los circuitos elitistas del arte, para que los sujetos políticos se reafirmen también como fuerza creadora. Si asumimos la necesidad de descolonizar el saber y valorar aquellos saberes que han quedado excluidos del ámbito académico por los sistemas de dominación, de la misma manera, la descolonización se debe extender a los lenguajes, a las prácticas creativas y creadoras que provienen de la subjetividad, de los cuerpos y de las emociones. El arte es, según estas lógicas, la capacidad humana de producción de sentido (Giles, 2012).

La democratización de las artes hace referencia, además, a sacar las producciones artísticas de los espacios de poder en los que se encuentran, de hacer surgir el espacio anulado de lo común. María Galindo (2021), cuyo “oficio autoinventado” es el de “producción de lenguajes de lucha y construcción de campos de percepción nuevos para la redefinición infinita de cada cuestión”, defiende la calle como ese “afuera político” donde confluyen los actos de rebeldía y resistencia, donde se dan las cotidianidades y la lucha por la supervivencia, el lugar donde el arte dialoga con la sociedad. La tradición artística, al poner el arte en el espacio de la institucionalidad, lo separa de la realidad cotidiana. En cambio, al introducir el cuerpo, la experiencia personal, las identidades, y al sacar el arte a la calle donde pueda dialogar con la sociedad, se rompe esa separación y se le dota a la creación artística de fuerza transformadora.

### **3.3. Crítica feminista a la comunicación hegemónica**

Las opresiones que se ejercen sobre los cuerpos de las mujeres están legitimadas por los imaginarios patriarcales que permean todos los aspectos de la vida cotidiana. Estos imaginarios están profundamente arraigados en las culturas y son transmitidos por medio de la comunicación dominante, que actúa como agente pedagógico en la naturalización de la violencia.

Gloria Anzaldúa (2004: 72-73) afirma que “la cultura moldea nuestras creencias. Percibimos la versión de la realidad que ella comunica” y, frente a ello, reivindica “la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas” (2004: 79). La cultura dominante es creada desde el poder para unificar la visión que se tiene de la realidad, aportando los contenidos ideológicos y del sistema de valores y creencias ligados al poder patriarcal, que justifican y avalan las violencias contra las mujeres. Las formas en que se naturalizan estos imaginarios son múltiples y los medios de comunicación de masas tienen un papel fundamental en su transmisión y reproducción. June Fernández (2017) señala el impacto que los discursos mediáticos tienen sobre el imaginario social, aludiendo a los prejuicios y estereotipos sexistas que transmite la prensa generalista.

Desde una mirada feminista, la comunicación dominante es transmisora de los imaginarios patriarcales, al cumplir una doble función. Por un lado, la naturalización de la vulneración de los derechos de las mujeres y, por otro, la invisibilización de su papel como sujetos políticos. En este segundo aspecto, para Rita Segato (2018), la minorización de las mujeres y su posición en el espacio doméstico es parte de la herencia de la modernidad-colonialidad que crea una división entre lo público y lo privado, relacionando las funciones públicas con lo masculino y aquellas que corresponden al ámbito privado con lo femenino, como la reproducción de la vida y los cuidados. De esta manera, las violencias machistas, históricamente situadas en el ámbito de lo privado, no forman parte de las agendas de los principales medios de comunicación, que se limitan a revictimizar a las mujeres con discursos que perpetúan los imaginarios de dominación masculina.

Así, podríamos decir que las principales críticas feministas a la comunicación dominante se centran en los siguientes aspectos:

- Es transmisora y reproductora de mandatos sociales patriarcales que funcionan como norma y que son parte del sistema de opresión de las mujeres.
- Es en sí misma un mecanismo de violencia simbólica que potencia las relaciones de subordinación y la violencia en el ámbito familiar, comunitario y social.
- Promueve visiones estereotipadas sobre las mujeres y la invisibilización de su papel como sujeto político.

- Se asienta en la hegemonía de los medios de comunicación de masas como práctica comunicativa principal.

Ante esto, las prácticas comunicativas feministas se enfocan en construir imaginarios que respondan a las realidades diversas de las mujeres. Como escribe María Galindo (2021), no se trata únicamente de “incluir” a las mujeres, se trata de cuestionarse las “construcciones conceptuales que omiten, niegan, inferiorizan, enmudecen y construyen imaginarios, categorías, paradigmas al servicio de las estructuras de poder”.

Las comunicadoras feministas trabajan para transformar la comunicación mediática a través de propuestas alternativas que deconstruyan las imágenes estereotipadas. Ponen el foco en desarrollar otro tipo de procesos comunicativos que visibilicen a las mujeres y sus luchas, ocupando el espacio público que históricamente les ha sido negado. De esta forma contribuyen a superar la comunicación meramente mediática y transmisora de información, para abarcar prácticas comunicativas que parten de las experiencias y las emociones, y que toman los cuerpos como forma de expresión y de ocupación física de los espacios.

Otro aspecto clave de las prácticas comunicativas feministas, coincidiendo con los principios de la Comunicación Emancipadora, es la colectividad. Cuando se comunica en colectivo, las mujeres salen del espacio privado y de las lógicas individualistas, y el discurso emancipador toma forma y peso. Además, permite politizar el malestar, aprendiendo a pensar y expresar colectivamente, tanto los problemas como las propuestas de liberación, y permear los imaginarios sociales. Se trata de prácticas que constituyen una comunicación enfocada a la acción, que potencia la transformación y el empoderamiento colectivo (Acosta, Pinto y Tapias, 2016).

En resumen, hablamos de una comunicación crítica, creadora de imaginarios liberadores, que busca: apropiarse de la transmisión de información para el ejercicio del contra-poder mediático; poner en común sentires y vivencias; articular estrategias de resistencia y lucha colectivas; incluir las lógicas de los afectos, los cuidados y los deseos; vincularse a los territorios y las realidades concretas; orientarse a la transformación social emancipadora; politizar el malestar; y construirse a través de lenguajes y expresiones diversas.

### **3.3.1. Prácticas comunicativas feministas y decoloniales para la creación y difusión de conocimiento alternativo**

Las comunicaciones alternativas requieren de prácticas y metodologías participativas para su construcción. Por ello, la Comunicación Emancipadora está muy relacionada con la investigación participativa, con el descubrimiento, con la mediación de ideas, sujetos, imágenes, experiencias y relaciones. Para politizar los procesos de cambio, la comunicación debe traspasar el ámbito individual e introspectivo y articularse en interacción, intercambio y construcción colectiva de saberes e imaginarios. “Desde los movimientos, y en diálogo con ellos, nacen palabras, imágenes, ritmos y sentimientos” (Zegovia, 2012).

Las prácticas comunicativas para la creación y difusión de conocimiento alternativo que expongo a continuación confluyen de manera directa con metodologías de investigación planteadas desde la investigación crítica, feminista y decolonial.

La primera práctica para una Comunicación Emancipadora es la creación de espacios para el diálogo, lugares en los que los sujetos puedan expresarse de manera horizontal, sin miedo, compartir experiencias y sentires, encontrar nexos entre sus historias, experimentar las tensiones en las diferencias, y construir pensamiento político. Para la comunicación y la investigación feminista, el compartir espacios seguros, libres de agresión y violencia, donde las mujeres puedan conocerse mejor a sí mismas y crear lazos con otras, es una parte indispensable del proceso de construcción de sujetos políticos y la movilización de saberes y propuestas liberadoras. Como expresa María Lugones ([2005], en Fulchiron, 2014: 128-129): “el apasionado deseo de comunicarse a través de las diferencias no-dominantes que establece una relación transcultural, de forma igualitaria entre historias que conocemos como interrelacionadas”. Estos espacios de diálogo participativo para la puesta en común de sentires son válidos también para la expresión comunicativa que, en espacios abiertos y públicos, favorecen el intercambio y la incidencia en los imaginarios sociales.

“Precisamos ser muchas y precisamos ser más, precisamos encontrarnos, reconocernos y entendernos para hacer frente a estos desafíos. Precisamos espacios íntimos donde poner en juego la palabra y el cuidado entre nosotras, de forma de ir

desentrañando los lustros de opresión que se expresan en nuestra cotidianeidad”  
(Blanco, Menéndez y Migliaro, 2016).

Amandine Fulchiron (2017) añade la práctica de los *mapas corporales*, que permite identificar el malestar y las manifestaciones de la historia personal incorporada, trabajando a partir de las emociones y de las experiencias inscritas en los cuerpos. Esto ayuda a situar las expresiones concretas de la experiencia vivida en las diferentes partes del cuerpo. A través de prácticas como el dibujo, el baile, los masajes, las caricias y los abrazos, se da un proceso de reconexión con el territorio-cuerpo que inscribe “nuevos registros en las memorias corporales, y crea nuevas disposiciones internas de amor propio y autoconfianza” (Fulchiron, 2017: 88). Además de ser un proceso sanador de las violencias inscritas en los cuerpos de las mujeres, suponen una forma de conocimiento y transformación de los imaginarios basados en el tabú y la vergüenza de los cuerpos de las mujeres:

“Tomamos en cuenta la experiencia corporal, lo vivido, a través de lo cual las mujeres re-interpretamos lo social, construimos una imagen de nosotras mismas y de la relación con el mundo, y actuamos sobre las estructuras e ideologías patriarcales, racistas y colonialistas, transformándolas” (Fulchiron, 2014: 130).

Las aportaciones de las metodologías feministas en el campo de la investigación y la comunicación se apoyan en procesos que van desde lo personal a lo colectivo. Se invierten las lógicas positivistas, al generar saberes y conceptos que parten de experiencias propias situadas en el espacio y el tiempo, y que cuestionan la universalidad del saber y la división cartesiana cuerpo/mente.

Otra práctica comunicativa feminista para la transformación social es la investigación-acción-participación (IAP). Esta diluye la separación entre sujeto y objeto de investigación, responde a demandas sociales y se construye a través de un proceso que es en sí mismo transformador. En el ámbito de la comunicación, podemos hablar de metodologías como la *producción documental participativa*, ya sea a través del lenguaje audiovisual como de otro tipo de lenguajes expresivos. El colectivo ya mencionado Ciudad Comuna, a través del Documental Social Participativo (DSP) como práctica investigativa-comunicativa, busca promover formas de empoderamiento y movilización

de las comunidades fortaleciendo el tejido social. La producción documental funciona como motivo de encuentro, debate y reflexión sobre la realidad común y sobre la manera en que quiere transmitirse. Además, los sujetos hacen suyo el proceso de narrar su propia historia y de incidir en los imaginarios y la memoria colectiva, tanto hacia dentro de la comunidad como hacia el exterior (Acosta, Pinto y Tapias, 2016).

Por último, las producciones narrativas a partir de las historias de vida son también una práctica feminista de investigación y comunicación para la transformación social. Las narrativas no se limitan a contar de manera descriptiva la historia de vida de uno o varios sujetos concretos, sino que se construyen con el diálogo entre la investigadora y la protagonista del relato, siendo esta la que decide de qué manera su historia es narrada, e incidiendo así en las subjetividades y los imaginarios que el relato genera, tanto en ella misma como en el resto de personas. Las narrativas adquieren un papel fundamental como constructoras de significado que, más que reflejar una realidad social, actúan como mediadoras entre lo personal y lo colectivo, entre los sujetos y la realidad social, entre los sentires y las expresiones de estos (Gandarias y García, 2014). Además, la narración de la historia de vida es la voz de la subjetividad que actúa como nexo entre la memoria individual y la colectiva, construyendo espacios para el recuerdo y la dignificación de la propia vida.

## 4. Estudio de caso: experiencia de Actoras de Cambio en Guatemala

### 4.1. Violencia sexual contra las mujeres mayas en la guerra: impactos e imaginarios hegemónicos sobre las víctimas

La guerra en Guatemala se prolongó durante más de tres décadas y finalizó en 1996 con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera entre el gobierno de Guatemala y la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala). La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) de Guatemala<sup>6</sup> concluyó que durante los 36 años que duró el conflicto armado en el país se perpetró genocidio contra la población maya. Además, reconoció que la violencia contra las mujeres, y en particular la sexual, se utilizó como un arma de guerra y que las mujeres mayas fueron víctimas de numerosos hechos de violencia sexual como parte de la campaña genocida contra su pueblo (Guzmán, 2020).

Todos los textos consultados para la contextualización de la violencia sexual sufrida por las mujeres mayas durante la guerra en Guatemala coinciden en que ésta no puede ser entendida si no es dentro del sistema colonial, racista, clasista y patriarcal en el que se da. Un sistema que afecta especialmente a las mujeres indígenas de comunidades rurales, cuyos cuerpos están profundamente marcados por la interseccionalidad de las opresiones, que nombra la corporalidad como el territorio sobre el que se inscriben las relaciones de poder.

La exhaustiva investigación-acción *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado* (ECAP y UNAMG, 2009), realizada en el marco del Consorcio Actoras de Cambio<sup>7</sup> señala que, entre las causas del conflicto, tienen especial relevancia aquellos factores de carácter estructural “hondamente arraigados en la historia económica, social, política y cultural de la

---

<sup>6</sup> La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) nace como parte del proceso de las negociaciones de paz entre el gobierno de Guatemala y la URNG que las partes firmaron en Oslo, Noruega, el 23 de junio de 1994, con los siguientes objetivos: investigar para el esclarecimiento de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al conflicto armado, elaborar un informe con los resultados de las investigaciones, y formular recomendaciones dirigidas a fortalecer el sistema democrático, preservar la memoria de las víctimas y promover el respeto a los Derechos Humanos (Guzmán, 2020).

<sup>7</sup> Consorcio conformado por el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) (2004-2008), que promovió un proceso de investigación-acción junto con mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante la guerra.

sociedad guatemalteca”, entre los que destacan “la arcaica estructura socioeconómica, el carácter excluyente del sistema político heredado de la época colonial, la intervención extranjera que abortó un proyecto nacional de transformación social, y la discriminación y el racismo contra los pueblos indígenas” (ECAP y UNAMG, 2009: 141).

La violencia sexual ha sido utilizada como arma de guerra en los tres momentos de la historia en los que se ha perpetrado genocidio contra los pueblos mayas: la invasión española en 1524, la revolución liberal en 1871<sup>8</sup> y el conflicto armado (CODPI, 2012).

“En esos tres momentos, y de manera continua, la violencia sexual contra las mujeres constituyó el mecanismo de sometimiento del “otro”, es decir, la construcción de las mujeres como propiedad de los hombres -mayas o, en general, adversarios políticos-, fue una condición que posibilitó que la violencia sexual fuera utilizada históricamente como parte de la estrategia de invasión, colonización y contrainsurgencia” (UNAMG, ECAP y MTM, 2012: 10 y 11).

La guerra en Guatemala alcanzó su punto de mayor intensidad entre 1982 y 1983, durante el gobierno *de facto* de Efraín Ríos Montt. En este momento, siguiendo la Doctrina de Seguridad Nacional se creó la categoría de “enemigo interno”, situando dentro de ella a cualquier persona, agrupación o población que pudiera atentar contra el orden estatal<sup>9</sup>. El pueblo maya se definió como parte de ese “enemigo interno” y el ejército implementó campañas militares de “tierra arrasada”, masacrando a poblaciones enteras y provocando el desplazamiento forzado de miles de personas (Guzmán y Mendiá, 2012).

La violencia sexual contra las mujeres durante el conflicto armado adoptó formas diversas, entre las que la CEH destaca: desnudez forzada; violación sexual por una o varias personas; violación sexual frente a sus familiares o vecinos; violación sexual con objetos; violación sexual como método de suplicio en interrogatorios; violación sexual previa, durante y después de masacres; embarazos forzosos; convivencia marital forzosa

---

<sup>8</sup> Durante la revolución liberal de 1871 se consolida el Estado cafetalero guatemalteco, construido sobre el despojo de la tierra de los pueblos indígenas y la explotación de su mano de obra (CODPI, 2012).

<sup>9</sup> La Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) es el aparato ideológico y militar que Estados Unidos implantó en América Latina y el Caribe durante el período de la Guerra Fría, como parte de su plan para derrotar al comunismo. El “enemigo interno” es, según la DSN, cualquier persona sospechosa de dar apoyo al comunismo (Guzmán, 2020).

con soldados, comisionados militares o patrulleros de auto defensa civil; esterilizaciones forzosas –mujeres que abortaron debido a las violaciones sexuales y otro tipo de violencias–; esclavitud sexual y doméstica; y violación sexual y mutilación (Guzmán y Mendieta, 2012).

Rita Segato hace un análisis de la violencia sexual contra las mujeres en las guerras y sostiene que:

“En el papel y función asignado al cuerpo femenino o feminizado en las guerras de hoy se delata una rotación o viraje del propio modelo bélico. [...] La agresión, la dominación y la rapiña sexual ya no son, como fueron anteriormente, complementos de la guerra, daños colaterales, sino que han adquirido centralidad en la estrategia bélica” (Segato, 2014: 342 y 343).

De esta manera, para Rita Segato (2014: 345 y 348), el cuerpo de las mujeres se convierte en territorio sobre el que se “escribe la derrota moral del enemigo”, siendo la violencia sexual una forma “de disolver el tejido social, sembrar la desconfianza y romper la solidaridad comunitaria”. En el mismo sentido, Amandine Fulchiron (2019: [En Línea]) afirma que “la tortura sexual tiene efectos de destrucción del tejido social, de aislamiento, de éxodo. Acaba cortando la posibilidad de tejer fuerza comunitaria”.

Aura Cumes (2015) señala que la violencia sexual hacia las mujeres en las guerras responde a tres lógicas concretas que se inscriben dentro de la cultura y los imaginarios patriarcales. En primer lugar, con la violación de la mujer se le recuerda que “no es dueña de su propio cuerpo”, por lo que se refuerza la idea de la tenencia de la propiedad del territorio-cuerpo de las mujeres por parte de los hombres. Por otro lado, en las sociedades patriarcales las mujeres están tuteladas por los hombres, que son los encargados de protegerlas, por lo que la violación de los cuerpos de las mujeres es también la sumisión de los hombres de la comunidad, es su deshonra por no haber podido cumplir con su misión de protegerlas. Y, en tercer lugar, si la violación es vivida como un acto de vergüenza por ser el cuerpo de la mujer propiedad exclusiva de su tutor

masculino, el acto de violencia funciona como un arma con eficacia “para dividir, para restarle fuerzas y afectar la cohesión de tal grupo, comunidad o pueblo”<sup>10</sup>.

Según María Eugenia Solís García y Juana Balmaseda, fiscalas del *Tribunal de Conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*<sup>11</sup>, “la violación sexual es sin duda uno de los crímenes más desestructurantes, tanto para las víctimas como para su entorno social” (Solís García y Balmaseda, 2012: 29). Tanto los testimonios de las mujeres como las pruebas periciales presentadas en el Tribunal demostraron que la violencia física y sexual sufrida por las mujeres mayas durante el conflicto impactó gravemente sobre su cuerpo, su identidad y su capacidad para imaginar un futuro. La violencia sexual en este contexto es una de las manifestaciones de la “colonialidad del ser”, en la que violación fue empleada para destruir la vida de las mujeres y aniquilar la identidad de los pueblos.

Las investigaciones ponen de manifiesto la importancia de los imaginarios colectivos e individuales en torno a la sexualidad de las mujeres en los efectos que la violación sexual tuvo sobre las víctimas. La sexualidad de las mujeres, en concreto su capacidad reproductiva, es una de las dimensiones centrales sobre las que se define la identidad cultural de numerosos grupos étnicos y, como señala Amandine Fulchiron (2014: 138): “Las concepciones del mundo de las sujetas de investigación en torno a la sexualidad y conyugalidad son la memoria encarnada a partir de la que dan un significado a sus experiencias e interpretan la realidad”.

Los imaginarios patriarcales sitúan a las mujeres en una posición de sumisión con respecto a los hombres, conciben sus cuerpos como propiedad de sus padres o maridos, las erigen en guardianas de la cultura y la identidad de sus comunidades, y unen el sentido de su existencia a su sexualidad y su capacidad reproductiva. Todo ello hace que las sobrevivientes de violencia sexual durante el conflicto armado hayan sido apartadas de sus posiciones en la comunidad, rechazadas y culpabilizadas por lo que les sucedió. “Mediante un mecanismo ideológico perverso propio del patriarcado racista, las

---

<sup>10</sup> Todo ello se relaciona con que “en el inconsciente colectivo, la auténtica víctima de la violación no es la mujer, sino su marido, y el verdadero traumatismo es el de los hombres, y no el de las mujeres” (Terrasson [2003: 323], en Fulchiron, 2017: 76).

<sup>11</sup> Tribunal simbólico promovido por las organizaciones feministas UNAMG, ECAP y MTM a través de la Alianza Rompiendo el silencio, en 2010, para denunciar los impactos y la impunidad de la violencia sexual ocurrida durante el conflicto armado.

sobrevivientes de violación sexual durante la guerra fueron acusadas de ‘haberse entregado’ al Ejército” (Fulchiron, 2017: 75). Esto impidió la posibilidad de que las mujeres recibieran apoyo por parte de sus familias y sus comunidades, sumiéndolas en el estigma social de la vergüenza, siendo doblemente victimizadas.

Para Fulchiron (2017: 88), “el control de la sexualidad de las mujeres está en el centro de la organización de parentesco comunitaria y de las relaciones sociales de producción, al tiempo que es constitutiva de la identidad cultural del grupo”. A la vez, se da una relación proporcional entre la opresión y explotación económica y la influencia de dogmas religiosos en los territorios con la falta de autonomía de las mujeres y la rigidez de las normas sexuales. Esto le lleva a afirmar que “es importante poner de manifiesto la influencia que tuvo la colonización, y en particular la iglesia católica, en la conversión del cuerpo de las mujeres en lugar del pecado y en el aumento de la rigidez del dominio y control masculino sobre su sexualidad”.

En este contexto, y por la influencia del imaginario social patriarcal, Fulchiron (2017: 79) señala tres consecuencias de la violación sexual genocida en la vida de las mujeres:

1. La culpabilización de las propias víctimas, a las que se responsabiliza de lo que les pasó y se les carga con la marca del estigma social y la vergüenza. Esto ha llevado a muchas de ellas a sufrir una fuerte violencia por parte de sus maridos y de la propia comunidad, empujándolas al silencio y a la exclusión.
2. La quiebra de la imagen que tenían del mundo, de la vida y de sí mismas. Lo que Fulchiron define como una “ruptura del ser”. Se rompen los vínculos familiares y comunitarios de las víctimas y se les niega su posición en la comunidad.
3. El trauma manifestado en el propio cuerpo. Lo que las propias sobrevivientes llaman el “susto”:

“Es el vehículo corporal que han encontrado para comunicar el sufrimiento que supuso el crimen en un entorno social que impuso el silencio, que no quiso saber ni escuchar su dolor. El cuerpo grita cuando no hay palabras, símbolos ni significaciones en la cultura para nombrar y resignificar lo sucedido”.

Otro de los efectos sociales que tuvo la violencia contra las mujeres mayas durante la guerra es el establecimiento de, en palabras de Rita Segato (2014), una “pedagogía de la crueldad”, que hace que haya aumentado el número de feminicidios en el país y la crueldad de la violencia machista y racista, sumándose al *continuum* de violencia contra los cuerpos feminizados y racializados, utilizados para definir territorios de poder. “En Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, mientras los homicidios de hombres aumentaron un 68%, los de mujeres crecieron en 144%, duplicándose” (Segato, 2014: 366). Aura Cumes también identifica este vínculo entre las violencias contra las mujeres:

“La violencia política en Guatemala fabricó una masculinidad depredadora que llevó al extremo los niveles de machismo, racismo y discriminación de clase que se vive ‘en tiempos de paz’. [...] La estrategia militar de contrainsurgencia depredó la propia humanidad de los hombres que cometieron los crímenes. [...] Con toda seguridad, la violencia contemporánea contra las mujeres, está ligada a la violencia sexual permitida como arma de guerra durante los años de la represión política” (Cumes, 2015).

En este mismo sentido, Amandine Fulchiron (2017: 83) escribe que “lo que tienen en común la violación sexual genocida de ayer y el feminicidio de hoy es la construcción social del cuerpo de las mujeres como territorio masculino a ocupar, someter, explotar, colonizar y destruir”.

## **4.2. Metodología de investigación y acompañamiento de Actoras de Cambio: procesos comunitarios de sanación y justicia**

### **4.2.1. La colectiva Actoras de Cambio**

Actoras de Cambio surgió como un consorcio entre las organizaciones UNAMG (Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas) y ECAP (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial), y otras feministas autónomas, entre las que se encuentran sus fundadoras Amandine Fulchiron y Yolanda Aguilar. El consorcio se disolvió en 2008 debido a que los diferentes grupos decidieron seguir sus propios caminos de lucha por la

justicia, y Actoras de Cambio se transformó en una colectiva independiente (Fulchiron, 2017).

Actoras de Cambio es una unión entre feministas, mujeres mayas, mestizas y de origen europeo, del entorno rural y urbano, con diversas identidades y orientaciones sexuales, y provenientes de múltiples contextos, que se agrupan en torno a un objetivo común: romper el silencio en torno a los crímenes sexuales contra mujeres mayas en el contexto de la guerra en Guatemala, para sanar las heridas y abrir caminos de justicia, reparación y no repetición. Así, desde 2004 esta colectiva impulsa procesos de reflexión política, sanación, experiencias comunitarias, recuperación de la memoria histórica y métodos de acción, con redes de mujeres mam, chuj y q'eqchi' sobrevivientes de violación sexual en guerra (Fulchiron, 2021).

En el marco de esos procesos, Actoras de Cambio ha desarrollado metodologías de investigación feminista y descolonial<sup>12</sup> como las expuestas en el marco teórico de este trabajo. Por ejemplo, ha empleado la herramienta de la investigación-acción-participativa con las redes de mujeres que acompaña para poner fin al silencio en torno a los crímenes sexuales, crear espacios de comunicación transformadora en los que las mujeres puedan poner en valor su propia historia, sanar las heridas encarnadas, crear redes de apoyo y luchar por la justicia y la no repetición. Con ello pretende “aportar a la creación de una nueva organización social y de un nuevo orden simbólico que no estén basados sobre la expropiación de nuestros cuerpos y de nuestras vidas ni sobre el dominio de una cultura sobre otra, sino desde la dignidad, la humanidad, la libertad, la justicia y el respeto” (ECAP y UNAMG, 2009: 6).

#### **4.2.2. El trabajo de Investigación-Acción-Participativa: romper el silencio**

La investigación-acción llevada a cabo por el Consorcio Actoras de Cambio parte de una serie de principios epistemológicos que hacen confluir la perspectiva feminista y la cosmovisión maya, proponiendo una metodología que podemos relacionar con la

---

<sup>12</sup> Aquí se usa la palabra “descolonial” en vez de “decolonial” porque la investigadora principal, Amandine Fulchiron, prefiere utilizar este término para inscribirse en una propuesta política que “constituye un proceso vivo y permanente de reflexión y transformación, más que una escuela de pensamiento cerrada y acabada” (Fulchiron, 2014: 128).

propuesta de la Comunicación Emancipadora expuesta en el marco teórico de este trabajo.

Los objetivos fundamentales de los que parte la investigación son, por un lado, poner la vida de las mujeres mayas en el centro y, por otro, contribuir a la transformación de la vida de las mujeres y a sus procesos de lucha por la justicia. Poner la vida de las mujeres mayas en el centro implica romper con la “neutralidad” positivista y borrar la división entre investigadoras y sujetas de la investigación. Supone asumir que las mujeres mayas víctimas de violencia sexual durante la guerra son sujetas históricas cuyo papel resulta fundamental en la construcción de la historia de Guatemala (Fulchiron, 2014). Conlleva, además, un cuestionamiento de las lógicas de construcción de pensamiento occidentales, al dar valor a saberes considerados secundarios, que nacen de las experiencias de vida de las mujeres. Es decir, al crear espacios de diálogo que se constituyen con la pluralidad de saberes que provienen de las mujeres, se pone en duda la universalidad del saber, abriendo fracturas en el pensamiento moderno-colonial. Es lo que de Sousa Santos llama una *ecología de saberes*, como se apunta en el marco teórico.

Este punto de partida fundamental de la investigación abrió el camino a una metodología de análisis basada en la subjetividad, estrechamente relacionada con las teorías ya señaladas del *conocimiento situado* y la *corpo-política*. Según esta metodología de análisis subjetivo, se tuvieron en cuenta el contexto, las cosmovisiones y los marcos culturales e interpretativos de las mujeres, desde “una mirada multidimensional del poder” (Crenshaw [2002]; citada en Fulchiron, 2014). Las investigadoras se abrieron al “apasionado deseo de escuchar y comprender los procesos de vida de las mujeres”, a través de un diálogo horizontal que implicaba cuestionar los marcos propios de pensamiento, y poner el cuerpo y las historias de vida de cada una de las participantes, propiciando un intercambio para el aprendizaje mutuo (Fulchiron, 2014).

Para llevar a cabo este proceso de investigación, el equipo de multidisciplinar implicado optó por el método de las historias de vida. Esta decisión responde a varios criterios: en primer lugar, es un método que permite rescatar las subjetividades de las mujeres como fuente de conocimiento, en segundo lugar, la expresión oral es la principal forma de

comunicación de las mujeres mayas y, en tercer lugar, permite que sean escuchadas, que sientan que su historia importa, que “hay alguien que escucha” (ECAP y UNAMG, 2009).

De esta forma, la metodología de las historias de vida se inscribe dentro de las prácticas comunicativas transformadoras que se abren al diálogo, a la escucha abierta, a la apropiación de la construcción de la historia por parte de las mujeres, que aportan sus experiencias para la creación de una memoria colectiva que resulta fundamental para la transformación social.

Para la consecución del segundo objetivo de la investigación, es decir, que sirva para la transformación de la vida de las mujeres, se crearon grupos de reflexión. Estos, articulados como espacios seguros donde poder expresarse y compartir desde las “diferencias no-dominantes” (Lorde [2003: 115-120]; citada en Fulchiron, 2014: 128), sirvieron como punto de confluencia entre lo individual y lo colectivo, como espacio donde las mujeres pudieron compartir sus experiencias y politizar su dolor.

La comunicación en colectivo a través del diálogo horizontal ayudó a que las experiencias de las mujeres confluyeran, lo que favoreció un proceso de cuestionamiento de los imaginarios dominantes para comenzar a quitarse la culpa por la violencia sexual sufrida. Estos grupos también contribuyeron a la creación de una conciencia crítica, además de proporcionar la base para la construcción de redes de mujeres y grupos de apoyo que, desde el amor y la sororidad, ayudaron a la recuperación del amor propio y a la transformación de las *víctimas* en *actoras de cambio*. Estos grupos sirvieron también como bases de formación política y en derechos humanos, donde las mujeres pudieron reflexionar sobre la intersección de las opresiones históricas que les atraviesan

“El ‘tener un espacio en el que podemos hablar las mujeres’, sin miedo a ser juzgadas ni violentadas, ha sido fundamental. Ha significado empezar a hablar y reconocerse víctima de violación sexual” (ECAP y UNAMG, 2009: 375).

Este proceso de Investigación-Acción-Participativa, fundamentado en los principios epistemológicos feministas descoloniales y las metodologías participativas planteados,

ha facilitado que las mujeres mayas víctimas de violencia sexual durante la guerra empiecen a romper el silencio y desmontar el tabú en torno a la violación y a sus cuerpos. Ha impulsado también el empoderamiento de las mujeres y ha significado la construcción de redes de apoyo que han fortalecido los procesos de búsqueda de justicia y no repetición en las comunidades.

Además, romper el silencio a través de procesos de comunicación colectivos, seguros, horizontales y que tengan en cuenta la subjetividad de las mujeres, ha supuesto deconstruir imaginarios dominantes sobre las víctimas de violación sexual y que las mujeres adopten una conciencia crítica. Esto les ha permitido, por un lado, cuestionar las identidades de género y, por otro, llegar a afirmar que: “son los ejércitos los que cometieron el delito” y “los hombres nos violan porque piensan que tienen más poder que las mujeres” (ECAP y UNAMG, 2009: 377 y 379).

Esta investigación-acción participativa demostró que hablar implica empezar a sanar. Comunicar el dolor, ponerle palabras propias, fue un ejercicio liberador de la carga emocional que supone haber guardado durante tantos años lo que les había sucedido. Es decir, expresarlo con palabras fue fundamental para comenzar a elaborar el trauma e iniciar un proceso de sanación (ECAP y UNAMG, 2009).

#### **4.2.3. Procesos de sanación sobre las bases del feminismo comunitario**

Aunque en la bibliografía consultada acerca del proceso de sanación que fue llevado a cabo por Actoras de Cambio no se hace amplia referencia explícita al feminismo comunitario, sí fueron tomadas en cuenta las cosmovisiones mayas en dicho proceso, y existen fuertes conexiones con los planteamientos del feminismo comunitario expresados en el marco teórico de este trabajo. Por ello, planteo a continuación un análisis de los procesos de sanación de los grupos de mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual creados en el marco de la investigación realizada por el Consorcio Actoras de Cambio, a partir de los mencionados cinco campos de acción para la transformación social propuestos por el feminismo comunitario.

### **a) El movimiento**

En el proceso llevado a cabo por el Consorcio Actoras de Cambio, los grupos de mujeres se convirtieron en un espacio seguro de expresión y escucha colectiva. También supusieron, a través de la reflexión en común, el origen de la toma de conciencia sobre las opresiones que comparten las mujeres por su condición de subordinación en las comunidades y la sociedad, lo que genera un proceso de empoderamiento, tanto individual como colectivo, que alienta la creación de estrategias colectivas de acción política para la construcción de alternativas para las mujeres (ECAP y UNAMG, 2009).

En este caso, y teniendo en cuenta que las feministas comunitarias entienden el movimiento como “la creación de cuerpos comunes dirigidos a la acción política y a la construcción de saberes a través de las experiencias de las mujeres diversas”, vemos que los grupos de escucha y reflexión contruidos por las redes de mujeres son *movimiento* para la justicia y la transformación social.

### **b) El territorio-cuerpo**

Para que el proceso iniciado por el consorcio Actoras de Cambio fuese realmente transformador para la vida de las mujeres y para crear condiciones de no repetición y justicia, utilizaron herramientas terapéuticas para sanar el dolor del trauma e ir liberando las emociones atrapadas en el cuerpo. Como expresa el feminismo comunitario, “el cuerpo es nuestro primer territorio” (Cabnal, 2010). Es el lugar que nos permite habitar el mundo y relacionarnos con él, y es el espacio sobre el que es brutalmente inscrita la violencia contra las mujeres y la intersección de las opresiones.

Por ello, desde los grupos que ha acompañado el Consorcio Actoras de Cambio, se ha trabajado la conexión con el propio cuerpo, para que las mujeres puedan volver a apropiarse de él, a reconciliarse con él y a sentirlo de nuevo como un lugar seguro.

“Romper con el círculo de la culpa y la vergüenza no es solo un proceso cognitivo y racional de entender quiénes son los responsables de la violación y por qué violaron a las mujeres mayas durante la guerra. [...] Es un lento proceso de desconstrucción de los imaginarios y mandatos que existen alrededor de la

sexualidad femenina en la cultura de cada grupo, que convierten el cuerpo de las mujeres en el lugar del tabú y el pecado” (Fulchiron, 2017: 87).

Para recuperar el cuerpo y desarticular la culpa, las mujeres pusieron en práctica ejercicios de movimiento del cuerpo; redescubrieron sus posibilidades y sus puntos de placer con masajes colectivos, abrazos y contacto, ejercicios de expresión corporal, la bioenergética y la hipnoterapia (ECAP y UNAMG, 2009). Esto les permitió reconectar con la capacidad del cuerpo de dar amor y sentirse amado, de sacarlo de los límites del tabú y romper la vergüenza y la culpa. Además, estos ejercicios hacen que se inscriban nuevos registros corporales que impulsan el amor propio, el sentirse valoradas, el querer explorar el autoerotismo y borrar los límites impuestos.

Las investigadoras señalan que el baile ha sido fundamental para que las mujeres pudieran volver a sentirse cómodas con su cuerpo y aprehenderlo como fuente de diversión, relajación, placer y expresión. A través de diferentes ejercicios y prácticas de creación artística, como el dibujo y la danza, pudieron también señalar las zonas en las que se inscriben las opresiones, el dolor y la usurpación de sus cuerpos por los imaginarios colonizados, para comenzar a transformarlos. El valorar el cuerpo como territorio propio hace que se reconozca la importancia de cuidarlo y de hacerlo respetar, por lo que estas prácticas han supuesto también para muchas mujeres un ejercicio para poner límites a los demás y no tolerar en sus cuerpos aquello que no desean.

### **c) Espacio, tiempo y memoria**

En el feminismo comunitario, espacio, tiempo y memoria son aspectos fundamentales para la comprensión de la vida en su totalidad. La metodología de acompañamiento llevada a cabo por el Consorcio Actoras de Cambio ha tenido en cuenta los ritmos de vida de las mujeres, sus tiempos, y la construcción de espacios seguros para el encuentro.

Debido al estigma en las comunidades, muchas de las reuniones tenían que hacerse de manera clandestina, ocultando los verdaderos motivos de los encuentros y adaptándose a las rutinas y la cotidianidad de las mujeres. A medida que el proceso fue avanzando y los grupos tomaron fuerza, las mujeres comenzaron a sentir los efectos sanadores de las

redes que estaban tejiendo, y muchas han optado firmemente por seguir reservando tiempo en su vida cotidiana para la acción colectiva y los vínculos entre mujeres.

Por otro lado, la cosmovisión maya ha estado muy presente a lo largo de todo el proceso, lo que hizo que las mujeres recuperaran y valoraran sus saberes ancestrales de sanación. Los rituales mayas de conexión con la naturaleza ayudaron a sanar la “ruptura energética” que había supuesto para las mujeres la violación sexual (ECAP y UNAMG, 2009). Realizaron rituales de conexión con el territorio, con el fuego, con el agua, el aire, la tierra y las plantas, para reconectar con las ancestras, recuperar su memoria y sentirse en contacto con las raíces.

“Gracias a la presencia de mujeres *ajq’ijab’* en el equipo, recurrir y resignificar la espiritualidad maya desde la experiencia de las mujeres significó darle vida y legitimidad a “la costumbre”, es decir, al conjunto de saberes y poderes ancestrales que les habían sido enseñados por sus abuelas y/o madres, y por sus abuelos y/o padres. Así, hicieron cada vez más consciente el poder que les daban esos saberes de medicina, limpia, protección energética y comunicación con las ancestras y ancestros” (Fulchiron, 2017: 90).

Es decir, se trata de un ejercicio de puesta en valor de saberes ancestrales que habían sido menospreciados por la “colonialidad del saber” y de recuperar la comunicación con el entorno, los elementos naturales y las ancestras.

#### **4.2.4. De víctimas a actoras**

El proceso de investigación-acción-participativa, con la creación de los grupos de mujeres y el trabajo de sanación, fue transformado a las mujeres de *víctimas de violación* a *actoras* de sus propios procesos de cambio. Hay dos conceptos que las investigadoras proponen para analizar esta transformación en las mujeres: el empoderamiento y la resiliencia.

El empoderamiento de las mujeres es la reconexión con su fuerza creadora y el poder para transformar su vida. Es un proceso de toma de conciencia de las opresiones que atraviesa el propio cuerpo y de la condición de subordinación en la que se vive para, a

partir de ahí, descubrir la fuerza interna que les ha permitido superar un recorrido repleto de violencia y situaciones traumáticas para llegar hasta este lugar de transformación. El empoderamiento de las mujeres es también la toma de conciencia de las opresiones que atraviesan al resto de mujeres por su condición de género en un sistema patriarcal dominado por los imaginarios racistas, coloniales y machistas. Es la recuperación del poder personal y la fuerza del colectivo.

Por otro lado, la definición de resiliencia que toma el Consorcio Actoras de Cambio es la que la sitúa como un concepto psicosocial que hace referencia a la capacidad de superar una situación traumática e incluso salir fortalecida de ella (Melillo [2004]; citado en Consorcio Actoras de Cambio, 2009: 296). Para alcanzar la resiliencia es fundamental la construcción de una autoestima fuerte, independencia en la toma de decisiones sobre la propia vida, capacidad de pensamiento crítico, construcción de vínculos y creatividad para generar nuevos recursos, proyectos de vida y sentidos propios.

Así, podemos identificar que el proceso llevado a cabo por el Consorcio Actoras de Cambio está basado en prácticas de Comunicación Emancipadora que permiten construir relaciones entre lo individual y lo colectivo, y que la función de la comunicación como creadora de nuevas subjetividades se da en las tres dimensiones mencionadas en el marco teórico: la del sentir, la del significar y la del hacer.

Los imaginarios patriarcales impuestos a las mujeres limitan su valor a su capacidad reproductiva y al control de su sexualidad, condenando sus cuerpos y sus vidas al ámbito privado del hogar. Por su parte, para los imaginarios racistas, las mujeres mayas son víctimas sin capacidad creativa, son imaginarios que las invisibilizan y les quitan la posibilidad de pensarse como sujetas políticas. El orden simbólico dominante del “deber-ser” que imponen los imaginarios patriarcales y racistas es identificado por las mujeres, encontrando la manera en la que había sido interiorizado; así, es posible transformarlo, creando nuevas subjetividades para protagonizar el cambio de *víctimas* a *actoras*, generando condiciones dignas de vida libre.

#### 4.2.5. La lucha por una justicia reparadora

La búsqueda de justicia ha sido desde el principio del proceso uno de los objetivos principales. Con la búsqueda de justicia, las mujeres luchan para que su verdad sea reconocida y les sea devuelto el lugar de respeto que ocupaban en sus comunidades antes de los crímenes cometidos contra ellas (Paz Bailey, 2012).

Algunas de las mujeres mayas sobrevivientes decidieron denunciar la violencia sexual sufrida durante la guerra ante el sistema de justicia. Por ejemplo, así lo hicieron las mujeres de la comunidad de Sepur Zarco, quienes tras muchos años de litigio, lograron una sentencia condenatoria histórica contra dos de los responsables<sup>13</sup>.

Sin embargo, desde la perspectiva de la colectiva Actoras de Cambio, experiencias de búsqueda de justicia por los medios legales tradicionales, como el caso de Sepur Zarco, demuestran que a pesar de que las mujeres consiguieron tener acceso a un juicio justo y se declararan condenas para los culpables de los crímenes que sufrieron, esto no supuso que recuperaran su posición de respeto en la comunidad ni que sintieran que habían conseguido procesos de justicia que realmente repararan el daño que se les había causado (Fulchiron, 2021).

La colectiva Actoras de Cambio argumenta que el sistema de justicia formal, al ser uno de los pilares del sistema capitalista, patriarcal y colonial-racista, no puede constituirse en la fuente de una justicia real para las mujeres (Fulchiron, 2021: 56). Esto ha llevado al equipo de Actoras de Cambio a preguntarse cómo constituir procesos de justicia reparadora que escapen a las lógicas legales de los Estados y que sean fuente de una verdadera justicia social:

“¿Cómo producir nuestra propia autoridad como mujeres, indígenas, negras, lesbianas, campesinas, todas, para que nuestra vida sea socialmente legitimada y

---

<sup>13</sup> El caso de Sepur Zarco es un caso paradigmático en la lucha por la justicia en los tribunales llevada a cabo por mujeres que han sido víctimas de violencia sexual durante la guerra de Guatemala. En 2011, 11 mujeres mayas q'eqchi' de la comunidad Sepur Zarco, junto con algunas organizaciones querellantes y un amplio movimiento de mujeres y feministas, interpusieron una denuncia por delitos de violencia sexual, esclavitud sexual y esclavitud doméstica contra altos mandos militares. En 2016, un tribunal guatemalteco sentenció a un ex militar y un ex comisionado militar, declarándolos culpables de estos delitos (Fulchiron, 2021).

respetada? Esta pregunta es central porque nos invita a repensar la justicia desde la construcción política de nuestra autoridad, en lugar de enfocarnos en mejorar las normas y procedimientos de un sistema judicial cuyo fundamento es garantizar la perpetuación del dominio masculino y colonial sobre nuestros cuerpos, territorios y vidas” (Fulchiron, 2021: 57).

Este proceso de búsqueda de justicia lleva a reflexionar sobre qué es la justicia y a pensarla en términos de reparación, de reconocimiento de la verdad de las víctimas, de restablecimiento de sus posiciones de respeto en las comunidades, de dar herramientas para la construcción de una vida digna y de devolver la culpa a los victimarios (Paz Bailey, 2012). Además, una verdadera justicia reparadora es también aquella que “tenga capacidad de transformar las relaciones de poder” para crear mecanismos de no repetición (Fulchiron, 2021: 54).

Esto pone de manifiesto la necesidad de crear herramientas de justicia que nazcan de las propias mujeres, que les permitan recuperar su poder y crear espacios de comunicación de su verdad y de construcción de memoria para que las subjetividades ejerzan de contra-poder y la sociedad en su conjunto señale a los culpables y reconozca el derecho de las mujeres a la reparación, así como su poder para la construcción de justicia social.

La experiencia de la colectiva Actoras de Cambio muestra que para ello han sido fundamentales los grupos de mujeres, convirtiéndose en los espacios en los que han podido validar su verdad, ser escuchadas y creídas, y reconectar con el poder propio y el del colectivo como apoyo fundamental en el proceso de búsqueda de justicia. Al ser reconocidas por el grupo de mujeres, dejan de necesitar el aval del poder patriarcal para sentirse merecedoras del derecho a la justicia, y juntas se hacen fuertes para señalar a los culpables, tanto de los crímenes pasados como de los que siguen sucediendo en la vida cotidiana. Muchas han puesto en marcha su propia ley, nombrada como “la ley de mujeres”, gracias a la cual se sienten fuertes para denunciar la violencia contra las mujeres en la comunidad e ir creando con sus acciones imaginarios que permean en la sociedad y que hacen que la vergüenza y la culpa de los crímenes sexuales caigan sobre los victimarios (Fulchiron, 2021).

### **4.3. Festivales por la Memoria: la creación y expresión artísticas como acciones de transformación de imaginarios y realidades**

Como se ha expuesto, el significado de la justicia para las mujeres mayas, actoras de estos procesos de transformación social, es que su verdad sea escuchada y que se erradique la violencia contra las mujeres. Para ello, una vez que han podido romper el silencio en espacios seguros de sororidad y reconectar con su fuerza creadora para sanar y transformar sus realidades, las mujeres, organizadas en torno a la colectiva Actoras de Cambio, pusieron en marcha los “Festivales por la Memoria”, de carácter nacional y comunitario, como caminos de creación artística y construcción de espacios abiertos de comunicación, intercambio y diálogo, para socializar los saberes que habían adquirido en el proceso, politizar sus luchas y deseos, y romper el silencio social en torno a los crímenes sexuales<sup>14</sup>.

Precisamente, para acabar con la impunidad y construir condiciones de no repetición es necesario romper el silencio, abrir grietas en los imaginarios colectivos, construir memoria viva a través de lenguajes propios, “crear nuevos valores y referentes positivos en torno a las mujeres y reconstruir un lugar justo para ellas” (Fulchiron, 2021: 72). Esto, en los términos de la Comunicación Emancipadora que hemos descrito, supone reconocer nuestra propia capacidad comunicativa y el poder de utilizarla para transformar los imaginarios que nos oprimen en utopías liberadoras. Poder imaginar, dialogar, elaborar y comunicar utopías liberadoras conecta con lo que Boaventura de Sousa Santos nombra como “transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes”, definiendo así la “sociología de las emergencias”

Los Festivales por la Memoria son espacios en los que las mujeres sobrevivientes desarrollan procesos comunicativos, prácticas artísticas, debates y reflexión abierta y momentos para la sanación. Con ello buscan liberar el dolor y vivir la alegría, compartir y apoyarse mutuamente. Irrumpen en el espacio público, ocupando colectivamente los

---

<sup>14</sup> El silencio social crea condiciones de impunidad y perpetuación de los valores racistas y patriarcales que rigen la sociedad, fomentando la continuidad de la violencia contra las mujeres y las niñas. El silencio impide la existencia de una memoria colectiva del daño que fue causado contra las mujeres y de las bases ideológicas sobre las que se sustenta, e invisibiliza la fuerza creadora de las mujeres (Fulchiron, 2017).

lugares comunes, para sacarse la culpa y construir para ellas espacios de respeto y dignidad.

Con estos festivales, las mujeres crean lo que Guiomar Rovira Sancho (2017) nombra como “espacios discursivos”. En ellos sacan la violación sexual del tabú para reflexionar e identificar los mandatos patriarcales que sustentan la violencia contra las mujeres y las niñas, permitiendo desarrollar estrategias colectivas de emancipación y justicia social y de género. Los Festivales son también lugares en los que las mujeres pueden crear mecanismos de expresión y liberación del dolor, contribuyendo con ello a sanar las heridas de la violencia y a “reconectarse con la vida y la alegría” (Fulchiron, 2021: 72).

Otro aporte fundamental de los Festivales por la Memoria es la (re)construcción de la historia a través de las voces de las mujeres. La memoria va más allá del recuerdo, es una construcción subjetiva que se alimenta de emociones y experiencias inscritas en el cuerpo. Crear memoria significa liberar el recuerdo de la experiencia, resignificando la historia para ayudar a “ubicarse en el presente y proyectarse hacia el futuro” (Teresa del Valle, [1997]; citada en ECAP y UNAMG, 2009: 19). Por ello, los Festivales son poderosas herramientas en la construcción de memoria, por toda la fuerza creativa de las mujeres que los construyen, poniendo en movimiento prácticas comunicativas abiertas, de diálogo horizontal y de expresión a través de la creación artística, que propician la gestación de narrativas feministas contra-hegemónicas e inscriben la verdad de las mujeres en la historia de los pueblos.

Con el acompañamiento de la colectiva Actoras de Cambio, las redes de mujeres mam y chuj sobrevivientes de la violencia sexual durante la guerra pusieron en marcha el I Festival Nacional por la Memoria “Mujeres y Guerra”, *Sobreviví, estoy aquí, estoy viva*, en Huehuetenango (2008). Desde entonces, se han celebrado otros tres festivales más a nivel nacional: el II Festival Nacional por la Memoria “Yo soy la voz de la memoria y cuerpo de la libertad”, en Chimaltenango (2011); el III Festival Nacional por la Memoria “Voz y Libertad”, *Mujeres sanando la vida*, en Nebaj (2015); y el IV Festival por la Memoria, la Voz y la Libertad de las Mujeres “¡Abramos el corazón para despertar la conciencia!”, en Ciudad de Guatemala (2018).

Aunque los cuatro festivales han sido una celebración a través de la palabra, el teatro, el baile, la danza y la conexión con la naturaleza, cada uno de ellos ha sido diferente porque han nacido en momentos distintos del proceso que estaban viviendo. Como señala Maya Cú en el documental *Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad*, que narra cómo se desarrolló el II Festival Nacional por la Memoria:

“En el primer festival les llevamos el arte a las mujeres. En este caso, ellas han hecho todo un proceso de elaboración en el cual presentan parte de su propia historia en un trabajo artístico. Eso de alguna manera rompe con los papeles tradicionales y los roles de las mujeres”.

El III Festival estuvo más centrado en “el reconocimiento y agradecimiento de los caminos abiertos por las sobrevivientes al romper el silencio y aportar a la sociedad un referente de fuerza, amor y libertad para las mujeres” (Actoras de Cambio, 2020). Por último, en el IV Festival, como se expresa en el documental *Abramos el corazón para despertar la conciencia*, se celebraron “todas esas semillas que hemos sembrado durante estos 14 años”.

A partir de la experiencia de los festivales nacionales, las mujeres decidieron poner en marcha festivales en sus propias comunidades. Este fue un paso muy valiente porque alzaron las voces en sus propios entornos, en los que, en muchos casos, los victimarios continúan viviendo. Así, desde 2011 se llevan a cabo anualmente en las comunidades los “Festivales por la Voz, la Memoria y la Libertad de las Mujeres”. Gracias a la puesta en marcha de los festivales comunitarios, como manifestaciones de verdad y poder de las mujeres, han conseguido romper el silencio y convertirse en referentes en sus comunidades de otras mujeres que acuden a ellas llamadas por los saberes que han adquirido o cuando necesitan apoyo del grupo para afrontar situaciones de violencia.

Además de los festivales comunitarios, los grupos de mujeres han puesto en marcha en sus comunidades otro tipo de actividades para transformar los imaginarios patriarcales y racistas y concienciar al conjunto de la población sobre la violencia que sufren las mujeres y las niñas. Por ejemplo, llevan a cabo acciones educativas en las escuelas, se organizan para defenderse ante las amenazas, denuncian públicamente a los agresores y forman grupos de apoyo y sanación para las víctimas. Otro aporte significativo del

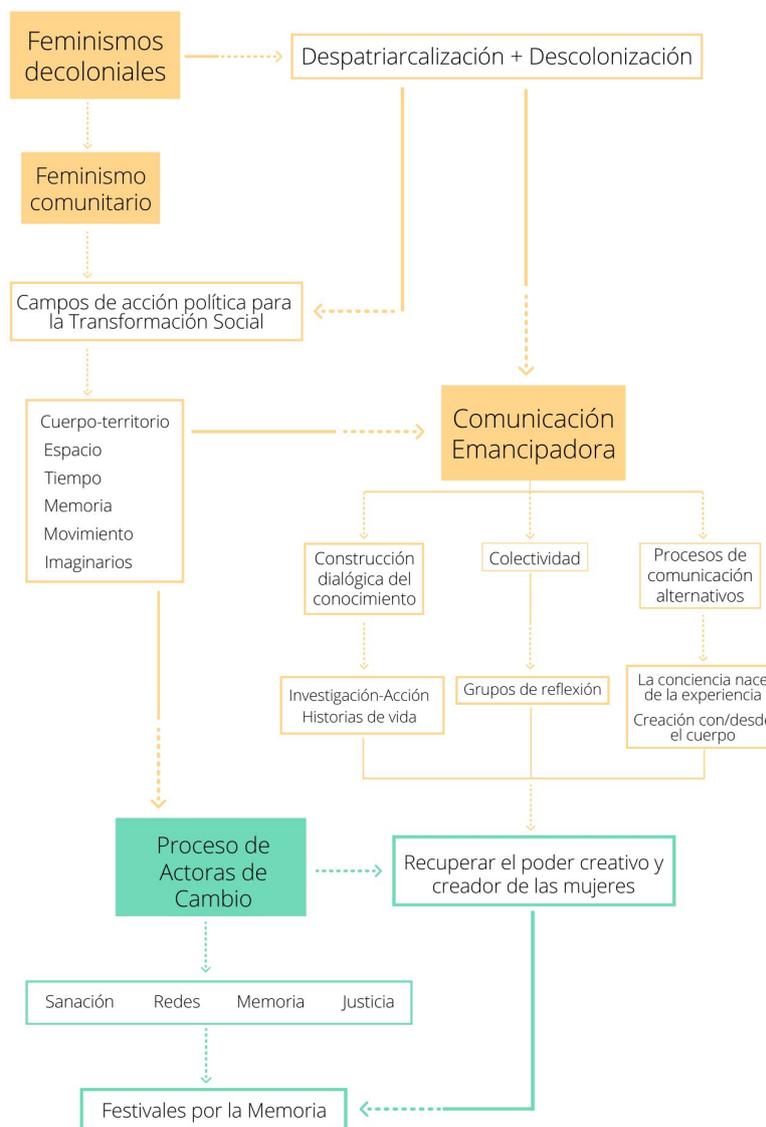
poder de las redes de mujeres en las comunidades es que se constituyen en pilar fundamental para las agrupaciones comunales por la defensa del territorio y su desmilitarización, para que el horror de la guerra no vuelva a suceder (Fulchiron, 2017).

Como expresa Liduvina Méndez, terapeuta y cofundadora de Actoras de Cambio, los Festivales por la Memoria son “la construcción protagónica y autónoma de las mujeres mayas para la sanación y la libertad”. A través de todo el proceso acompañado por Actoras de Cambio, las mujeres han conseguido “sanar el racismo, romper los silencios, reconocer la resiliencia y, sobre todo, el espíritu indomable de las mujeres mayas con las que nos hemos acompañado”. Y añade: “ellas, en una danza co-creadora, amorosa, descubridoras de sí mismas, han vuelto a florecer; atravesando los dolores de las opresiones y violencias por ser mayas, mujeres, rurales, sobrevivientes de la guerra y el genocidio” (Méndez, 2020: [En Línea]).

## 5. Conclusiones

Este trabajo analiza la conexión entre las propuestas teóricas de los feminismos decoloniales –sobre todo los campos de acción para la transformación social propuestos desde el feminismo comunitario–, los principios de la Comunicación Emancipadora y la confluencia de ambas en la experiencia de investigación, sanación y justicia de la colectiva Actoras de Cambio en Guatemala. Los resultados obtenidos quedan sintetizados en el mapa conceptual que presento y explico en estas conclusiones.

**Imagen I. Mapa conceptual “Los principios de los feminismos decoloniales y de la Comunicación Emancipadora en el proceso de Actoras de Cambio”**



Fuente: elaboración propia.

Las feministas decoloniales parten de sus propias experiencias que, al ser compartidas, se politizan y transforman en saberes constructores de teoría feminista. Esto responde a un principio fundamental para la construcción de saberes alternativos, pues valora la propia experiencia como fuente de conocimiento. Una experiencia que, además, se transforma en fuerza emancipadora cuando se socializa en espacios de comunicación con otras mujeres.

Partiendo de aquí, algunos aportes de los feminismos decoloniales para la construcción de espacios comunicativos que favorezcan la creación de saberes alternativos son: valorar el cuerpo como fuente de experiencia y, por lo tanto, de conocimiento y de expresión de saberes; la colectivización y la construcción de saberes desde espacios de diálogo no jerarquizados; y la constitución de las mujeres como sujetos políticos no solo a partir de las violencias que sufren, sino como actoras en los procesos de transformación. Cuando los sujetos toman conciencia de su capacidad creadora y se reapropian de los procesos comunicativos, tomándolos como espacios para el diálogo, el intercambio, el movimiento y la expresión de experiencias e ideas, las propias prácticas de comunicación se convierten en vehículo para cuestionar las subjetividades dominantes.

Las propuestas teóricas de los feminismos decoloniales están presentes a lo largo de todo el proceso llevado a cabo por Actoras de Cambio –primero como consorcio de organizaciones feministas y luego como colectiva autónoma–, para desarrollar prácticas de creación, sanación y justicia que transformen la vida de las mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual en la guerra de Guatemala.

En primer lugar, la investigación-acción de la que parte Actoras de Cambio pone la vida de las mujeres mayas en el centro, asumiéndolas como sujetas históricas cuya experiencia se convierte en constructora de saberes para la transformación social. Por otro lado, el proceso de constitución de las redes de mujeres y los procesos de sanación llevados a cabo, están directamente relacionados con las propuestas de los feminismos decoloniales –más concretamente con las del feminismo comunitario–, al abarcar los campos de acción para la transformación social propuestos por este: la defensa del cuerpo-territorio; la creación de movimientos; la memoria como recuperación de saberes ancestrales y como construcción de historia viva para el futuro; y espacio y

tiempo como factores fundamentales para la construcción del proceso y la sostenibilidad del mismo.

Por otro lado, la transformación de las mujeres de *víctimas* a *actoras*, sus procesos de construcción de justicia, y las expresiones públicas de sus experiencias y su fuerza creadora a través de los Festivales por la Memoria, también se relacionan con las propuestas de los feminismos decoloniales. Estos cuestionan las estructuras patriarcales y racistas en las que se inscriben tanto los marcos legales de justicia estatal como los medios de representación y comunicación hegemónicos, y proponen la construcción de alternativas al margen de dichas estructuras.

Además, la experiencia de los Festivales por la Memoria de Guatemala deja varios aprendizajes en términos de Comunicación para la Transformación Social. En primer lugar, estos festivales son la expresión de un largo proceso de sanación en el que las mujeres alzan sus voces para expresar que han llegado hasta allí, que ahora son conscientes, están juntas y son fuertes para mostrarse como actoras de procesos de transformación, tanto propios como sociales. Se trata de espacios de comunicación y expresión que no hubieran sido posibles sin todo el proceso de acompañamiento previo, el cual también se enmarca en las lógicas de la comunicación feminista emancipadora.

En segundo lugar, los Festivales por la Memoria son una muestra de cómo las prácticas creativas y de expresión a través del teatro, el baile, la música y otro tipo de acciones artísticas, tienen un gran potencial transformador para las mujeres, ya que permiten dar salidas creativas a toda la experiencia y el dolor que llevan dentro. Además, son un ejemplo de espacios en los que la población puede escuchar, dialogar, intercambiar y construir en conjunto herramientas de conciencia crítica y de construcción de redes comunitarias.

En tercer y último lugar, la propia evolución de los diferentes festivales es un reflejo de cómo su desarrollo supone un cambio en las mujeres y en el entorno. A medida que tienen lugar los festivales, las mujeres se empoderan, las redes entre ellas se hacen más grandes, y ganan fuerza y confianza en su propia capacidad para romper el silencio, crear mecanismos para la memoria, la justicia reparadora y la no repetición en sus propias comunidades.

## 6. Bibliografía

Acosta, Gladys L.; Pinto, María C. y Tapias, César A. (eds.) (2016). *Diálogo de saberes en comunicación: colectivos y academia*. Colombia: Universidad de Medellín.

Actoras de Cambio (2020). *Festivales Nacionales por la Memoria*, disponible en: <https://www.actorasdecambio.org.gt/festivales/> [Consultado el: 09/08/2022].

Almendra Quiguanás, Vilma Rocío (2010). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del tejido de comunicación del pueblo nasa en Colombia*. Colombia: Universidad Autónoma de Occidente.

Almendra, Vilma y Rozental, Manuel (2013). “Colombia: Política de comunicación desde los pueblos indígenas. Tejidos como alternativas prácticas”, en León, Osvaldo (coord.) (2013). *Democratizar la palabra: movimientos convergentes en comunicación*. Quito: ALAI (Agencia Latino Americana de Información). 63-78.

Allen, Paula Gunn [1986] (1992). *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.

Anzaldúa, Gloria (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, en AA.VV. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. 71-80.

Ares, Pablo y Risler, Julia (2012). “Iconoclastas, laboratorio de comunicación y recursos contrahegemónicos: creación política, itinerancia y articulación social en el contexto latinoamericano”, en Daza, M., Hoetmer, R. y Vargas, V. (eds.). *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa* (1st ed.). Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global. 343-348.

Blanco, Rossana; Menéndez, Mariana y Migliaro, Alicia (2016). “Aquí estamos, hemos vuelto a nacer. Lucha feminista en el Uruguay de hoy”, en Colectivo Minervas y Mujeres en lucha. *Escucharnos decir. Feminismos populares en América Latina*. Uruguay.

Cabello Ruiz, Inmaculada (2017). “Editorial”, en *Hariak. Recreando la educación emancipadora: Comunicación para la transformación* (2). 2-3.

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en ACSUR-Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. 10-25.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.

Chavarría, Ingrid (2011). “Primer asalto: apuntes y materiales para una crítica de la comunicación capturada”. *Espai en Blanc* [En Línea] “Tomar la palabra”, disponible en: <http://espaienblanc.net/?cat=9&post=708> [Consultado el: 02/05/2022].

Chiavenato, Idalberto (2006). *Introducción a la Teoría General de la Administración*. México: McGraw-Hill Interamericana.

Colectiva Actoras de Cambio y Camaleón Films (02/09/2019). *Abramos el corazón para despertar la conciencia*. [Archivo de vídeo en línea], disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fF62l8KsdDQ> [Consultado el: 09/08/2020].

Colectiva Actoras de Cambio y Camaleón Films (16/08/2016). *Yo soy voz de la memoria y cuerpo de la libertad*. [Archivo de vídeo en línea], disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qXmYey3gYsM> [Consultado el: 09/08/2020].

Coordinación por los Derechos de los Pueblos Indígenas (CODPI) (2012). *Nuestro entendimiento común sobre la historia de nuestras tierras, nuestros pueblos y nuestras resistencias*. Guatemala: Iniciativa para la Reconstrucción y Recuperación de la Memoria Histórica.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1991). *Cartografiando los márgenes Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color*. Originalmente publicado como: Crenshaw, Kimberlé W. (1991). *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1.241-1.299. Traducido por: Raquel Lucas Platero y Javier Sáez.

\_\_\_\_ (2002). “Documento para o encontro de especialistas da discriminação racial relativos ao gênero”, *Revista Estudos Feministas*, Centro de Filosofia e Ciências Humanas y Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, 171-188.

Cumes, Aura (2015): “Mujeres, genocidio y violencia sexual”, en *Blog Nuestra Memoria, nuestra verdad, Mujeres Ixchel Guatemala*. Disponible en: <https://nuestramemorianuestraverdad.wordpress.com/2015/06/15/mujeresgenocidio-y-violencia-sexual> [Consultado el: 27/06/2022].

Curiel, Ochy (2015). “La descolonización desde una propuesta feminista crítica”, en ACSUR-Las Segovias. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. 11-25.

Daza, M.; Hoetmer, R. y Vargas, V. (eds.) (2012). *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global.

De Sousa Santos, Boaventura (2003). “El fin de los descubrimientos imperiales”, en Boaventura de Sousa Santos. *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social*. Colección En Clave de Sur. Bogotá: ILSA. 69-79.

\_\_\_\_ (2011). “Epistemologías del sur”. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), 17-39.

Del Valle, Teresa (1997). “La memoria del cuerpo”. *Arenal*, Revista de historia de las mujeres, Vol.4, Nº 1, enero-junio, España.

Dussel, Enrique (2003). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.

Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), y Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) (2009). *Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: F&G Editores.

Erro Sala, Javier (2002). *Comunicación, Desarrollo y ONGD*. Bilbao: Instituto Hegoa.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2016). “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12 (1). 141-166.

Fanon, Frantz (2001). *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Federici, Silvia (2016). “Elogio del cuerpo que danza”, en Colectivo Minervas y Mujeres en lucha. *Escucharnos decir. Feminismos populares en América Latina*. Uruguay.

Fernández, June (2017). “Capítulo 6: Dimensión mediática”, en Mugarik Gabe. *Flores en el asfalto: causas e impactos de las violencias machistas en las vidas de mujeres víctimas y sobrevivientes*. 187-234.

Fulchiron, Amandine (2014). “Poner en el centro la vida de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en la guerra: una investigación feminista desde una mirada multidimensional del poder”, en Mendia Azkue, Irantzu et al. (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Instituto Hegoa. 125-147.

\_\_\_\_ (2017). “Actoras de Cambio en Guatemala: poner el cuerpo y la vida de las mujeres en el centro de la justicia”, en Mendia Azkue, Irantzu et al. (eds.). *Género y justicia transicional. Movimiento de mujeres contra la impunidad*. Bilbao: Instituto Hegoa. 65-112.

\_\_\_\_ (2019). Entrevista en Pikara Magazine [En Línea]. Disponible en <https://www.pikaramagazine.com/2019/02/amandine-fulchirone/> [Consultado el: 04/07/2022].

\_\_\_\_ (2021). “La ley de mujeres. Mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual en guerra reinventan la justicia desde el cuerpo, la vida y la comunidad”, en Guzmán Orellana, Gloria. et al. *Estrategias feministas de justicia y reparación en Guatemala y Colombia*. Bilbao: Instituto Hegoa. 45-81.

Galindo, María (2015). “La revolución feminista se llama Despatriarcalización”. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, ACSUR Las Segovias. 26-50.

\_\_\_\_ (2021). *Feminismo Bastardo*. La Paz, Bolivia: Mujeres Creando.

Gandarias Goikoetxea, Itziar y García Fernández, Nagore (2014). “Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista”, en Mendia Azkue, Irantzu et al. (eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Instituto Hegoa. 97-111.

Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

Giles, Juan Carlos (2012). “Formas, historias y derivas en la creación de saberes emancipatorios. Un posicionamiento desde las artes radicales”, en Daza, M.; Hoetmer, R. y Vargas, V. (eds.), *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa* (1st ed.). Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global.

Gil, Silvia (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gómez Nadal, Paco (2015). *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe*. Santander (España): Milrazones.

Gómez Vélez, Martha Isabel et al. (2017). “Estudios decoloniales y poscoloniales. Posturas acerca de la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo”. *Ratio Juris* UNAULA, 12(24). 27-60.

Grosfoguel, Ramón (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Amé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana. 63-77.

Guzmán Orellana, Gloria (2020). “Comisión de Esclarecimiento Histórico en Guatemala. Bases para un largo camino por la verdad y la justicia de género”, en Mendia Azkue, Irantzu (ed.). *Enfoque de género en comisiones de la verdad. Experiencias en América Latina y África*. Bilbao: Instituto Hegoa. 45-73.

Llona, Miren (2009). "Memoria histórica y feminismo". Ponencia presentada en las *Jornadas feministas de Granada*. Disponible en <https://www.feministas.org/IMG/pdf/Llona-memoria-feminismo.pdf>

Llorens, María (2018). *La memoria involuntaria: Marcel Proust y el descubrimiento poético del interior. Un análisis desde la perspectiva filosófica de Walter Benjamin*, en Areté, Revista de Filosofía (2), 305-331. Universitat Pompeu Fabra/Universidad de las Artes del Ecuador.

Lorde, Audre (2003). “Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”, *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.

Lugones, María (2005): “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista internacional de filosofía política*, 25. 61-75.

\_\_\_\_ (2008). “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*, (9). 73-101.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana. 127-167.

Méndez, Liduvina (2020). “Violencia sexual y sanación en nuestros cuerpos-territorios” en Ruda [En Línea]. Disponible en: <https://rudagt.org/violencia-sexual-y-sanacion-en-nuestros-cuerpos-territorios-2/> [Consultado el: 09/08/2022].

Mendia Azkue, Irantzu y Guzmán Orellana, Gloria (2012). *Ni olvido, ni silencio. Tribunal de Conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Bilbao: Instituto Hegoa.

Mendia Azkue, Irantzu. et al. (eds.) (2014). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: Instituto Hegoa.

Mignolo, Walter D. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana. 25-46.

Miyagui, Jorge (2012). “A simple vista no se ve. Apuntes sobre las dimensiones políticas del arte”, en Daza, M., Hoetmer, R. y Vargas, V. (eds.). *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global. 285-294.

Monroy Romero, Maitena (2021). “Los lugares de la memoria como quehacer político”, en Mugarik Gabe, *Lugares de la memoria frente a las violencias machistas*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde.

Mugarik Gabe (2021). *Lugares de la memoria frente a las violencias machistas*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde.

Oyewumi, Oyérònké (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz (Bolivia): Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Paz Bailey, Olga Alicia (2012). “Peritaje psicosocial. Los efectos psicosociales en los proyectos de vida de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual ocurrida durante el conflicto armado interno”, en Mendia Azkue, Irantzu y Guzmán Orellana, Gloria. *Ni olvido, ni silencio. Tribunal de Conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Bilbao: Instituto Hegoa. 86-92.

Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón (comps.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana. 93-126.

Rovira Sancho, Guiomar (2017). “Las multitudes conectadas experimentan otras formas de sociabilidad y de encuentro”, en *Hariak. Recreando la educación emancipadora: Comunicación para la transformación* (2). 18-21.

Segato, Rita Laura (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Sociedade e Estado, vol. 29, núm. 2. Brasil: Universidade de Brasília. 341-371.

\_\_\_\_ (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Solís García, María Eugenia y Balmaseda, Juana (2012). “Teoría del caso”, en en Mendia Azkue, Irantzu y Guzmán Orellana, Gloria. *Ni olvido, ni silencio. Tribunal de Conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Bilbao: Instituto Hegoa. 23-30.

Soto, Mary (2012). “Prometeo, el fuego que resiste y alienta. Resistencias e insurgencias político-culturales al poder hegemónico” en Daza, M.; Hoetmer, R. y Vargas, V. (eds.). *Crisis y movimientos sociales en nuestra américa: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global. 321-331.

UNAMG, ECAP y MTM (2012). “Introducción. Rompiendo el silencio sobre la violencia sexual contra mujeres durante el conflicto armado en Guatemala”, en Mendia Azkue, Irantzu y Guzmán Orellana, Gloria. *Ni olvido, ni silencio. Tribunal de Conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Bilbao: Instituto Hegoa. 9-21.

Velilla Fernández, Reyes (2017). “Glosario”, en *Alzamos la voz con las mujeres de Chibuleo*. Revista con la A, nº 51. Disponible en <https://conlaa.com/glosario-no-51/> [Consultado el: 09/05/2022].

Zegovia, Franco (2012). “Arte en movimiento”, en Daza, M.; Hoetmer, R. y Vargas, V. (eds.). *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América: Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima, Perú: Programa Democracia y Transformación Global.